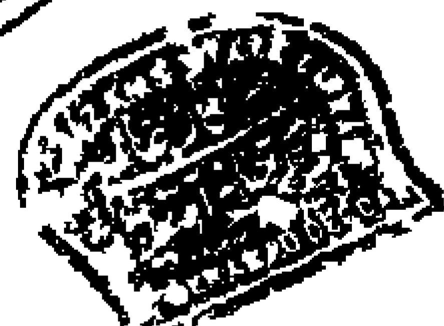
هو العارف من العلوم
عند ارباب العلوم ان علم الاصول الفقه
من اهم العلوم العلمية واعمها فائدة ونفعا واكمل العلما
الحقر لدى اهل التحقيق واتمها فرقا وجمعا ولعمري انه بمنزلة
الماء الجاري على جنان العلوم وجنانها وبمكان الروح
الساري في اصول العروق واغصانها
لا يكاد يتم علم من العلوم
الا به ولا يستقيم
من المسائل
ينتهي
الى
...
الا
بها



يمهد مبنى العلماء
فشكر الله مساعيهم سلفهم وخلفهم وقد بذلوا جهدهم
فيه واتعبوا جيدهم وكدهم اليه وقد صنفوا فيه صحفا ونشروا فيه زبرا ولما كان
العلوم تتزايد يوما فيوما بتلاحق الافكار آنا فآنا فقد تكاثرت رسائله وتكاملت مسائله الى ان تمت
الزيادات وكملت الى ان اشتغل اهل هذه الازمان وسندها في هذه الايام المعروف بشريف العلماء تغمده الله
بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه حتى قدر ما كان كانه سبيكة من هذا الفن لا يأتي عليه مسئلة من مسائله الا وكان بكرا فيها
الا انه بزيادة اهتمامه للتدريس وارجاء اهل العلم اليه لم يتفق له ان يرقم ما في الخواطر على الدفاتر الا في النادر ولكن العلماء من
تلامذته قد كتبوا في تقريراته والفوا في تحريره ما اشتهر في الافاق وانتشر في البلاد وكان من اكملها مجمع المطالب واجمعها باشتمال المقاصد
ما كان من افضل تلامذته ومن فاز بجائزة افادته المشتهر في الافاق المنتهي اليه لواء رياسة التدريس في هذا الزمان المولى الموالي
سيدنا الاستاذ السيد ابراهيم القزويني موطنا الحائري مسكنا اعلى الله تعالى مقامه وسماه بالضوابط فانه قد اثبت فيه جميع افادات تمام ما صدر
منه في درسه ومباحثاته ولم يشذ منها شيء واضاف اليه زيادات مما خطر بخواطره وهو في الحقيقة لسان بيان لعلم الاصول وترجمان
لكتب كثيرة ولا سيما القوانين والفصول ولما اشار الاشارة الحاذق الامين تتواحد رسما بحضرته وفاز باستفاضته افادته احسن الحاج الراجي عفو ربه
الغني عبد الحسيني ابراهيم الرازي وفقه بانطباعه في دار الطباعة لينتفع به العلماء العاملين وذخرا وذخيرة ليوم
فاقول بعد الاستمداد من الله تعالى انه من احسن المصنفات في كتاب اصول الاصول وبالخاتمة نتائج الاصول
لا يكاد يخفى على اولي الالباب والافهام المستقيمة ان كتاب نتائج الافكار هذا ايضا مصنف شريف ومؤلف منيف كاف مع ايجازه لجميع مهمات علم الاصول
التي سابق اليها العلماء المحققون بمثل شارة واف بفرائد فوائد متكثرة لم يتبادر اليها من احد بالوصول باتقن عبارة وهو ايضا من مصنفات الامام الهمام
الفقيه النبيل النبيه شمس فلك قدوة الانام من الخاص والعام سبيل الكرام عمدة العلماء الاعلام كهف الارامل والايتام حجة الاسلام في بدء الايام
السائر في ضوابط مسائل الحلال والحرام الغائر في اسرار دلائل الاحكام حاوي حياض المسالك وحامي رياض المدارك كشاف معضلات التحقيق
ومفتاح مقفلات التدقيق مهذب شرائع الاسلام ومجيب الكافي وممهد قواعد الاحكام مختصر تبيان الوافي محيي مراسم الفقه
بتنقيح التدريس ولي حقائق العلم بايضاح الناموس مجنبه كل غبي بتنبيه وكفاية من لا يحضره الفقيه مصباح مسالك الهداية
والارشاد ومقياس مناهج غاية المراد ووسيلة ذخيرة المعاد وذريعة يوم التناد دستور سبيل الرشاد الذي منه تهذيب
القوانين المحكمة وتحرير الاشارات المبهمة معتبر وسائل الشيعة ومنها بمنزلة الشريعة الشرعية ومنه حدائق
الدين المعتمد من بحار انواره مبنى معارج اليقين بزبدة من نتائج الافكار وايضاح معالم الفروع
والاصول جامع المقاصد العلية باحكام الحصول بحر الادب والكرم ومخزن
العرب والعجم قطب فلك العلم والسيادة ونقطة
دائرة الحلم والسعادة





مجمع الفيوضات ومنبع الافاضات فاتحة صحيفة السداد والرشاد
افضل الفضلاء السابقين واللاحقين شمس الفقهاء والمجتهدين
ابراهيم القزويني موطنا الحائري مسكنا قدس الله سره العالي ثم لما كان
على كل لسان صائرا محط انظار الفضلاء لما حواه من نتائج الافكار
ان البحر اذا تموج تراكب المراكب ... اذا ابتلج طمس نور الكواكب فكان

خاتمة رتبة الفقاهة والاجتهاد اعلم العلماء المتقدمين والمتأخرين
السند الحبر المعتمد سيدنا الاستاذ ومن عليه في الامور اعتماد العباد السيد
الموسوم بالغا اقصى مرتبة الظهور والبيان سائرا بين سائر المصنفات
حاويا للفظ الكاشف عن الحقيقة واللب لاصحابه لجميع المؤلفات والكتب حيث
وسهولة استنساخه واكثاره في غاية القلة ونهاية الندرة بحيث لم يكد

و
الاستاذ
الفقيه
اللوذعي
العلماء
مع اختصاره

يكفي بذلك الكتاب
لكفايته مع ما به من الجهد في
تكثير كتابته وكان في انطباعه احتمال شيئا
وكفاية الناس في اخذه وانتفاعه وكان كانه متن لهذا الشرح
ونتائج افكار ولتعديل اطناب هذا الجرح احببنا ان ندرجه في هوامش
هذا الكتاب بحيث ما يتعلق منه بذلك الباب ملتمسا من الناظرين
اليه طلب العفو والغفران للآمر والمباشر
انه العافي في يوم الحساب

فهرست ما في المجلد الأول ويشتمل على أربع وستين ضابطة منها في المقدمة وفي الباب الأول والفصل

تتمة فهرست المجلد الأول

الحمد لله الذي هدانا بترتيب عوائد موائد الايادي الى غاية معارج الافهام وارشدنا بتهذيب زوائد فوائد المبادي الى غاية مناهج الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل اصول ضوابط الاصول باتقان قوانين شريعة سيد الانام وبلغنا الى غاية المامول ونهاية المسؤل باحكام دلائل الاحكام و الصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام وآله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام وبعد فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم عفا الله عنه اني بعدما انتخبت مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصولية ومباني الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الاصول اجابة لمسؤول بعض الفحول ورايت كثرة رغبة المشتغلين في ادراك مطالبه وشدة ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على فرائد فوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد موائد لم يرم لضبطها امد بيد انه كان للبسط بعض الم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقايقه والبلوغ الى مغالق حقايقه سنح ببالي الفاتر ان اشمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستانف العمل لا كسلا ولا متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الاصول وتاليف مختصر يحتوي كل اصل منه على ما لا يحتوي عليه ابواب الفصول محترزا عن الايجاز المخل والاطناب الممل مبالغا في الاختصار مدرجا فيه من المطالب الابكار ما لم ينل اليها ايدي اولوا الابصار وسميته بنتايج الافكار راجيا ان يكون بمحل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول **اما المقدمة** ففي تعريف العلم وفائدته وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتني عليه الشئ واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشترك بينها لفظا لفقد الجامع القريب والمناسبة ولعدم صحة السلب والتبادر والذي الاصل فيه كونه وضعا اشتراكا تعيينيا لاصالة التاخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذي هو اعم من العلم من وجه ومن جعله بمعنى العلم لعله زعم ترادفهما لكن العرف يأباه   نتايج

وضع الواضع

كتاب ضوابط الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين **وبعد** فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم اني حين قرائتي كتاب معالم الدين على بعض اساتيذي المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كتبت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة في باب منتشرة غير منظومة في كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله العزيزة في هذا الكتاب بعبارات مختصرة وجيزة فجاء بحمد الله تعالى محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدي والواسط والواصل واسئل الله ان ينفعني به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا لفاقتي يوم الدين وسميته بضوابط الاصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول **اما المقدمة** ففي تعريف العلم وبيان من المسائل اللغوية **فاعلم** ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية و معرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتني عليه الشئ وفي الاصطلاح يطلق على معان كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظ والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظي بين الكل او مجاز او مشترك معنوي او حقيقة في بعض ومجاز في آخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهي ان اللفظ اذا استعمل في معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة وجامع قريب او لا يكون شئ منهما او يكون احدهما دون الآخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك استعمالا غالبا او بقدر معتد به فهو مشترك معنوي لان الغالب في امثال ذلك الاشتراك المعنوي واما ان لا يكون مستعملا في القدر المشترك اصلا او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والآخر حقيقة وان كان الثاني تعين الاشتراك اللفظي اذ لا جامع قريبا حتى يكون اشتراكا معنويا ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا او كونهما مجازين بلا حقيقة ينفيه بعد تسليم امكان المجاز بلا حقيقة ووقوعه كون الاشتراك اللفظي اغلب منه فيلحق به وان كان الثالث بان كان بينهما جامع قريب فقط فان كان مستعملا في القدر المشترك بقدر معتد به فمشترك معنوي لما مر وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظي اذ المفروض ان لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اي عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع بينهما حتى يكون مشتركا معنويا ولا يمكن المصير الى الاشتراك اللفظي لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة والمجاز ولا الى المجاز بلا حقيقة لما مر اذا تبين ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من القسم الذي لا جامع فيه ولا مناسبة فتعين فيه الاشتراك اللفظي بين الاربعة المذكورة لما ذكر ولعدم صحة السلب والتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقي قلنا ان الاصل ان يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعيينيا بل تعينيا لاصالة تاخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد الوضع واصالة عدمه والاصل عدمه **والفقه** لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا و لا تفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم والحق تغايرهما والنسبة بينهما عموم من وجه يتصادقان في العالم الفطن ويقال له فهيم وعالم ويصدق الاول فقط على العامي الفطن ويقال له فهيم لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر ويقال له عالم لا فهيم فان قلت كما نص اهل اللغة بكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصك اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم العمل على الناقلين من وجه كلفظ الغنا فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب والعلماء عملوا بهما وجمعوا بينهما وقالوا ان الغنا صوت مطرب مع الترجيع قلنا سلمنا ورود النص منهم على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كون الناقل منهم بذلك من يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان العمل بقول اللغوي انما هو لاجل حصول الوصف وحيث رجعنا الى العرف ورأينا ان بنائهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين ظننا بان اللفظ حيث كان بين المعنيين المنقولين عموم م

موضوع

واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق للتبادر ولا التصور ولا الاعم ولا يخا رضه صحة التقسيم لاقتضائه صحة السلب عن التصور وبكونها بالذات اقوى منها والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومة وهو اصطلاحا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام الملقى لا الالقاء والكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم المراد وان كان من نحو الشجرة كتكلمه مع موسى للعرف ونفسي هو المفهوم الحاصل من اللفظي وكلامه تعالى عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي لنا الاجماع وقوله تعالى وكلم الله موسى فلو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح لغا قيد الشرعية والفرعية الا ان يجعل الافعال اعم من الاعتقاد وعلى تقدير فلغو الاول فقط مضافا الى ان من الادلة الكتاب فيتحد الدليل والمدلول

موضوع لهذا المعنى فقط بحيث لا يخل بهذا الظن ولا يضعفه نصبهم على خلافه فضلا عن حصول الظن على الخلاف وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح اهل الميزان كذا قال بعض الافاضل واورد عليه ان ما ذكره من كون العلم حقيقة في التصديق للتبادر مناف لصحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى التصديق والتصور اما تصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم كما يمكن كون التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر لاطلاقها فلا مرجح للعمل بالتبادر وطرح التقسيم ويمكن ان يجاب عنه اولا بان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية فيقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه وضعي بشهادة صحة السلب عن التصور فيتضح ان التقسيم انه ليس بما لو وثالثا ان العلم في باب الالفاظ مبناه العرف وبناءهم هنا على كون العلم مجازا في التصور فتدبر والاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على اسناد شيء الى اخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الالزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والخطاب يطلق على القاء الكلام الملقى والمراد هنا الاخير والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة ام غيرها كالشجرة فانه تعالى عرفنا ان الله تعالى تكلم مع موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا لفظي وعند الاشاعرة نفسي لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه رد للنقض على الاشعري بانه تعالى لو كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء عليهم السلام ايضا كليما له تعالى ايضا وليس كذلك اذ ظهر ذلك فالمراد بالحكم في التعريف ان كان المعنى الاصطلاحي لزم اولا استدراك التمييز بالشرعية والفرعية الا ان يقال للاعتقادات ايضا الافعال على تكلف كما يقال الافعال الباطنية فيستدرك الشرعية فقط ويكون توضيحا وهو خروج عن ضابطة التعريف وثانيا اتحاد الدليل والمدلول لان من الادلة الكتاب فهو نفس الكلام الموجه هذا على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فيرد ايضا الاول استدراك القيد فان الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلق بافعال المكلفين وهو لا يكون الا شرعية فرعية والثاني ان المراد بالحكم الشرعي هو طلب الشارع من المكلف والاشكال ان الطلب امر نسبي يحتاج الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه فلو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي الذي يقولون بقدمه لزم كون المطلوب منه عندهم قديما وهو باطل جدا اللزوم وجود التكليف بدون المكلف وهو سفه على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك فتعارض بما اذا كان المكلف جاهلا بالتكليف كالصبيان والمستضعفين او ناسيا او نائما فانهم ان قالوا ببقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا ويجوزه الاشاعرة اياه غير مسموع وان قالوا بعدم بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي طلب الترك كذلك انكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى امرا وناهيا مع انه امرنا ونهانا بالضرورة مضافا الى الاية الكريمة ان الله تعالى يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والحق ان الايراد الاخيرين واردان عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذلك بل غيره من المعاني لان ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسب الخبرية كما اختاره بعضهم وجعل الاحتراز عن موضوعات الاحكام ففيه اولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قلت الفقيه اذا اعتقد بالانشاءات نشأ من اعتقاده بها الاعتقاد بالنسب الخبرية فيعتقد من خطاب اقيموا الصلوة وجوب الصلوة وهو الفقه قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاء انه ليس فقها مع انه بنفسه من الفقه كما لا يخفى فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن الفقه مع ان بعضها داخل في المعرف فان الموضوعات اما صرفة وهي الجزئيات للكليات المتعلقة للتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت مستندة الى الشرع والاولان خارجان عن الفقه واما الثالث فمن شان الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان معرفة الموضوع انما هي من باب المبادي وليست مقصودة بالذات بل المقصود الذاتي بيان الاحكام والمبادي قد يذكر في العلوم وقد يذكر في غيرها فلا باس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا ذلك وجه ولكن يلزم على ذلك اخذ المحدود في المعرف لان قولك معرفة الموضوع من المبادي ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قائل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق كما هو الظاهر منه فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع هو هذا فهذا يكون من النسب الخبرية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذي هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهب من كون الموضوعات خارجة ولنا ان يريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الخبرية لخروج الموضوعات الشرعية التي هي ليست من الفقه على مذهب القائل وهو الحق به فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديقات ففيه انه ان اريد من التصديقات الفقهية للاحكام تصديقات نفس الفقه فيرد عليه اعتراضات الاول ان تصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه هي نفس التصديقات الماخوذة والالزم ان لا يسمى الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان الثاني انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها لغوا لا نظام في الرجوع الى العلم المذكور في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه الثالث انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليست من شانها ان توخذ من الشارع بل الذي من شانه ذلك هو متعلقات تصديقه اي المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة الاول ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته الثاني انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر فيفيد ان العلم بعلم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل عنها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من

هذا على مذهبنا وعلى مذهب الاشعري يرد استدراك القيدين المذكورين بناء وان الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف فيحتاج الى الطالب والمطلوب منه وكون المطلوب منه قديما بطلبه يلزم وجود التكليف بلا مكلف وهو سفه في مثل الصبي والناسي نحوهما ان قال ببقاء التكليف كان تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح ولا يصغى الى تجويزه اياه او بارتفاعه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث بل لو ان الامر والنهي هو الطلب بقول مخصوص فلو كان كلامه نفسيا لزم ان لا يكون الله سبحانه امرا وناهيا وهو باطل بالضرورة ونص الكتاب بل الوجهان الاخيران واردان على من قال بالكلام النفسي وان لم يقل بان المراد من الحكم في التعريف هنا المعنى وان كان النسب الخبرية احترازا عن الموضوعات ففيه خروج الانشائية كاقيموا الصلوة وتوهم الفقه هو النسب الخبرية الحاصلة من تلك مندفع بان لازمه عدم كون التصديق بالانشائية فقها وهو نفس الفقه ثم وخروج كل الموضوعات صرفة ومستنبطة شرعية مع كون الاخيرة من المعرف ومن شان الفقيه بيانها ولذا تعرضوا لها ولو قيل ان معرفة الموضوع من باب المبادي لقلنا ان المراد بمعرفة الموضوع ان كان تصور الموضوع استدرك قيد الاحكام لانظاهر ان المراد بالعلم التصديق

الشرع لا يبقى تعيها لى الفقه نفس التصديقات الماخوذة والا لم يكن الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لحلمه فيها وبلزم ايضا فساد ما عرفته لانه ظاهر فالرجوع الى العلم الحاصل من الادلة علم الفقيه لا على علمه وفساد قيد الشرعية لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان توخذ من الشارع لو صديقات الشارع فتصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يبقى تعيها لى الفقه تصديقه بصدقها وبلزم فساد ما عرفت لانها الاثران تتعلق بالعلم كما هو الظاهر العلم بعلم الشارع ليس حاصلا من الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او بالاحكام لزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة وفساد قيد الشرعية اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل صدقها او الاحكام التكليفية استدراك قيد الشرعية وخروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول ولا يمكن تاويلها في بعض المقامات بالتكليفية فان النسبة عموم من وجه لا ان يراد الاول الثاني او التكليفية والوضعية الخمسة اى الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد

الادلة وهو فاسد **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان معناها ما من شانه ان يوخذ من الشارع فعلى هذا اذا جعلنا الفقه هو العلم بتصديقات الشارع الذي من شانها ان توخذ من الشارع وهو غلط اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل شانه بيان مصدقاته **الرابع** ان الاحكام التكليفية كلها حادثة وعلمه تعالى قديم ولا ربط بين الحادث والقديم ثم وان كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية لزم استدراك قيد الشرعية وان خرج بالفرعية العقائد وايضا يلزم خروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول القول بان الاحكام الوضعية كلها مؤولة بالتكليفية فان كون الدلوك مثلا سببا لوجوب الصلوة معناه ان الصلوة واجبة عنده وهكذا فلا يلزم عدم الانعكاس ففيه انه لا يمكن التاويل في بعض الوضعيات كالوضعيات كما لو مات شخص عن ولد صغير ووصى يكون التركة بينهما نصفين والحال انهما ليسا بمكلفين فيكون نصف المال للطفل الولد بالوصية لا يؤول الى الحكم التكليفي بالنسبة اليه وكما لو اتلف صبي مال احد حكم بالضمان ولا حكم تكليفيا عليه فالنسبة بين الحكم التكليفي والوضعي عموم من وجه وان كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية بناء على حصر بعض منهم الوضعيات في خمس وهي الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد فهو اولا استدراك لقيد الشرعية وثانيا لزوم عدم الانعكاس بناء على كون الوضعيات من الفقه وعدم انحصارها في الخمسة بل لا حصر لها ومرجعها وعلامتها التي يعرف بها كون الحكم وضعيا النسب الجعلية على سبيل الاقتضاء او التخيير ويكون مآلها ومرجعها الى الاحكام التكليفية بمعنى انه يكون من شانها ذلك فلا يرد ما قلنا في مسئلة الضمان فان من شانها ان ترجع الى ذلك وان لم تكن راجعة بالفعل وان كان المراد بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صدر من الشارع ام من غيره كالاوامر العرفية والخمسة الوضعية فلا يرد عليه استدراك الشرعية ولكن يخرج بعض الوضعيات **فالحق** ان يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية فلا يرد استدراك قيد الشرعية ويحكم بخروج الوضعيات عن التعريف كما هو الحق عندنا وستعرف الوجه بقي في المقام شيء ناسب ذكره بهذا الكلام **اعلم** انه قد اختلفوا في عد الاحكام الوضعية فقيل خمسة وقد تقدم وقيل الخمسة مع السببية والحق ان كل ما يكون متحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم فهو تكليفي والا فوضعي من غير تحديد وقال بعض بعدم كون الصحة والفساد من الامور الشرعية او وضعية اي ليس من شانها الاخذ من الشارع لانهما امران عقليان فان اتى المكلف بالمامور به حكم العقل بالصحة والا فلا ثم بعد ذلك على وجه حكم بالفساد ولا مدخلية للشرع فيهما وفيه اولا ان حقيقة العاملات وفسادها موقوفان ببيان الشارع والعقل لا يدرك توقيتها الا بعد ولا ليس الصحة فيها عبارة عن الامتثال الامر حتى يستقل العقل بها وثانيا ان المراد بالشرعية ما من شانه بيان الشارع وان استقل به العقل كما في سائر الاحكام التكليفية التي يستقل العقل بها ولقد الشرعية يحتمل معان خمسة **الاول** ما اخذ من الشارع ببيان الشرع **والثاني** ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع **والثالث** ما من شانه ان يوخذ من الشارع بلسان العقل والشرع وان لم يوخذ بالفعل **والرابع** ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ سواء كان بلسان الشرع او العقل **والخامس** ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع والاول مع الخامس باطلان حتى على ما اخترناه في معنى الاحكام لعدم الانعكاس بخروج التكاليف التي استقل بها العقل ثم بروفيهما من الشاع شيء مع دخولها في الفقه بداهة والثلثة الباقية كلها صحيح على ما قلناه في معنى الاحكام واما على القول بكونها عبارة عن النسب الخبرية فلا يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة اما على الاول فلا انتقاض التعريف عكسا بما استقل باثباته العقل وطردا بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها انها نسب خبرية ماخوذة من الشارع ببيان الشرع واما على الثاني فلعدم اطراده ايضا بما ذكر واما على الثالث فلعدم اطراده ايضا لصدقه على مسئلة الاحباط وتجسم الاعمال الذين من شانها الاخذ من الشارع مع ان العلم بها لا يسمى فقها واما على الرابع فلعدم اطراده ايضا بمثل ما قلناه في سابقه واما على الخامس فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الاول وعدم اطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث وكذا لا يصح قيد الشرعية بمعانيها الخمسة اذا اريد من الاحكام النسب الخبرية او التصديقات او المسائل اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فان الاشكالات الواردة هناك اتية هنا واما الفرعية فيحتمل معان اربعة الاول ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا اعم من ان يكون المتعلق الاعمال الظاهرية او الباطنية الثاني ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا ام ظاهريا مع كون المتعلق اعم من الاعمال الظاهرية والباطنية الثالث ما يتعلق بعمل المكلف سواء كان التعلق حقيقيا ام ظاهريا ويكون المتعلق الافعال الظاهرية الرابع ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية لا سبيل الى الاول اما اولا فللزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى بعض مسائل اصول العقائد كوجوب الاعتقاد بالمعاد فانه من مسائل الكلام واما ثانيا فلعدم انعكاسه بالنسبة الى الاحكام الوضعية بناء على كونها من المعرف ولا الى الثاني لعدم الاطراد ايضا كما عرفت وان انعكس بالنسبة الى الوضعيات ولا الى الثالث لعدم الاطراد بالنسبة الى بعض المسائل الاصولية كجواز العمل بالظن ووجوب التقليد ونحوهما فان لها تعلقا بعيدا بالاعمال الظاهرية فتعين الرابع وخروج الاحكام الوضعية غير مضر كما مر وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف فنقول مسائل كل علم ما دون في العلم لاجل بيانها او يكون المقصود الذاتي من تدوين العلم متعلقا بها كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية التي يترتب عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن ادلتها ويعمل هو ومقلده بها فالاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين هذا العلم وانما يبحث عنها لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول لو لم تكن راجعة الى وجوب الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة معه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها فثبت خروج الاحكام الوضعية عن المعرف واما قولهم عن ادلتها التفصيلية فيحتمل كون الظرف فيه متعلقا بالعلم كما هو الظاهر او متعلقا بالاحكام مطلقا كالماخوذة والمستنبطة او متعلقا بالفرعية بمعنى المتفرعة فعلى الاول خرج من جنس الادلة علم الله تعالى لان علمه غير مسبب عن سبب وخرج عن فصول الادلة علم الانبياء والملائكة لعلمنا الضروريات لان علم الانبياء

ان الاحكام بعد استدراك القيد المذكور بعدم انحصار الوضعية في الخمسة فان كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والقدرة تكليفي وما عداه وضعي مثل السببية والاحسن ان يراد الاحكام التكليفية صدرت من الشارع ام غيره فلا يشمل قيد الشرعية واما الوضعيات فالحق خروجها عن المعرف عدم كونها مقصودة بالذات من الفن بل انما يتكلم فيها لرجوعها الى التكليف و المراد بالشرعية ليس ما اخذ من الشارع ببيان الشرع لانها من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع هذا من خروج ما يستقل به العقل بل ما من شانه ان يوخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل او ما من شانه ان يوخذ منه وقد اخذ بلسان الشرع او العقل او ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع هذا على المختار في معنى الحكم وان جعلناه النسبة الخبرية او الخبرية او التصديقات او المسائل لم يصح قيد الشرعية باحتمالاته الخمسة بل ينقض التعريف طردا او عكسا او بالفرعية ما تعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية وخروج الوضعيات لا يضر ويتصور لها معان ثلثة اخر لا يطرد معها التعريف والظرف في قولنا عن ادلتها التفصيلية يمكن ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر وبالعامل مضمر كالمستنبطة وبالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علمه تعالى لانه غير مسبب عن سبب ومن خصوصها علم النبي والملائكة

والملائكة

تمام

وعلمنا بالضروريات بل وعلم المقلد ايضا اذا كانت الاضافة للعهد فيستدرك قيد التفصيلية وجعلها للجنس حتى يخرج به علم المقلد يدفعه ان علمه ايضا ناش عن دليل تفصيلي الا ان يقول بعهدية التفصيلية ثم لا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى قيد زائد ولو قيل ان العلم ظاهر في القطعي والحكم في الواقعي فيخرج اغلب الابواب لانها ظنيات او شكيات فان جعلت العلم بمعنى الظن انتقض طردا بدخول ظن المقلد الحاصل من الادلة المعهودة وعكسا بخروج القطعيات النظرية والشكيات او بمعنى الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر وعكسا بالشكيات او اضمرت وجوب العمل مع جعل العلم بحاله او بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر بل فسد راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل مسئلة اصولية لا فقهية او لفظ المدلولية مع ابقاء العلم والحكم بمعناهما الظاهر فيصير الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية له اذ مع ان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل هو نفس العلم بالمدلولات ويخرج الظنيات بل الشكيات ايضا ويدخل علم المقلد بكون الاحكام مدلولات للادلة او جعلت الاحكام اعم من الظاهرية والعلم بمعناه الظاهر فيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث هو ليس فيها الا اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية مع ايراد اخر سيظهر قلنا هنا وجه ثامن قد يحتمل وهو جعل الاحكام بمعنى الاحكام الظاهرية والعلم بمعناه الظاهر وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان المظنون هو الحكم الواقعي والمقطوع هو الحكم الظاهري لا يبطل ذلك عند المصوبة وتوهم ان العلم بالحكم الظاهري من حيث انه حكم ظاهري لم ينشأ عن الادلة التفصيلية مدفوع بجعل العلم عند تعلق القيد لا بشرط بناء على تعلقه به او بجعل الاحكام تعلق القيد بها معرا عن وصف الظهور بناء على الاحتمال الاخر فالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او الماخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر ولو قيل ان ظاهر العلم هو فعلية الاحكام للجمع فلا يوجد للفقيه مصداق فان حملت الاحكام على العهد الخارجي فلا معهود او الذهني او جنس الجمع او المفرد دخل ظن المجتهد قلنا على المختار من امكان التجزي واعتباره حتى في مسئلة واحدة بجعل الاحكام بمعنى الحكم ولا نقض وان قلنا بامتناعه وعدم اعتباره لم يمكن حصول العلم للمقلد ولا للمتجزي ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات الثمانية المتقدمة في دفع الايرادات السابقة

عن سبب لكن لم يسم سنبياء

والملائكة علمنا بالضروريات لان علم الانبياء والملائكة وان كان مسببا عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام من جانب الملك العلام وخرج ايضا من قيد عن ادلتها علم المقلد اذ ليست الاضافة للعهد الى الادلة المعهودة عند الاصوليين فاذن صار قيد التفصيلية مستدركا واما جعل الاضافة للجنس بمعنى ان المراد من الادلة معناها الاعم من التفصيلية والاجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد ففاسد لان علمه لم يخرج من التفصيلية علم بعض المقلدين ايضا ناش عن دليل تفصيلي فانه اذا ورد عليه مسئلة من المسائل الجزئية لزم عليه اجراء الدليل بان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعم في حقي اللهم الا ان يقول بعهدية التفصيلية ثم لا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى القيد الزائد **ثم اعلم** ان في المقام ايرادات مشهورة **اولها** ان الظاهر من العلم هو القطع ومن الحكم الواقعي فيخرج عن التعريف اغلب ابواب الفقه لابتنائه غالبا على الادلة الظنية وكذا يلزم خروج الشكيات والوهميات عنه واجيب عنه بوجوه سبعة كلها مخدوشة الاول التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الظن وفيه عدم صحة التعريف حينئذ طردا وعكسا لدخول الظنون الحاصلة للمقلد الناشئة عن الادلة المعهودة مع انها ليست فقها وخروج القطعيات النظرية والشكيات والوهميات مع انها من الفقه الثاني التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح وفيه عدم اطراد التعريف بمثل ما قلناه وعدم انعكاسه بخروج الشكيات والوهميات والثالث والرابع والخامس اضمار وجوب العمل وجعل العلم بمعنى الظن فيكون المعنى الفقه هو الظن بوجوب العمل بالاحكام الشرعية او الاعتقاد الراجح او ابقائه على ظاهره وفيها مع لزوم عدم طرد التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الاول والثاني عدم صحة التعريف راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية **السادس** اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والاحكام بمعناهما الظاهر فاذن الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية له وفيه اولا ان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات ولو سلم فلا ينعكس التعريف بخروج الظنيات لانه اذا كان الدليل ظنيا كان مدلوله ظنيا ومعناه عدم القطع بكون الحكم النفس الامري مدلولا له ولو سلم لم يطرد التعريف لامكان ان يكون المقلد عالما بكون الاحكام مدلولات للادلة فتدبر وثانيا لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى الشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقاهتية كاصل البراءة ونحوه مما يرجع اليه عند عدم الدليل فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي صغراه هذا مما حجب الله تعالى علمه عني وهو ثابت بالوجدان وكبراه وهو كل ما حجب الله تعالى علمه عني ثابت بالنص **السابع** التصرف في لفظ الاحكام بجعله اعم من النفس الامرية والظاهرية وابقاء العلم بمعناه الظاهر وفيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث انه الحكم النفس الامري ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية مع ورود عليه ايراد اخر سيجيء ان شاء الله وههنا وجه ثامن قد يحتمل ومر من سوابقه وهو ان يتصرف في لفظ الاحكام بجعله بمعنى الاحكام الظاهرية فقط والتفصيل ان لله تعم حكمين واقعي وهو المجعول من الشارع المقدس على طبق الصفات الكامنة وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد انه حكم الله تعم بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان ذلك مطابقا للواقع ام خطاء هذا على طريقة الامامية رضوان الله عليهم واما الاشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب فلا ينقسم الحكم عندهم الى هذين القسمين ويقولون ان احكام الله تعالى تابعة لارائه المجتهد وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلث الاول انه لا حكم لله اصلا فيه قبل راي المجتهد بحيث انه الثاني انه لما علم الله تعم بان راي المجتهد سيتعلق بالحكم الفلاني اوجد الحكم قبل وجود رايه الثالث انه تعالى خلق احكاما فطابقها اراء المجتهدين من باب القضية الاتفاقية وعلى الاحتمال الاول كما هو ظاهرهم يلزم منها خرق في التعريف وهو عدم صحة قولهم ان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة لان ما لا يكون موجودا لا يمكن طلبه وتحصيله من الادلة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا استنبط عن دليل ظني يكون مظنونه حكما ظاهريا له ويقطع بانه مكلف بما ادى اليه ظنه للعقل القاطع والضرورة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق اذ لا يمكنه تحصيل العلم وهذا الاحتمال بالبناء المذكور مراد العلامة ره من قوله ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه فظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لا يقال يرد عليه انه يناسب مذهب المصوبة المخطئة فاسد اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظني الحكم النفس الامري وبالحكم في قوله قطعية الحكم الحكم الظاهري وهذا حكم صحيح لا غبار عليه بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيئا واحدا ايضا لم يناسب مذهب المصوبة لانه اذا لم يكن نفس الحكم موجودا قبل الجعل فكيف يكون طريقه الموصل اليه موجودا حتى يكون ظنيا ام قطعيا فلا بد ان يكون الحكم على مذهبهم ايضا غير الحكم الحاصل بعد الراي كالحكم الثابت للشاهين مثلا فلا بد من الخروج عن ذلك فلا بد ان يكون ثابتا قطعا ثم هذا الاحتمال وان كان مخدوشا بان العلم بالاحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظاهر ليس ناشئا عن الادلة التفصيلية لكنه يمكن التفصي عنه بجعل العلم عند تعلق القيد اليه معرى عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فيصير المعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او الماخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر وثانيها ان الظاهر من لفظ العلم الفعلي ومن لفظ الاحكام الجميع لانه جمع محلى باللام فيصير التعريف ان الفقه هو العلم الفعلي بكل الاحكام ولا زمان لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج لان المسائل تتجدد يوما فيوما فكيف يحيط بها المجتهد بل لا يبقى للتعريف شيء من معاني الجمع المحلى اما على الاستغراق فلما عرفت واما على العهد الخارجي فلعدم المعهود بترفه اما على العهد الذهني وجنس الجمع او جنس المفرد فلدخول المقلد المتجزي بناء على عدم حجية ظنه فلا يطرد التعريف فانهم اختلفوا في امكان التجزي في الاجتهاد وعلى تقدير الامكان القائلون بامكانه اختلفوا في حجية ظنه وعدم حجيته والقائلون بحجية ظنه اختلفوا في جواز تقليد الغير اياه وعدمه لكن الحق في المقام الاول الامكان وشاهده العيان وسيجيء له انشاء الله زيادة البيان وفي المقام الثاني هو الحجية وجواز عمله بظنه وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير اياه فنقول على ما اخترناه من امكان التجزي واعتباره لا يمكن القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق ولا حمله على العهد الخارجي وهنا ظاهر ولا على الذهني ولا على جنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة الى المتجزي الذي يقتدر على استنباط حكم واحد فتعين الاخير وهو جنس المفرد

نتايج

منه

وكذا على القول بالمشاعر وعلى القول بامكانه ووقوعه وعدم اعتباره شرعا ليتحقق الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم جعل العلم بمعنى الاعتقاد ومذهبه في التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ثم اعلم ان الظاهر من كلماتهم في دفع الايراد السابق كون العلم فعليا وهنا جعلوه ملكيا وهو تناقض الا ان يكون نظرهم هناك الى دفع ذلك الايراد من حيث هو مع قطع النظر عن فعلية العلم وعدمها وهنا الى دفع هذا الايراد فمن جعله هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن وهكذا لكن يلزم على هذا ارتكاب مجاز من مجاز في بعض من الثمانية ثم ان امر في تعريف علم الاصول قد يقال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة وعنوان معنى الفقه ظاهر والمراد من الاصول ان كان معناه اللغوي لم يطرد اذ لا يختص ابتناء الفقه في هذا العلم ولو سلمنا افادة الاضافة الاختصاص لم يخرج مثل علم الرجال ايضا او الادلة فلازمه كون هذا الفن باحثا عن ادلة

الفقه لا عوارضها او القواعد
شمل قواعد الفقه التي ليست
داخلة في الفن او الظواهر
او الاستصحاب فضعفه عند اولي
الالباب فيمكن جعله بمعنى
القواعد مع جعل الاضافة
للعهد اي القواعد المعهودة
المذكورة في الفن المقصودة
بالذات من تدوين هذا العلم
التي هي عوارض الادلة واما
بيان مثل مبادي اللغة ونحوها
فانما هو استطرادي ومن باب
المبادي لكن على العهد يصح
ارادة المعنى اللغوي ايضا ثم انه
باعتبار المعنى العلمي علم باحوال
الادلة من حيث هي احوالها
من جهة ابتناء الفروع عليها
فهو العلم باحوال الادلة للاحكام
الشرعية الفرعية من حيث انها
ادلتها فخرج احوال غيرها كالنحو
ونحوه والعلم بمثل كون الكتاب
معجزة وباحوال الادلة لغير الاحكام
التكليفية لما عرفت من ان
الاحكام عبارة عن الخمسة و
خرج غير الافعال الشرعية كامر
المولى لعبده والاعتقاديات
وقد يعرف بانه العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية ويرد عليه انه خرج
ما لم يمهد بعد من مسائل
هذا الفن مطلقا او خرج
ما مهده بعض العلماء دون بعض
ان اريد ما مهده الكل ودخل
بعض المسائل اللغوية المذكورة
في الفن لا لاخراج ما يستنبط
منه الماهيات بقيد الاحكام
لا يلائم مذهبه اذ الاحكام
عنده عبارة عن النسب الجزئية
والعلم عن التصديق فان كان
المراد بالماهيات التصورات خرجت
عن قيد العلم والا لم يخرج
بقيد الاحكام ايضا لانها نسب
جزئية ويخرج ايضا مثل العلم
بحجية الظن لما يلزم من التعريف
كون القواعد الممهدة سببا
قريبا للاستنباط وان اريد
الاعم دخلت الاسباب
البعيدة مثل ما يستنبط
منه الماهيات كمسألة الصحيح
والاعم ونحوها مع انه

[illegible]

فيصل الاحكام بعض الحكم ويستقيم التعريف واما على القول بامتناع التجزي فعدم انفكاك الاجتهاد عن الاطلاق حتى في الجميع كذا على القول بوقوعه وعدم حجيته واعتباره بناء على ابقاء العلم على معناه الظاهري يصح في الجميع اذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزي ولو في مسألة واحدة واما على اطلاقه او اخراجه من وقوع التجزي واعتباره فيستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات المتقدمة في دفع الايراد الاول من كون العلم بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح او الظن بوجوب العمل او الاعتقاد او القطع بدلوا المدلولية او بالاحكام اعم من الظاهرية والواقعية او الظاهرية فقط وكذا على القول بامتناعه واما على القول بوقوعه وعدم اعتباره شرعا فلا يصح ثلثة من الاحتمالات الثمانية الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم انه كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح مع ان مذهبه في مسألة التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد واعلم ان الظاهر من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الايراد الاول كون العلم في التعريف فعليا والحال انهم جعلوه في مقام دفع الايراد الثاني ملكيا وهذا تناقض الا ان يكون نظرهم في المقام الاول متعلقا بدفع الاشكال الوارد من حيث كون الاحكام في الاغلب ظنية ولم يكن نظرهم في فعلية العلم وعدمها اصلا وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكيا دفعا للايراد الثاني فمن جعل العلم هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن ومن جعله هناك بمعنى الاعتقاد الراجح جعله هنا بمعنى ملكة الاعتقاد وهكذا لكن يلزم على هذا في الاحتمالات الاربعة الاول من الثمانية سبك مجاز من مجاز ثم انك قد عرفت سابقا ان معرفة اصول الفقه باعتبار الاضافة موقوفة على معرفة جزئيه وبعد ما عرفت الجزئين فاعلم ان من العلماء من قال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار الاضافة فنقول ان معنى الفقه ظاهر والمراد من الاصول يحتمل ان يكون معناه اللغوي ويحتمل ان يكون احد المعاني الاربعة الاصطلاحية ولا يصح التعريف بشيء من الاحتمالات اما على الاول فلان المخرج ما يبتني عليه الفقه ولا ريب ان ابتناء الفقه لا يختص بهذا العلم بل هو مبتن عليه وعلى غيره من العلوم ايضا كالنحو والصرف والرجال وغيرها فلا يطرد التعريف وتوهم ان الاصول اسم معنى لهذا اضيف افاد الاختصاص لمعنى المباني المختصة بالفقه فيخرج مثل النحو والصرف وغيرهما مما ليس من المباني المختصة بالفقه بل يكون من مباني الفقه وغير الفقه ايضا مدفوع بانا سلمنا خروج مثل النحو لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة ايضا فلا يطرد التعريف مع امكان منع كون الاضافة مفيدة للاختصاص واما على الاحتمال الثاني فان اريد من الاصول الادلة فلازمه كون المدون في علم الاصول ادلة الفقه وليس كذلك فان المقول فيه هو عوارض الادلة لا نفسها وان اريد بها القواعد فيشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في علم الاصول ايضا وان اريد بها الظاهر او الاستصحاب فضعفه غني عن البيان والتحقيق انك عرفت سابقا ان مسائل كل علم ما دون العلم لاجله وبرهن من المطالب لتحقيقه وكان هو المقصود الاصلي والغرض الذاتي من التدوين وهذا ماخوذ من الاستقراء فنقول ان مسائل اصول الفقه انما هي عوارض الادلة اذ المقصود من تدوين العلم بيان ذلك واما بيان غير العوارض كمبادي اللغة وبعض المسائل الكلامية فانما هو استطرادي من باب المبادي فالمراد من الاصول هو القواعد والاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في العلم فيطرد التعريف وينعكس لكن لو جعلنا الاضافة للعهد صح التعريف حتى اذا جعلنا الاصول بمعناه اللغوي فلا يختص صحة التعريف بجعله بمعنى القواعد اذا عرفت معنى اصول الفقه من جهة الاضافة فاعلم انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة من حيث هي ادلة الادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها وبعبارة اخرى هو العلم باحوال الادلة للاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فالعلم بمنزلة الجنس وباحوال الادلة خرج احوال غيرها من النحو وغيره وبقيد الحيثية خرج العلم باحوال الادلة لا من تلك الحيثية كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك وبقولنا الاحكام يخرج العلم باحوال الادلة لغير الاحكام التكليفية بعدما عرفت من ان المختار جعل الاحكام عبارة عن الخمسة التكليفية وبقولنا الشرعية خرج غيرها ككون امر مطلق المولى حجة على عبده وبالفرعية خرج الاصولية الاعتقادية فالعلم باحوال ادلتها خارج من هذا العلم وقال المشهور انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وقال بعض ان العلم كما هو المختار عبارة عن التصديق والجزئيات عبارة عن التصورات فهي خارجة بقيد العلم فاسد اذ ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية نعم الجزئيات التصورية خارجة بلفظ العلم المذكور وخرج بالممهدة للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام لكنه لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منه الماهيات ونحوها ككون الصحيح والاعم في مسألة جريان الاصل في ماهية العبادة وحدّ وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية وهذا التعريف فاسد من وجوه الاول ان المراد بالممهد مطلق السابق واللاحق لزم انه لو مهد شخص المسائل اللغوية وغيرها لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم وهو باطل وان كان المراد الممهد سابقا لاخرين فان كان المراد ما مهد كل العلماء او ما مهد ايضا بقول الذين كانوا في صدر بناء هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهد البعض لزم انه لو مهد في مسألة في زماننا سابق بقليل يكون داخلا وما سيمهد بعد ذلك بقليل يكون خارجا وهو بعيد جدا الثاني ان اخراج ما يستنبط من الماهيات بقيد الاحكام على مذهب من جعل الاحكام عبارة عن النسب الجزئية والعلم عنده عبارة عن التصديق فان كان المراد بالماهيات التصورات فخرجت من العلم والا لم تخرج بقيد الاحكام لانها ايضا نسب جزئية الثالث انه لا يطرد بالنسبة الى بعض المسائل اللغوية المذكورة في هذا العلم فان التعريف صادق عليه مع انه خارج عن العلم الرابع انه لا ينعكس بالنسبة الى بعض مسائل العلم كحجية الظن لان الظاهر من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسألة المذكورة ليس من القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية قريبا وان قيل بالخروج عن الظاهر بجعل السبب اعم من البعيد والقريب لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط مثل ما يستنبط منها الماهيات كمسألة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية على انه لا معنى لتعلق معرفة مسائل الاصول بتمهيد العلماء فانه سخافة جدا اذا عرفت تعريف العلم فلا بد لك من معرفة موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومن معرفة غايته لعدم حصول زيادة البصيرة الا بمعرفتها فاعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم لبيانها كما ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه وهو الفقه لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها وخرج به على التعميم ابحاث الالفاظ لانهم خصوا الموضوع بالادلة الاربعة المشهورة وهو باطل

[illegible]

قلنا

وجعل موضوع الدليل بوصف كونه دليلا حتى يخرج مثل حجية الكتاب عنه وذلك لان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فالموضوع هو الدليل لا بشرط التضامن بالحجية وغايته
الترقي عن حضيض التقليد والفوز بعليين **اصل في تقسيم اللفظ والمعنى** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي وان لم يكن له فرد الا بالفعل والا فجزئي ثم الكلية
والجزئية وصفان للمفاهيم بنفسها وان لم يلاحظ استفادتها من لفظ موضوع لها لعدم صحة السلب لذا يقال ان الواضع تصور امرا كليا او جزئيا ومن هنا يظهر ان اتصاف المفاهيم
بهما ليس بشرط تصورها وحصولها في الذهن بل لنفس المفهوم لا بشرط ويصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور لمعنى موزون فاعل كلي لافراد ولفظ زيد كلي لافراد وخصوص ما
تلفظ به عمرو جزئي وكذا المهملات ثم الكلي باعتبار تفاوت افراده في الظهور والخفاء من حيث الفهم من اللفظ اما متواطئ او مشكك بالتشكيك البدوي والمضر الاجمالي والمضر المبين العلم

قلنا ان الموضوع هو مطلق الدليل وهو غير منحصر في الاربعة فلو حصل العلم من الجفر فهو ايضا دليل وكذا الاستخارة بناء على السببية المطلقة فانه دليل وليس من
الاربعة ولكن ما اخذ منها فان هذا لا يوجب كونه منها وسيجيء ان شاء الله تعالى زيادة تحقيق في محله الثاني انه جعل الموضوع نفس الاربعة المذكورة وهو فاسد
لما قلناه من ان الموضوع انما هو كلي الدليل لا خصوص المذكورات الثالث انه يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على كونه متصفا بوصف الحجية وجعل البحث عن
حجية اصل الدليل كحجية الكتاب من مسائل الكلام وتقرير البحث ان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فيكون من مسائل الاصول فالموضوع هو الدليل
لا بشرط اتصافه بالحجية اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان اصول الفقه مقدمة للفقه ويعرف به كيفية استنباط الاحكام ويرتقي عن حضيض التقليد ويتشبث بالعروة الوثقى
الابدية فغايته اشرف الغايات **ضابطة** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على الكثير سمي كليا والا جزئيا واحترزنا بقولنا قابلا
عن وجوب كلي لا افراد له في الخارج وكذا الجزئي وهذا اصطلاح اهل الميزان وعليه اتفق اصطلاح جل العلماء حتى الاصوليين ثم ان الكلية والجزئية هل هما من صفات
للمفاهيم لا بشرطية وان لم تكن مستفادة من لفظ ام يشترط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ موضوعا له وكان ذلك المفهوم مستفادا منه حتى يتصف باحد
الامرين فعلى الاول هما من صفات المفاهيم بنفسها وعلى الاخير من اقسام ما يستفاد من الالفاظ ظاهر العلماء الاخير **والحق** الاول لعدم صحة السلب لذا يقال مثلا
ان الواضع تصور امرا كليا ووضع اللفظ بازائه وهذا شاهد على كونهما وصفين للمفاهيم بنفسها لا من حيث وضع اللفظ لها ثم ان اتصاف المفاهيم بهما هل
هو بشرط تصورها وحصولها في الذهن ام لنفس المفهوم لا بشرط الحق الاخير الا ترى انه يصح ان تقول تصورت امرا كليا ثم انه يصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان
يتصور له معنى بل بمجرد ذلك في الالفاظ المهملة ايضا الا ترى انه يصح ان يقال ان لفظ الفاعل وهيئته كلي لافراده وكذا لفظ زيد الذي تلفظ به عمرو في الساعة
الفلانية جزئي وان كان لفظ زيد كليا له افراد كثيرة وكذا لفظ ديز فتوهم اشتراط الاتصاف بوجود مفاهيم فاسد انها غلط لما عرفت من عدم صحة السلب **ضابطة**
الكلي عند ما سوى ما اصطلح عليه اهل الميزان قسمان متواطئ ومشكك فان هذا التقسيم عند اهل الميزان باعتبار التفاوت في الوجود تقدما وتاخرا شدة وضعفا
زيادة ونقصا واما عندنا فباعتبار تفاوت الافراد في الظهور والخفاء بالنسبة الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها فان تساوت افراده ظهورا وخفاء فمتواط
والا فمشكك وربما قيل ان الاخير مما يكون سببا للتشكيك بين ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا ولا باس **وفائدة** هذا الاصطلاح كثيرة
منها ما يظهر من قولهم ان من شرط حمل المطلق على العموم التواطؤ الشرعي وذلك الاصطلاح وتجديده ومخالفة اهل الميزان ان غرض الاصولي استنباط الحكم
من الدليل والدليل في الغالب هو اللفظ فاصطلحوا بما يرجع الى عالم اللفظ بخلاف اصطلاح اهل الميزان فانه راجع الى عالم اللب ثم التشكيك اما بدوي
غير مضر كالامر باتيان الماء للشرب فيجيء التساهل يشك ابتداء في ارادة الماء الغير الصافي من اللفظ ثم بعد التامل يعلم ان الماء الغير الصافي ايضا في قليل
يشمله اللفظ وانه مراد من اللفظ كالماء الصافي فهذا شك بدوي ابتدائي غير مضر في دلالة اللفظ واما تشكيك مضر اجمالي موجب لاجمال اللفظ بمعنى ان
خفاء الفرد جعله بحيث اذا اطلق اللفظ شك المخاطب شكا مستمرا في ارادته من اللفظ وعدم ارادته منه فصار اللفظ بالنسبة اليه مجملا
فعدا من التشكيك في اللفظ المطلق واما تشكيك مضر مبين لعدم اي وصل خفاء الفرد بمرتبة يضر بالاطلاق بل يخرجه عن المراد ويحكم المخاطب بخروجه سيما
ان هذا الفرد غير مراد في هذا الاستعمال كما لو نذر عدم الاكل في بيت زيد فانه لا ينصرف الى مثل اكل حبة حنطة واحدة ويعلم ان هذا الفرد غير مراد من اللفظ ثم
ان التقسيم السابق انما هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه ودلالة اللفظ عليه وعدمه وكون لفظ اخر معلما له
ودلالة اللفظ على المفهوم الاخر وعدمه فعلى هذا يمكن ان يكون المشترك اللفظي كليا بالنسبة الى جميع المعاني وضده والبعض وكذا الحال في المترادف والمنقول
والمرتجل واما هذا التقسيم فانما هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة الى افراده **ضابطة** اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتعددا او يختلفا اما
الاول فيسمى بمتحد اللفظ والمعنى ولم يجد لهما مثالا والثاني ان يتعدد اللفظ فقط فيسمى مترادفا وليس المراد بالترادف التساوي بان يكون المترادف والمساوي
مترادفين لان الاول يطلق فيما اتحد فيه المفهوم والمصداق وتعدد اللفظ كالانسان والبشر والاخير فيما تعدد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق كالناطق
والضاحك وان تعدد المعنى فقط فلا يخلو اما ان يكون التعدد ناشئا عن تعدد الوضع او عن وجود المناسبة وملاحظتها والاخير يسمى حقيقة ومجازا
والاول اما ان يكون المناسبة ملحوظة فيه عند الوضع الثاني ام لا والاول منقول ويرد بناء على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاسه
فان اللفظ الذي كان له معنيان ثم اشتهر في احدهما بحيث صار الاخر مهجورا يسمى منقولا وان لم يلاحظ المناسبة كان المرتضى رحمه الله حكم بكون الامر في
عرف الشرع منقولا الى الوجوب مع انه يقول باشتراكه لغة بينه وبين الندب ويمكن الجواب بان اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز لانه شبه المنقول
والثاني اما ان يكون المعنى الاول فيه مهجورا ام لا والاول مرتجل فيندرج القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل اذ ملاحظة الواضع عند الوضع
عدم المناسبة مستبعد جدا والثاني مشترك ويرد بناء على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة عدم انعكاس
التعريف بخروج المشتركات التعينية مع كون المناسبة ملحوظة وبخروج المشترك الذي لو سبق وضعه كان يقول الواضع وضعت لفظ العين للذهب
والفضة في الوضع مرة واحدة مع انه مشترك قطعا ويمكن الجواب بان مقصودهم من تعريف المشترك هو التعييني منه لا التعيني لما ذكرنا وبان
المراد بالوضع وتعدده كثرة التخصيص وتعدده وهو حاصل فيما مثلنا لما ذكرنا من العبارة وان كان الوضع فيه عرفا واحدا لا متعددا وان تعدد اللفظ
والمعنى فالالفاظ متباينة تكون او مترادفة والاول كان يوضع لفظ العنب لمعنى والخمر لاخر والثاني كان يوضع لفظ الليث للاسد والاديب ولفظ الغضنفر
للاسد المغلب فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان والى الاخرين متباينان وكل بالنسبة الى كل من معنييه مشترك ان اعتبر الوضع لهما اولا
والا فمنقول ان كان الوضع ثانيا بملاحظة المناسبة او مرتجل ان لم يلاحظ المناسبة مع هجر المعنى الاول ومختلفان كان يكون للفظ معنيان سابقا
ثم هجر ووضع اللفظ لمعنيين اخرين بالنسبة الى احدهما المناسبة والى الاخر بعدمها فصار احدهما منقولا والاخر مرتجلا فبقي الكلام في انه ما يكون

ثم اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو متحد اللفظ والمعنى ولم يجد له مثالا وان تعدد اللفظ فقط فهما مترادفان كالانسان والبشر بخلاف الناطق والضاحك فانهما متباينان او المعنى فقط من غير تعدد الوضع فهو حقيقة ومجاز او مع تعدد الوضع وهجر الاول لكن مع كون المناسبة ملحوظة عند الوضع الثاني فمنقول ونقضه عكسا بانه اذا اشتهر احد المعنيين بحيث صار الاخر مهجورا سمي ذلك منقولا وان لم تلاحظ المناسبة فلا بد من عدم اشتراط ملاحظة المناسبة فيه مدفوع بان اطلاق المنقول عليه مجاز لانه شبه منقول او مع عدم ملاحظة المناسبة عند الوضع الثاني لكن مع هجر الاول فمرتجل فيندرج القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل انه ملاحظة الواضع ذلك بعيد جدا او مع عدم الهجر فمشترك ويرد على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة خروج المشترك التعيني مع كون المناسبة ملحوظة الا ان يكون الغرض تعريف التعييني وخروج ما لو قال الواضع وضعت العين للذهب والفضة فانه مشترك والوضع واحد الا ان يريد من تعدد الوضع تعدد التخصيص وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون مترادفة او متخالفة مثل ... الاشارة فتمام خاصا ... مناسبة حتى تكون حقيقة ومجازا او لا تعدد في الوضع حتى تكون مشتركا او منقولا او مرتجلا ولا يقع على ... المتقابلين ... اللفظ والمعنى المذكور ... المعنى لعموم المجاز

اصل في الوضع واركانه الوضع بمعنى مشهور وهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه فخرج بالّلفظ مثل الخط والاشارة واورد عليه بان المشترك اللفظي لا يدل على معانيه بنفسه ورد بان ذلك ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه انه يتم اذا تعدد الواضع وكان الواضع الثاني جاهلا بالاول او اتحد وكان غير ملتفت الى الوضع الاول والاصح في الجواب ان المعاني مفهومة من نفس اللفظ والقرائن فيه معينة للمراد لا مفهمة للمعنى وغير مشهور وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وهذا يشمل الوضع النوعي الحاصل في المجازات فهو اعم من الاول لكن لفظ الوضع حقيقة في الاول للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وقلة الاستعمال فيه ثم لهم في تشخيص الوضع فيه عاما او الموضوع له خاصا كاسماء الاشارة بكون فيهما خامسا لعدم المناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وعند تعدد الوضع حتى يكون مشتركا او منقولا لا يتوهم ان ذلك وارد على مذهب المتأخرين واما على مذهب المتقدمين فداخل في قسم متحد اللفظ والمعنى لانا نقول ان المراد من المعنى في قولهم اللفظ والمعنى ان اتحدا هو الاعم من الحقيقة والمجاز والا فيكون الحقيقة والمجاز ايضا من اقسام متحد اللفظ والمعنى مع انهم عدوه من متكثر المعنى جزما بطيئة لما كان علم الاصول مشتملا على مبادئ من المسائل اللغوية فلا بد في معرفتها من معرفة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له وانواع الملاحظة وههنا مقامات خمسة الاول في الوضع وله معنيان مشهور وغير مشهور اما الاول فهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه فيراد فيه قولهم الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء معنى يقصد اطلاقه واحترز بالاول فيهم منه الثاني وبالاختصاص باللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوها فان ذلك لا يسمى وضعا وان كان فيه تعيين شيء بازاء شيء واورد عليه بعدم انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية لعدم دلالتها على معانيها بانفسها واجيب بان عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه ان ذلك يتم فيما اذا كان الواضع متعددا وكان الواضع الثاني جاهلا بالوضع الاول او كان متحدا ولكن غير ملتفت الى الوضع الاول واما اذا كان ملتفتا مع الوحدة او عالما مع التعدد فلا يتم **والحق** في الجواب انه لا بد من معرفة المراد من الفهم والدلالة المأخوذين في التعريف اما الدلالة فهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر واما الفهم فله معنيان احدهما انتقال المعنى الى الذهن وان لم يتعين المراد وثانيهما انتقاله اليه مع تعيين المراد فان اريد من الفهم الاول فلا ايراد اذ المعاني يفهم منها بانفسها واما القرائن فيها معينة لا مفهمة وان اريد الثاني فالايراد بحاله والاول اولى لان الشرح مقدم على الجرح واما غير المشهور فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وقولهم ان للمجازات وضعا نوعيا ماخوذ من هذا فهذا التعريف شامل لها ايضا واعم من المعنى السابق وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين او في الاعم منهما فيكون استعماله في الاخص استعمالا للكلي في الفرد او في الاخص منهما الحق الاخير للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو ولا اصل لها القاعدة المقررة من لزوم الرجوع الى ما هو اغلب استعمالا وحمله على الحقيقة وحمل الاقل استعمالا على المجاز عند الشك ولا يثبت ان الغالب استعمالا هو الاخص وايضا كونه حقيقة في الاخص قطعي بعد نفي الحقيقة في الاعم فقط لا قلته استعمالا الا على سبيل الانفراد بان يراد اللفظ المشترك منفردا من دون ارادة احد الفردين ولو من الخارج ولا قائل بالمجازية في الاخص والحقيقة في الآخر بعد نفي اللفظ المشترك واذا ثبت الحقيقة في الاخص تعين ما ذكرنا ثبت المجازية في الآخر لان الحقيقة والمجاز اولى **المقام الثاني** في الوضع من جهة الواضع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في تعيين الواضع انه الخالق او المخلوق ولعراته عن الفائدة اسقطناه من البين الثاني في بيان اقسامه بالنسبة الى الواضع فنقول ان الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي الخاص والعام لان الواضع اما ان يكون واضع اللغة او غيره والثاني اما ان يكون الواضع شخصا معينا او جماعة معينا بان حصل الوضع من اتفاقهم على استعمال اللفظ في معنى واما ان يكون كل اهل اللسان او بطائفة دون طائفة اخرى كوضع الدابة لذي القوائم الاربع فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني بقسميه فهو الثاني والا فهو الثالث **المقام الثالث** في الوضع من جهة الموضوع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اقسامه بالنسبة الى الموضوع والثاني في تعيين الموضوع في الاوضاع النوعية اما الاول **فاعلم** ان الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان شخصا خاصا من الالفاظ كلفظ زيد فالوضع شخصي وان كان امرا عاما كهيئة فاعل فالوضع نوعي فالمراد من كون الموضوع شخصا ان يكون تحته افراد متفقة الحقايق فان لفظ زيد له افراد متصورة صادرة من اللافظين فهو نوع لافراده المتفقة الحقيقة والمراد من كون الموضوع نوعا ان يكون تحته انواع مختلفة الحقايق كهيئة فاعل فان لها مصاديق كثيرة كضارب وعالم وقاتل ونحوها من الالفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي والمشتقات والمركبات اسمية او فعلية اخبارية او انشائية والاسماء الداخلة عليها اللام واللاحقة بها التنوين والمجازات وضعها نوعي ثم ان الوضع النوعي اما ان يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة واما بان يجعله بان نفهم من التتبع في مثل الاوضاع ان الواضع راض باستعمال اللفظ في هذا المعنى ولا بعد ان يكون الوضع النوعي في غير المجازات مما ذكرناه آنفا من المشتقات وغيرها من قبيل الاول ووضع المجازات من قبيل الثاني وبذلك يظهر الفرق بين المقامين ويندفع ما توهم في المقام من ان وضع المشتقات نوعي وكذا المجازات وضعها نوعي فلم يكن استعمال المشتق حقيقة بخلاف استعمال المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما وذلك للفرق من ان الوضع في المشتقات جعلي من الواضع فيكون حقيقة بخلاف المجازات فتدبر واما **الثاني** فاختلفوا في ان الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي ام الاصولي بعنوان ان الموضوع نفس النوع المتصور او جزئياته المتصورة في ضمنه بمعنى ان يكون هذا النوع المتصور عنوانا لها لا نفس الموضوع فقيل بالاخير لانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون استعمال المشتق في معناه لا حقيقة ولا مجازا لان الافراد اذا لم يكن موضوعة فلا يكون نحو ضارب موضوعا واذا لم يكن موضوعا لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح ولا مجازا لانفاقهم على توقف المجاز على الوضع وفيه ان المجاز بلا وضع باطل وفيه اولا النقض بالاعلام الشخصية فان لفظ زيد الصادر من المتكلم الخاص استعماله في المسمى على هذا لا يكون حقيقة ولا مجازا لان الواضع لم يضع كل لفظ زيد يصدر عن اي شخص بل الرجل الخاص فالاستعمال الخاص ليس حقيقة ولا مجازا بل لو سلمنا في المشتقات ان الموضوع هو الجزئيات اعني ضارب وناصر قلنا ان كلا منها متعدد باعتبار صدوره من المتكلمين فما يكون موضوعا هو ما صدر عن الواضع والبواقي لا يكون حقيقة ولا مجازا على زعمنا الفاسد الا ان يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بان الموضوع هو كل فرد من افراد زيد وفي النوعية كل فرد من افراد المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلا من اي قائل صدر فيكون كل جزئي من الجزئيات موضوعا في المقامين فلا يرد النقض كما لا يرد انه على هذا لا فرق بين الاوضاع الشخصية والنوعية لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوما وملحوظا بالتفصيل من غير ملاحظة امر آخر بخلاف النوعي فان الموضوع فيه وان كان تلك الجزئيات لكنها ملحوظة اجمالا في ضمن امر عام لا تفصيلا لكن هذا مخالف لفهم العرف لانا نرى ان القائل بالي وضعت

الاستعمال فيه ثم لهم في تشخيص الواضع كلام اسقطناه لعراه عن الفائدة ثم الوضع باعتبار الواضع اما لغوي او عرفي عام او خاص وباعتبار الموضوع اما شخصي ان كان شخصا خاصا من اللفظ كزيد او نوعي ان كان امرا عاما كهيئة فاعل ونحوها مما يندرج تحته انواع مختلفة الحقيقة سواء استفيد ذلك من جعل الواضع او من التتبع الكاشف عن رضى الواضع ورخصته ومن هذا الباب وضع المجازات ثم الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي كما يقتضيه العرف ام العام الاصولي حذرا من عدم كون الاستعمال الخاص لا حقيقة ولا مجازا

منه

وجهان ثم اذا شك في كون الوضع نوعيا او شخصيا فالاصل هو الاول لقلة الحادث فيه وحدوا من اللغوية بل العربية ان كان الواضع بشرا ثم كل من الموضوع له والمدلول
اما عامان او خاصان ولا اشكال في وجود القسمين والاول علم والثاني خاص ولا ريب في عدم وجود ما او العكس فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده والمتاخرون على
وجوده في مثل الضمائر والحروف واسم الاشارة فيدعون ان وضعها عام والموضوع له خاص لانها عامان وهو الحق للتبادر والاصل فيه كونه وضعيا وكاشفا عن اللغة
والاصل عدم الالتفات الى الاشتهار واللزوم المجاز بلا حقيقة ولعدم انقسام الكلمة الى الثلاثة وعدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المعنى العام حقيقة مجازا ولتنصيص اهل اللغة بها
لفظا بمعنى لا يعني بان كان ينهض من اي قائل موضوع لاينه بل لا يتخيل ذلك اصلا او ثانيا الحمل لان الواضع اذا وضع هيئة الفاعل للذات صدر منه المبدأ فهذا الموضوع لكونه كليا لا وجه له اصلا الا في ضمن الافراد فيجعله موضوعا مستلزم لكون الافراد موضوعا قطعيا فساد مدرك هذا القول لكن لا دليل على بطلانه اصل قوله فيكون كل من الاحتمالين صالحا لان يكون موضوعا ولا دليل على تعيين احدهما ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع في انه نوعي او شخصي فالاصل يقتضي الحكم بالاول لان النوعي اقل تعددا وحادثا من الشخصي على ان الواضع اما الخالق ام الخلوق وعلى التقديرين يكون النوعي اولى من الشخصي لانه ان كان الاول لزم اللغوية لان الوضع الشخصي لا يفيد الا فائدة النوعي ويعد امكانها معا يكون اركاكا بالفعل لغوا وان كان الثاني فضا فالى اللغوية وبما فيه من العسر والعذر في وضع الاشخاص لكثرتها **المقام الرابع والخامس** في الوضع من جهة الموضوع له والملاحظة فكل واحد منهما قد يكون عاما وقد يكون خاصا فهذه صور اربعة العامان والخاصان والمختلفان ولا اشكال في وجود العامين والخاصين وفي عدم وجود ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له عاما وانما الاشكال في عكس ذلك فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده وهو الاظهر لوجوه الاول ان المتبادر من كلمة هو المسمى من وزان الحاضر هو الشخص الخارجي من الغائب المذكور لا المفهوم فثبت كون الموضوع له جزئيا ولما كون الوضع عاما فلانه مسلم عند الخصم من ان الوضع الخاص للجزئيات الغير المتناهية متعذر على الواضع او متعسر او لغو فان قلت ان هذا الدليل يدل على وجود القسم الرابع في العرف لا اللغة قلنا بضميمة اصالة عدم النقل يتم المطلوب فان قلت مرجع هذا الدليل الى اصالة عدم رفع المؤانسة بين اللفظ والمعنى اللغوي لا يجري هنا فيما نحن فيه لان القدماء على فريقين فمنهم يقول بان هو مثلا موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات ومنهم من يقول انه موضوع للمفهوم الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات الاعم على التقديرين لا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اصلا فلا يكون مؤانسة في البين حتى يقال الاصل عدم رفع تلك المؤانسة اذ المؤانسة انما يحصل من كثرة الاستعمال ولا استعمال هنا فلا يجري الاصل قلنا ان كان النقل المفروض تعيينيا يجري فيه اصالة عدم تعدد الوضع وان كان تعينيا ففيه اصالة عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي اذ لا شك ان بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطا يوجب عدم جواز الاستعمال في غيره الا مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وان لم يستعمل اللفظ فيه اصلا ولا شك ان حصول الوضع الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط والاصل عدم ارتفاعه فالاصل جار مطلقا فان قلت هذا التبادر اطلاقي ناش من كثرة الاستعمال في الخصوصيات قلنا الاصل ان يكون وضعيا ان قلت في غيره موجودة قطعا فلا معنى للتمسك باصالة الوضعية قلنا الاصل عدم الالتفات اليها ومجرد وجودها غير كاف **الثاني** انه لو ان كان لم يكن الضمائر واسماء الاشارة والمبهمات من المجازات بلا حقيقة لانها لا تستعمل في المفاهيم الكلية حتى عند القدماء والمجاز بلا حقيقة اما ممتنع او نادر والوقوع التام لا يحمل ما نحن فيه عليه اما على الاولين فواضح واما على الاخير فلان الظن يلحق الشكوك بالغالب لا النادر **الثالث** انه على قول القدماء عدم الفرق بين الحروف والاسماء وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف اذ الفرق بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف فان الموضوع له في الحرف المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصة لكان الحرف ايضا مستقلا كالاسم من غير فرق بينهما ولو كان الموضوع له هو الجزئيات الخاصة ثبت المطلوب وهو وجود القسم الرابع من اقسام الوضع فان قلت الفرق بينهما هو استقلال الاسم في اللفظ دون الحرف قلنا ان من الاسماء ما يكون على حرف من الحروف وما يكون على اكثر من حرف فان قلت ان ذلك يثبت كون الحرف كلا خاصة قلنا غرضنا اثبات الايجاب الجزئي مضافا الى انه لا قائل بالفصل بين الحروف وغيرها من المبهمات الاسمية قلت تقسيم الكلمة الى الثلاثة انما هو بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمال انه لا يتغير مع احد الوضعين في الكلام انما هو بالنسبة الى الوضع الاول والتقسيم الى الثلاثة فيه غير معلوم عليه لا يلزم ما ذكرت قلنا كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمال فاسد لان الخصم ايضا لا يقول بحصول الوضع الثانوي في الخصوصيات مضافا الى ان ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل **الرابع** ان قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الالفاظ في المفهوم الكلي ضرورة صحة استعمال اللفظ فيما وضع له مع ان استعمالها في الكلي مما يستنكره العرب بل هو من هذه ذلك كاشف عن عدم كون الكلي موضوعا له والا لصح الاستعمال فيه فان قلت اللفظ مستعمل في الكلي ويفهم الخصوصية من الخارج قلنا ان الخصم لم يسلم انه لم يستعمل في الكلي اعرف سابقا ان القدماء على فريقين ولا يقول احد منهما باستعمالها في الكلي مضافا الى ما مر من تبادر الخصوصيات وهذا الدليل يثبت الوضع فلا اقل من اثبات الاستعمال في الخصوصيات فان قلت لو كان تلك الالفاظ موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في الكلي بجهة علاقة الجزئي والكلي مع انه لا يصح كما عرفته قلنا نمنع الملازمة لان مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي حتى على مذهب من يقول في المجاز بكفاية نوع لانه يقول بكفايته بشرط عدم الاستنكار عرفا والشرط هنا مفقود **الخامس** تنصيص اهل اللغة بان نحو هذا حقيقة في الطرفين ومجاز في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمفروض انه على مذهب القدماء لم يستعمل اصلا في الكلي الموضوع له فلا يصدق عليه الحقيقة اصلا فالتنصيص بها غير لايتم الا اذا كان حقيقة في الخصوصيات التي استعمل اللفظ فيها انه لم يستعمل في غيرها حتى تكون حقيقة فيه فان قلت لو لم يكن وضعها اسماء الاشارة عاما والموضوع له كليا لزم كونها من باب مشترك المعنى ضرورة ان الخاص ليست بمتحد المعنى والمشترك المعنى منحصر باتفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول وهذا خارج عن الكل اما عن غير المشترك فظاهر واما عن المشترك فلفقد الاوضاع المتعددة التي هي شرط الاشتراك فاذا بطل كونها متحد المعنى لزم كون وضعها عاما والموضوع له خاصا ليتحد المعنى قلنا اولا ان الحصر غير مسلم لورود بحثنا وبين الخصم لان المراد من المعنى في قولهم متحد او متعدد اما مطلق المستعمل فيه او مطلق الموضوع له او الموضوع له المستعمل فيه فان كان الاول كان ما نحن فيه متعدد المعنى ولا يبطل خلاف في الاربعة بطل الحصر وان كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى وقد عدوها من متعدد المعنى وان كان الثالث لزم خروج ما نحن فيه من هذا لعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم وثانيا ان ذلك قسم خامس لكثرة المعنى والحصر في الاربعة ممنوع والتقسيم بالاربعة مبني على ما ذكره القدماء والمتاخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم محافظة على ما استقر

في مثل احقيقة في الطرفين ولا حقيقة الا بعد الاستعمال الا في الخصوصيات والخصم وجوه ضعيفة يظهر ضعفها بادنى تامل
شرح

الاشكل

ويكفي ان نفي
ملكت

اصل في وضع المشتق المشتق يطلق على ما اخذ من شيء اخر وان كان لما اخذ منه الالفاظ ويدخل فيه المصادر وعلى خصوص الاسماء المشتقة والكلام هنا في الاخير فاعلم ان وضع المشتق نوعي ومصدره من تعدد الاوضاع ولزوم اللغو والعبث والعدة والاحتياج وضعه قابل للقسمين من الاقسام الستة المتصورة وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص ثم انه يطلق ويراد به الماضي او الاستقبال او الحال او حال التلبس و

القدر المشترك بين الاول والثاني والثالث والثاني والثالث منه

عليه عادتهم واشاروا الى ما هو المختار عندهم في طي المطالب فان قلت لو كان متماثلا فاصح صاحب ... بكونه مشتركا معنويا قلنا اولا انه اراد ان هذا مثله في عموم آلة الملاحظة وثانيا انه اقتدى بالقدماء في التسمية كما اقتدى بهم في التقسيم بالاربعة مع قولهم بوجود القسم الخامس فان قلت لو كان الموضوع له خاصا لزم تصور الامور الغير المتناهية وهو محال قلنا ان اردت التصور التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي وان اردت الاجمالي فبطلانه ممنوع هذا ان قلنا بان الواضع هو البشر والا فلا اشكال من اصله فان قلت اهل اللغة صرحوا بان هذا للمفرد المذكر وانا للحاضر المتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء وهكذا وتلك الكلمات معان كلية قلنا كلامهم محمول على ارادة المصداق لا المفهوم الكلي ويؤيده ان الغرض الاصلي من معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لا المفهوم لان المفهوم لا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق **ضابطة** المشتق قد يطلق على ما اخذ من شيء اخر بان كان له ماخذ من الالفاظ ويدخل فيه كل الافعال والمشتقات بل المصادر فان لها ايضا مادة هي ض ر ب مثلا بالترتيب وهيئة هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال المشتقات ليس من ابنية المصادر لان المصدر ليس ماخوذا في المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى المصدري ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها ايضا بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحدة من تلك الهيئات وقد يطلق على خصوص الاسماء المشتقة ومحل الكلام هنا الاخير وفيه مقامات الاول في وضع المشتق والثاني في ان آلة الملاحظة فيها هي الموضوع لها المشتق ام لا والثالث في انه حقيقة في ما ذا ام لا اما الاول **فاعلم** ان وضع المشتقات نوعي كوضع سائر الهيئات غير المصادر حذرا من لزوم اوضاع لا تحصى مع ان الاصل عدمها مع لزوم اللغو والعبث او العذر في جعل الاوضاع شخصية بعد اتحاد مفاد الشخصي والنوعي وقلة الحادث في الاخير كما اشرنا سابقا واما الثاني **فاعلم** ان القائلين بوقوع الوضع العام والموضوع له الخاص في الالفاظ اختلفوا في ان وضع المشتقات من هذا الباب ام من باب الوضع العام والموضوع له العام اتفقوا على ان المراد بالخصوصيات هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهمات بل الخصوصيات الاضافية كضارب فان قلنا بان ما وضع له هيئة ضارب عام كان مفادها من اتصف بالمبدأ وان قلنا انه خاص كان مفادها من اتصف بالضرب ولكن من اتصف بالضرب ايضا كلي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما فهو جزئي اضافي بخلاف المشار اليه بهذا ثم ان كون الوضع عاما والموضوع له عاما في المشتقات يتصور على وجوه كون الطرفين كليا منطقيا كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ كليا اصوليا كان يضع كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ كون الاول كليا منطقيا والثاني اصوليا وعكسه ثم اذا كان الثاني عاما اصوليا فاما ان يراد به التوزيع او التعميم بمعنى اني وضعت ما كان على زنة فاعل او كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدأ اي مبدء كان ولازمه صدق ضارب مثلا على كل من اتصف بمبدء ما كالقتل والعلم وغيرهما فيصدق كل واحد من المشتقات على كل مصاديق المشتقات الاخر ام لا اي وضعت ذلك لكل من قام به المبدأ بنحو التوزيع والتقسيم فينقسم كل من هذين القسمين من الاول الى قسمين فيصير الاقسام ستة ولا ريب في بطلان القسمين اللذين ليس فيهما التوزيع فيبقى صور اربعة فنقول بان كلا منها صحيح لا باس به والمشتق قابل لكل منها وان الوضع على التقادير الاربعة عام كالموضوع له ونحن نقول في صحة كون الموضوع له كليا منطقيا سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام عاما اصوليا نمنع الصغرى اي كون الموضوع له في المشتقات كليا منطقيا ونسلم الكبرى على ذلك التقدير اي كون الوضع والموضوع له عامين وفي صورة كون الموضوع له عاما اصوليا فالصغرى اي كون وضع المشتقات من هذا الباب مسلمة واما الكبرى اعني كون الموضوع له عاما كالوضع ممنوع بل الوضع عام والموضوع له خاص اما الاول اعني منع كون الموضوع له في المشتق كليا منطقيا فلوجهين الاول تبادر المبدأ الخاص من هيئة ضارب عند الاطلاق فان المتبادر من الهيئة شخص متصف بمبدأ خاص من المادة يعلم ان هذا المبدأ الخاص الغير المعين المدلول عليه بالهيئة هو الضرب واما على ما يقول هذا القائل فلا بد ان يتبادر من الهيئة شخص متصف بالمبدأ الكلي ويفهم من المادة ان ذلك الكلي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدأ الكلي بمبدأ خاص معين في الخارج غير معين من الهيئة كما قلناه والحاصل انه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متصف بالمبدأ وعندنا شخص متصف بمبدء خاص ولكن يعلم تعيين هذا الخاص المعلوم من الهيئة اجمالا من المادة تفصيلا وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادة لا اجمالا ولا تفصيلا **الثاني** انه لو كان الموضوع له كليا منطقيا لجاز استعمال الهيئة فيه من غير استهجان مع انه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المستفاد من ضارب هيئة ومادة الشخص المتصف بمبدأ الضرب فهذا لغو وهجو واما الثاني اي منع كون الموضوع له عاما ان قلنا بانه العام الاصولي فلما مر من ان المراد بالخاص على فرض كون الموضوع له خاصا هو الخصوصيات الاضافية لا الحقيقية والخصوصيات الاضافية هنا انما هي افراد العام الاصولي الموضوع له بالفرض المتصورة اجمالا ولا ريب ان تصور افراد العام اجمالا لا يمكن الا بتصور الكلي المنطقي الجامع لتلك الافراد فاذا اراد الوضع لتلك الافراد فلا بد له من ملاحظة الكلي ليلاحظ تلك الافراد الموضوع لها اجمالا وليس هذا الا معنى الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لاحظ الكلي وجعله آلة لملاحظة الافراد ووضع اللفظ بازائها **والحق** ان وضع المشتق قابل للقسمين وهما كون الموضوع له عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص و

اما الثالث فاعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبس وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال او الحال والاستقبال وعلى التقادير المبدأ اما من الحاليات او الملكات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعمال المشتق في الماضي يتصور على وجوه اربعة اولها ان يقع على من ضرب في الامس ضارب يراد انه ضارب الان اي يراد به من ضرب بعلاقة ما كان وثانيها ان يراد به انه كان ضاربا في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ وثالثها ان يراد به انه ضارب في الامس بارادة الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الامس ورابعها ان يراد به هذا المعنى ايضا لكن يراد الزمان والربط من الخارج ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب بلا ارادة زمان وربط منه بل من الخارج واما المستقبل فيتصور فيه تلك الاربعة ايضا فذلك ثمانية واما الحال كان تقول زيد ضارب تريد به انه ضارب حالا

النظر

ثم المبدأ اما من الحاليات او الملكات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعماله في كل من الماضي والمستقبل يتصور على وجوه اربعة وفي الحال على
وجهين ومحل النزاع من تلك الاستعمالات غير محرر والاصل فيه التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والانفينا الحقيقة فيما عداه
باصالة عدم الاشتراك وثمرة النزاع تظهر في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فيختلف الحال بارادة المثمرة فعلا او ملكة او نوعا وكذا في مثل استعمال سؤر اكل الجيف في

ذكروا في استعمال المشتق منها انقضى عنه المبدأ اقوالا كثيرة وطالوا الكلام في نقضها وابرامها بما لا يسع

النطق فاما ان يراد منه الزمان من اللفظ ام الخارج ولقا حالة التلبس فهو ان يراد من لفظ المشتق مطلق المتلبس بالمبدأ من دون ارادة الربط والزمان من
اللفظ كالرابع في الماضي والمستقبل والثاني في الحال واما الفرد المشترك بين الماضي والحال فهو ان يراد من المشتق مطلق صدور المبدأ من الذات حالا
او ماضيا واما الفرد المشترك بين الحال والاستقبال فهو مطلق اتصاف الذات بالمبدأ حالا ام مستقبلا ثم الظاهر اتفاقهم على ان المبادي لا تقيد
حقيقة الا الحال المقابل للملكة والحرفة وان الهيئة يقيد اتصاف الذات بالمبدأ حالا في الاول وملكة في الثاني وان حرفة في الثالث فيستعمل المبدأ في
الحال او الملكة او الحرفة ثم انه قد يتوهم ان كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتفاقي وان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي والاستقبال كذلك وفي
القسم الثاني من الاستقبال اتفاقي ايضا كونه مجازا وان النزاع انما هو في القسم الثاني من الماضي ومن قال المشتق حقيقة في حال النطق فقط وقد يتوهم ان القسم
الثاني والرابع من الماضي الذي هو حال التلبس محل النزاع واما القسم الثالث من الماضي والمستقبل فمسكوت عنه في كلماتهم وقد يتوهم ان المشتق حقيقة في
القسم الثاني من الاستقبال ايضا ثم ان القسم الاول من الماضي لا ريب في كون الاسناد فيه مجازا اتفاقا لانه اسناد الى غير من هو له واما مجازية لفظ المشتق
فعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فان اريد الزمان من اللفظ فهو مجاز وان اريد من الخارج فان اشترط فيه حال التلبس مطابقة صدق النسبة
الحكمية مع زمانه لا اتصاف بالمبدأ فمجاز ايضا وان كان المراد من المشتق هو مطلق المتصف بالمبدأ بحيث يكفي فيه مطلق ارادة مطلق التلبس بالمبدأ وان لم يكن
فيه هذا الشرط فحقيقة وعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال النطق فقط فان اريد الزمان من الخارج فمجاز وان اريد من اللفظ فحقيقة على عكس
كون المشتق حقيقة في الفرد المشترك بين الماضي والحال فظهر من تضاعيف ما ذكرنا انه ليس مورد يعلم فيه تفصيلا بكون المشتق حقيقة فيه بالاتفاق من
كل تلك الموارد المذكورة وكذا لا مورد يعلم فيه تفصيلا بمجازية لفظ المشتق اتفاقا وكذا محل الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف في الجملة بكون القسم الثاني
من الماضي محل النزاع عند الكل فالاحسن التكلم في كل من تلك الموارد وتميز الحق من الباطل ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروه تحتها البول
وتفصيله ان اطلاق المثمرة على الشجرة يتصور على وجوه ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل وارادة انها مثمرة بالملكة وارادة انها مثمرة
بالنوع فان كان المراد من اللفظ الاول فان قلنا بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي
او الفرد المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد طلوع الثمرة وان لم تكن موجودة بالفعل وهكذا فقس ان جعل المراد من اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق
حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود ملكة الثمرة وان لم توجد فيها بالفعل ما لم ينتف الملكة بيبس الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان
الكراهة بعد وجود الثمرة الى زمان وجود الشجرة قائمة رطبة او يابسة وهكذا فقس ان جعل المراد من المثمرة الثالث فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة
قائمة وان لم تثمر ابدا سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة وغيرهما ان جعلنا المشتق حقيقة في حال التلبس ان جعلناه حقيقة في حال التلبس وان جعلناه
حقيقة في الماضي خاصة او ايضا فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة وصدق الشجرة عليه وهكذا يوجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سؤر آكل الجيف
فان آكل الجيفة قد يكون حالا وقد يكون ملكة وقد يكون نوعيا فقس حاله على حال الثمرة السابقة وهكذا ثم ان الاقوال في المسئلة كثيرة اشار منها المعتبر
وهما كون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما سواهما من التفاصيل المتأخرين منها انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ
مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما سواهما من التفاصيل المتأخرين منها انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ اذا كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار
مجاز في غير ذلك كالضرب والقائل اراد من كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ في القسم الاول انه يقال لمن هو مشغول بالتكلم انه متكلم وان كان بعض الكلام
منقضيا وليس مراده ان المتكلم في الامس يقال له حقيقة انه متكلم اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين السيالة وغيرها ولم يصح تعليله ولم يطابق مطلوبه فليتأمل
ومنها انه حقيقة في المنقضي عنه المبدأ اذا كان من الثبوتيات كالمؤمن والكافر الذين يصدق عليهما هذان اللفظان حال النوم ايضا دون ما اذا كان من
الحدوثيات كالضرب والتكلم والاخبار وظهر من ذلك ان الحدوث اعم من السيالة فان السيالة لا تطلق الا على ما تركب من افعال كالتكلم حيث لو اراد
الشخص الاتيان بالفعل الاخر انتفى الاول كالاخبار بخلاف الحدوثي فانه قد يكون فعلا واحدا غير قار ايضا كضربة واحدة ومنها التفصيل بين ما طرأ على
المحل ضد وجودي فليس بحقيقة وبين ما لم يطرأ فحقيقة ومنها التفصيل بين كون المشتق محكوما عليه فحقيقة او محكوما به فمجاز فيما انقضى عنه المبدأ ثم
الاصل في المسئلة التوقف لقاعدة التوظيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والاحكمنا باختصاص الحقيقة به ونفينا الحقيقة في غيره باصالة
عدم الاشتراك كما ان الظاهر ان اطلاق المشتق وارادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضاربا حال النطق حقيقة عند الكل اما من جهة كونه حقيقة
في حال النطق فقط او في حال التلبس او في الفرد المشترك بين الماضي والحال والحاصل ان كون هذا في الجملة حقيقة اتفاقي ظاهر واضح عند الشك في
كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا بطريق هو محل النزاع يصير بعد الوضع مشكوكا فينفى بالاصل **واما تحقيق الحق فاعلم** انه يمكن ان يقال
المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين احدهما عدم صحة سلب ضارب عن الضارب في الحال وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدأ فيصح ان يقال لمن ضرب
امس انه ليس بضارب وكذا المستقبل فمن تركب عدم صحة السلب وصحة السلب ثبت انه حقيقة خاصة في ذلك وثانيهما تبادر الحال من قولنا زيد ضارب
او قائم او جالس وفيهما نظر اما الاول فلان الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق بل هو لم يستعمل الا في المتلبس بالضرب فاندرج ذلك
في افراد التلبس وصحة السلب انما هو لاجل انفهام الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي لا لاجل فهمها من المشتق والشاهد على فهم الحالية من الجملة الا
انك لو وضعت جامدا موضع المشتق فهم الحالية ايضا كقولك هذا خمر واما الثاني فلما ذكر من ان تبادر الحالية ليس من نفس المشتق بل من الجملة ويمكن ان
يقال بكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه الاول عدم التنافر في مثل قولنا زيد قائم امس ومع صدق القتل قبل ذلك الثاني عدم صحة السلب فلا يصح ان يقال
ان زيدا ليس قاتل عمرو **الثالث** ان المشتق استعمل في الماضي وحال التلبس واللفظ المستعمل في معنيين ان لم يوجد بينهما مناسبة فاللفظ مشترك لفظي لانهما

والحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وعدم صحة السلب واتفاق النحاة على افتراق الاسم من الفعل بان الاول لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الثاني وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كذا وبمعنى المستقبل كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي في بيان الحقيقة فيما عدا ما ذكر بالاصل حذرا من الاشتراك وعملا بالتبادر والعرف ثم المستفاد من هيئة المشتق ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكك وهكذا لكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما مر من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمبدء المادي ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم ونحو مشترك بين الاثنين او الثلثة كما في القاري فانه يراد منه الحال والملكة والحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب فلابد من ملاحظة الموارد ثم كلها حاليات لكن بعضها نقلت حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صار

وان وجد ما علم بعدم ملاحظة المناسبة فكك وان شك في ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للاصل فالحق بما علم فيه عدم الملاحظة وان علم بالملاحظة حكم بالمجازية فنقول ههنا ان المناسبة موجودة ومن الظاهر ان مستعمل المشتق في الماضي ابعد ما علم من ان يكون بطريق خصوصية الماضي والقدر المشترك بينه وبين الحال فان الغرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة الرابع ان النحاة قالوا ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حكمه كذا والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي فيظن من ظواهر كلامهم الحقيقة في الماضي الخامس انه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزم مجازية بل الحقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيالة لانهم يطلقون المتكلم على المشغول بالكلام وان كان متنفسا او ساكتا قليلا او وان لم يكن ساكتا ولا متنفسا ولا ريب ان اطلاق المتكلم عليه بالنسبة الى الكلمات المتقدمة اطلاق على الماضي ولا يمكن الاطلاق الحقيقي بالحال الا هنا اذ الكلمة بمجرد وجودها ينتفي فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال فلو لم يكن في الماضي حقيقة لزم المجاز بل الحقيقة لعدم استعمالها الا في الماضي ولابد ان يكون حقيقة في الماضي ويثبت الامر في غير المصادر السيالة بعدم القول بالفصل اذ ذلك التفصيل انما نشأ من المتأخرين والا فالمتقدمون مطبقون على عدم الفصل السادس انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة والحال انه يصدق عليه حقيقة فكذا يثبت الامر في الباقي بعدم القول بالفصل السابع انه لو كان مجازا في الماضي لزم عدم جواز الاستدلال باية السرقة والزنا اذ الظاهر ان المراد القطع والجلد بعد السرقة والزنا ولا معنى لاجراء الاستصحاب هنا والجواب عن تلك الادلة يتوقف على بيان المختار مع دليله فاعلم ان الحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك لتبادر ذلك من لفظ الضارب المسموع من وراء الجدار كما في العالم والقائم والنائم وغيرها اذا سمعت مفردة معراة عن القرائن ولعدم صحة السلب عن التلبس بالمبدء في الماضي بطريق يكون من افراد التلبس فلا يصح ان يقال لمن ضرب امس انه لم يكن ضاربا وكذا المستقبل فلا يصح ان يقال لمن يضرب غدا انه لا يصير ضاربا ولاتفاق النحاة على افتراق الاسم من الفعل بان الاسم لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الفعل وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا وبمعنى الماضي كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي اذا ظهر ذلك قلنا انه بعد ما ثبت كون المشتق حقيقة في حال التلبس بالتبادر فتبادر الغير بالنسبة الى الماضي باصالة عدم الاشتراك فبعد ثبوت الحقيقة في حال التلبس علمنا المجاز لا بطلان تلك الادلة السبعة المذكورة الحاكمة بالحقيقة في الماضي مضافا في الاول الى وجود التنافر ولكن لا يظهر كثيرا الا انه ولذلك لو اثبت بلفظ امس المعين للزمان المستفاد من الاسم كقولك زيد ضارب عمرو امس لحصل التنافر ظاهرا بينا سلمنا عدم وجود التنافر ولكنه لعله لاجل كون المجاز مانوسا فان دلالة عدم التنافر على الحقيقة اغلبي لا افادته بوجده في المجازات لحصول الانس فاذن يحصل التعارض بين التبادر الذي هو قطعي للقطع بعدم وجود القرينة وبين عدم التنافر الذي هو ظني فيقدم الاول وفي الثاني الى انه يفهم من قولك زيد قاتل عمرو الماضي لاجل القرينة فلا يصح السلب لذلك كقولك زيد ليس باسد بل هو اسد بخلاف عدم صحة السلب الذي قلناه فان كان ويكون عين السلب وليس قرينة خارجة عن اداة السلب كما هنا وفي الثالث الى وجود الملاحظة ولكنه خفية لكون المجاز مرسلا وظهور الملاحظة جلية انما هو في الاستعارة التي يكون فيها علاقة المشابهة ولذلك تامل فيما يخبر فيه في الملاحظة والعدم سلمنا عدم العلم بالملاحظة غاية الامر الشك فيها والاصل عدم الاشتراك واصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند العقلاء وفي الرابع الى ان ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى الذي هو قدر مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي مسلم الا ان حمل المطلق على الفرد الشايع الظاهر انما هو لكونه قدرا متيقنا وذلك لا يتصور هنا للدوران الامر بين المتباينين اذ بعد احتمال ارادة الفرد الغير الظاهر اي ارادة الكلي في ضمنه لا يحصل التيقن في الفرد الظاهر سلمنا لكنه لا يعارض النص المذكور انفا وفي الخامس الى ان هيئة المتكلم انما تدل على كون الذات متلبسا بالتكلم ومعنى التكلم البدء بايجاد الكلام حتى لا يصح ان يقال لمن تنفس في البين انه متكلم ولا الاشتغال به اشتغالا حقيقيا حتى لا يصح ان يقال متكلم لمن سكت قليلا اكثر من التنفس في البين بل هو الاشتغال بالكلام اشتغالا عرفيا فيصح ان يقال المتكلم المتنفس بل الشارب في البين فالتلبس انما هو بحسبه وليس ههنا مجاز بل حقيقة بل حقيقة لارادة حال التلبس في السادس الى ان المؤمن من له الايمان وهو موجود حال النوم ايضا في خزانة الاعتقاد وفي السابع الى انه فهم المعنى هنا للقرينة وهي ظهور ان القطع دائما او غالبا يكون بعد السرقة وكذا الجلد بعد الزنا وتفصيل انا نقول ان المفرد من المشتق لا يتبادر منه الا حال التلبس وهو معنى الحقيقي ابدا ولكن اذا وقع في ضمن التركيب فقد يستفاد من التركيب حال النطق كما في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية والشاهد على فهم الحالية من التركيب الحالية نعم وان وضعت موضع المشتق جامدا وقد يستفاد مطلق الاتصاف بالمبدء كقولك اكرم العالم واهن الجاهل وهذا يكون غالبا في الصفات التي لها دوام وثبات وقد يستفاد من الهيئة التركيبية المضي وهذا يكون غالبا في الصفات الغير الثابتة الغير الدائمة كالضرب والسرقة والزنا والاباء من الاجرة وذلك لا ينافي كون المشتق حقيقة فيما ذكرنا ثم ان التمسك بعدم القول بالفصل في الثلثة الاخيرة من الادلة فاسد ثم ان الكلام الى هنا انما كان في افادة هيئة المشتق بالنسبة الى زمان الماضي والحال والاستقبال واما الكلام في المشتق من حيث افادته الحال احيانا ام الملكة او الحرفة فتفصيله ان المستفاد من الهيئة ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكك وهكذا ولكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمادة ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم والاجتهاد والصرف والنحو كلها حاليات لا ملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال كالخياط والنجار ونحوهما بحيث لو استعملت في الحال لكانت مجازات وفي بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين او الثلثة كما في لفظ القاري فانه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي اي منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب هكذا لابد من ملاحظة الموارد ضابطة اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ام للامور الخارجية كذلك ام لنفس المعنى لا بشرط شيء من الامرين ام الالفاظ التي لا مصداق لها في الخارج كالمعدوم ولا شيء موضوعة للامور الذهنية بالوصف المذكور وما سواها للخارجية كذلك على اقوال

اصل في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية او الخارجية

الاصح وضع الالفاظ للمعاني اللابشرط لا المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ولا للامور الخارجية كك ولا التفصيل بين ما لا مصداق له كالمعدوم وغيره وذلك للتبادر والاستقراء والاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ولذا يصح السلب بعد تبين الخطاء ولم يحكم بامتثال المامور مضافا في الاحتمال الثالث الى النقض بمثل المعدوم وتظهر الثمرة في التخطئة والتصويب وفي حصول الامتثال في الاتيان بالمعتقد نتائج

وتظهر

اصـــل في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية لا المعلومة الاصح وضع اللفظ للامر النفس الامري لا المعلوم للتبادر والاستقراء وعدم تبادر العقل والزوم
كون مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل والنسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه والثمرة تظهر في لزوم الفحص في الشبهة المحصورة **اصل في تعارض العرف**
واللغة اذا تعارض العرف واللغة ولم يكن للشارع اصطلاح خاص ولا قرينة على المراد وجهل تاريخ صدور الخطاب ففي تقديم اللغة لاصالة تاخر العرف او العرف كما هو المشهور للاستقراء
او التوقف وجوه والاوجه تقديم اللغة لان مرجع التعارض للاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع ثم لو قال اللغوي في اللغة كذا وفي العرف كذا احتمل تقديم العرف **تنويه**
لمن تعارض العرف

وتظهر الثمرة فيما لو قال اكرم زيدا فاعتقد المخاطب عمرا وانه زيد فاكرمه فعلى الاول هو ممتثل بخلاف ما عدا وفي التخطئة والتصويب في الموضوع الصرف كالصلوة
الى الجهات الاربع فالتخطئة على مذهب القايل بالوضع للامور الخارجية والتصويب على مذهب القايل بالوضع للامور الذهنية والحق في المسئلة
هو القول الثالث لوجهين احدهما ان المتبادر منها نفس المعنى لا بشرط بل التقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد لا بحصوله في الخارج
وثانيهما الاستقراء فانا لما تفحصنا وجدنا الواضعين من حيث الوضع لا يعتبرون الا النفس الامرية ولو شئت فاختبر نفسك في تسميته ولدك زيدا فلعلك لا تشك
وهو في الوضع اللغة بالغالب فان قلت لو لم تكن موضوعة للامور الذهنية لما تغير الاسم فيما لو رأينا شبحا من بعيد فاعتقدنا انه زيد ثم ظهر انه عمرو فقسمه
اولا بزيد ثم بعمرو وليس ذلك الا لتغير الاعتقاد والامر الذهني فالالفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات قلنا اولا ان هذا لا ينافي كون الالفاظ
موضوعة للمعنى النفس الامري لان تسمية المعاني النفس الامرية بتلك الالفاظ والتعبير عنها بها انما هو باعتقاد المتكلم اذ لا سبيل الى الواقع في التعبير
الا بطابقة الاعتقاد فهذا الاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر وثانيا نقول ان مذهب الخصم اما ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الامر او مطلقا فان قال بالاول فالدليل مقلوب عليه اذ لو كان كذلك لما تغير الاسم وان قال بالثاني ففيه انه
خلاف المتبادر وانه لو كان كذلك لما صح سلب زيد عن عمرو المعتقد ولا انه زيد في المثال المذكور مع انه خلاف البداهة ولكان العبد المامور باعطاء زيد
درهما ممتثلا في المثال المذكور لو اعطى الدرهم عمرا المعتقد ولا انه زيد حتى بعد ظهور انه عمرو وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للامور الخارجية
فاولا بانه خلاف المتبادر وثانيا بالنقض بالفاظ لا مصاديق لها في الخارج كالعنقاء واما بطلان مذهب المفصل فللتبادر والاستقراء المذكور بل هو
يجري جوابا عن الوضع للامور الذهنية والخارجية **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس الامرية ام المعلومة وتحقيق
الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** ان النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال لان من يقول هنا بوضع الالفاظ للامور
المعلومة يقول انه لو امر باعطاء درهم للعالم النحوي من الجماعة المعهودة لم يجب على العبد الا اعطاء الا بعد علمه بالشخص المعين العالم النحوي ولا يجب عليه الفحص
عنه اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من علمت انه نحوي اما من يقول بالوضع للامر النفس الامري فيقول في المثال بوجوب الفحص عن العالم النحوي من
باب المقدمة اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع عالما نحويا علمت به ام لم تعلم فيجب تحصيل العلم من باب المقدمة فيمكن ان قال في المسئلة
السابقة بالوضع للامر الذهني ان يقول هنا بالوضع للامر المعلوم او بالوضع للامر النفس الامري المقابل المعلوم فان قال بالاول لم يلزمه الفحص وان قال
بالثاني لزمه وكذا من يقول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يمكنه هنا القول بوضع الالفاظ للمعلومات فلا الفحص عليه والقول بوضعها للامور النفس
الامرية فلا يلزم الفحص فالنسبة بين كل من الذهني والمعلوم عموم من وجه وكذا بين الخارجي والنفس الامري بحسب القول **الثاني** تظهر
ثمرة النزاع في لزوم الفحص وعدمه في المثال المذكور ومثله ايضا وفي الشبهة المحصورة فان الامر بالاجتناب عن الحرام مثلا فان قلنا فيه بان الحرام موضوع
للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري ومنصرف الى المعلوم بالتفصيل فكذلك وان قلنا بانه
موضوع للامر النفس الامري وليس منصرفا الى المعلوم بالتفصيل لزم الاجتناب من الجميع من باب المقدمة ولعل التخطئة والتصويب من ثمرات هذه
المسئلة فتامل **الثالث** الحق وضع الالفاظ للامور النفس الامرية للتبادر والاستقراء المتقدم وايضا لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما
كان العبد المامور باكرام زيد مستحقا للذم بترك اكرامه اذا لم يكن بشخصه معلوما عنده وامكن تعيينه بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وايضا يلزم
كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه فان قلت الالفاظ وان كانت موضوعة للامر النفس
الامري لكنها في مقام التكاليف محمولة على المعلومة حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق ثم لانه بعد الفحص لا يرتفع الاشتباه فلا كلام واما ان استمر الاشتباه
كان الامر دائرا بين امور غير محصورة فلا كلام ايضا لعدم لزوم الاجتناب او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في تعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع
المحتملات او ترك جميع المحتملات اذا كان الامر دائرا بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وان كان دائرا بين الواجب والحرام فان كان احدهما مسبوقا
باليقين فيستصحب وان لم يكن كذلك يرجع الى المرجحات فان وجدت والا فالحكم بالتخيير مع القرعة كما سيجيء انشاء الله مفصلا **ضابطة** اختلفوا فيما اذا
تعارض العرف واللغة على اقوال وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان العرف اما مستحدث متاخر بالقطع عن
زمن صدور الخطاب عن الشارع واما مقدم عليه بالقطع بان كانت اللغة مهجورة قبل ذلك بالقطع واما لا نقطع بتاخر العرف عن زمن صدور الخطاب
سواء علم المقارنة ام شك فيها وكذا لا نقطع بهجر اللغة قبله ولا اشكال في الصورة الاولى في تقديم اللغة وتقديم العرف في الثانية والكلام انما هو في الثالثة
وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من لفظ الكتاب والسنة فيجب على من اراد ذلك الفحص عن القرائن فان وجدت القرينة على المراد فهو والا فان كان
للشارع في هذا اللفظ اصطلاح خاص حمل اللفظ عليه والا فان علم عرف زمان الشارع حمل عليه وان لم يوجد شيء من ذلك فلا يخلو من امور خمسة اما ان يكون
معنى عرف زمان ذلك الشخص معلوما واللغة مجهولة لعلمنا بمقتضى العرف لاصالة الاتحاد وعدم النقل وهذه الصورة ليست محلا للنزاع لانه لا معارضة
معارضة باصالة تاخر الحادث لانا نقول انها لا تصلح للمعارضة اذ تلك الصورة لا تخلو عن صور اربع لانا اما ان نعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة
مع الشك في معنى المستعمل فيه او نعلم عدم الاستعمال اللفظ فيه لكن مع القطع بعده وبحدوث ذلك المعنى ايضا في ذلك الزمان او يشك في استعمال ذلك اللفظ في
في ذلك الزمان ووجوده بمعنى عدم ولكن لا نعلم ان ذلك اللفظ اهجر او يشك في الاستعمال في اللغة مع الشك في وجود المعنى ايضا فاما الصورة الاولى
فالرجحان فيها لاصالة عدم النقل لا لاصالة تاخر الحادث بوجهين الاول انه مستلزم لتحقق الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة ايضا كما هو المفروض
بخلاف اصالة عدم النقل **الثاني** انه باتفاق مني ومنك ثبت في اللغة حادث فنحن متفقون بتقدم حادث لكن الشك في انه هل هو ذلك المعنى العرفي

اصل في تعارض عرف السائل والمسؤول اذا تعارض عرفا السائل والمسؤول ففي تقديم عرف السائل او المسؤول او بلد السؤال مطلقا او ان وافق عرف السائل او المسؤول او ان وافق عرف احدهما او التوقف وغير ذلك وجوه والحق ان صور المسئلة كثيرة لان كلا من السائل والمسؤول اما عالم باصطلاح الاخر او جاهل به فهما اما عالمان او جاهلان او مختلفان ثم المسؤول العالم باصطلاح السائل اما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه او يشك او لا يلتفت الى غير ذلك من المرجح في الكل بناء العرف وحكم القوة العاقلة كما لو كان المسؤول جاهلا باصطلاح السائل فانه لا يتصور عقلا حمل كلامه على اصطلاحه تنايج الاقسام

ام غيره فكما ان الاصل عدم تقدم حدوث ذلك المعنى الاخر فكذلك الاصل عدم تقدم ذلك الغير فاصالة تاخر الحادث التي مرجعها الى اصالة عدم تقدم الحادث معارضة بمثلها فيكون اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض واما الصورة الثانية فلا يجري فيها شيء من الاصلين بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي والوجه ظاهر واما الثالثة فيعمل فيها ايضا بالعرف لاصالة عدم تعدد الحادث واما الرابعة فلا شك فيها في تقديم العرف لاصالة تاخر الحادث واما ان يكون عكس ذلك اي يكون مبدأ عرف زمان اللغة معلوما وعرف زمان ذلك الشخص مجهولا فيحكم فيها بالمعنى اللغوي لاصالة عدم حصول النقل الى معنى اخر واما ان لا يكون شيء منهما معلوما فيحكم بالتوقف والرجوع الى الاصول الفقاهية لعلمه واما ان يكون كلاهما معلومين مع العلم باتحادهما فلا يتصور فيه النزاع واما ان يكون كلاهما معلومين متخالفين فيحمل كلام الشرع على اللغة ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب او يحمل كلامه على العرف فذلك محل الاشكال والنزاع والاقوال فقيل بتقديم اللغة لاصالة تاخر العرف وقيل بالتوقف وقيل بتقديم العرف واجيب عن اصالة تاخر العرف بان الاصل انما يفيد الظن المعتبر اذا لم يكن الشهرة على خلافه وههنا المشهور تقديم العرف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اكثر خطابات الشرع مطابق للعرف فيحمل المشكوك على الغالب الثاني الشهرة الثالث بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان فان التخالف يحتاج الى زمان طويل واجيب عن الاول بانه ان اريد من الاستقراء الاستقراء في الالفاظ المختلفة معانيها العرفية مع اللغوية مع وجدان عرف الشارع على طبق عرف المتاخر فهو ممنوع لانه ليس لاصول متعددة معلومة وان اريد به الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها لغة وعرفا فلا ينفع في شيء وعن الثاني بان الشهرة حجة اذا لم يعلم مستندها ولا فساد مستندها وههنا يعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفت مع ان الشهرة المفيدة للظن حجيتها في المسائل الاصولية ممنوعة وعن الثالث بانا نشاهد تغير العرف يوما فيوما مع ان ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة واما التوقف فحجته تعارض الادلة من الطرفين اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو الاول للاصل المذكور ولان مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة الواصلة الينا من متون اللغة انما هو بعد زمن الشرع او اواسط زمن الشرع كزمن الائمة ع او بعده بقليل على هذا نقول اولا ان المعظم الاصل من تدوينهم الكتب اللغوية معرفة الفاظ الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل هذه الكتب انما بينوا ما كان متعارفا في زمن الشارع ومتداولا في محاوراته عرفه فيجب تقديم اللغة وثانيا انا نعلم ان ديدن اللغويين انهم انما نقلوا وذكروا الفاظا كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة في الزمن السابق على زمنهم المهجورة في عرفهم كيف زمن النبي ص من اوايل العرب ولا نقلوا ايضا عن العرف المتاخر عن عرفهم لانه لا يتصور واذا تبين ذلك ظهر ان التعارض بين العرفين انما هو في العرف المتاخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع الذي يسمونه لغة فحمل كلام الشارع على العرف الاقرب الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد ولازمه تقديم اللغة وقد ظهر مما ذكر المقامات الاخر وهي ثمرة المسئلة وبيان الحق من الاقوال **ضابطة** اختلفوا في تعارض عرف السائل والمسؤول فقيل بتقديم عرف السائل وقيل بتقديم عرف المسؤول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف احدهما وقيل باقوال اخر والتحقيق ان ههنا صورا لان كلا من السائل والمسؤول اما ان يكون عالما باصطلاح الاخر او جاهلا فهما اما جاهلان او عالمان او مختلفان وصورتان من تلك الاربعة وهما صورتا علم المسؤول باصطلاح السائل سواء علم هو باصطلاح المسؤول ام لا كل منهما اربع صور لان المسؤول اذا علم باصطلاح الاخر فاما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه به او يشك فيه او لا يلتفت اصلا فهذه ثمانية مع الاثنين الباقيين عشرة فهذه العشرة مع ملاحظة بلد المسؤول او بلد السائل او بلد غيرهما تبلغ ثلثين والثلثون مع ملاحظة كون مدلول اللفظ الصادر من المعصوم من المقادير والموازين او غيرهما يصير ستين اما الحكم في صورة كون المسؤول جاهلا سواء كان السائل عالما ام جاهلا كان السؤال في بلد السائل او المسؤول او غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين او غيرهما فهو تقديم عرف المسؤول في كل تلك الصور الاثنا عشر لان حمل لفظ المتكلم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول فلا يتصور ارادته فلا يمكن الحمل عليه بقي ههنا صورة وهي ان يكون السؤال في بلد غيرهما مع كون المسؤول عالما به فسواء علم المسؤول علم السائل باصطلاحه او عدمه او كان شاكا او غير ملتفت وسواء اعتقد المسؤول علم السائل بعرف هذا البلد او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت فهذه الصور ستة عشر سيجيء حكمها انشاء الله اما اذا كانا عالمين وكان السؤال في بلد المسؤول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازين فان كان المسؤول معتقدا بعلم السائل باصطلاحه او غير ملتفت بعلمه به قدم عرف المسؤول لبناء العرف عليه فان قلت فكيف يحمل رواية الف ومائتي رطل على العراقي حيث سئل المعصوم ع عن الكر والسائل عراقي قلنا ان ذلك لدليل خارجي وهو ان المعصوم سئل عن الكر في مكة فاجاب بستمائة رطل وذلك محمول على الرطل المكي الذي هو ضعف العراقي اذ لا يمكن حمله على المدني والعراقي فيجب حمله على المكي فيصير الفا ومائتي رطل عراقي فذلك قرينة الحمل في الرواية الاولى على العراقي ولولا ذلك لوجب حمله على المدني وان كان معتقدا بجهله به قدم عرف السائل لما مر ولاستلزام الحمل على غيره اي على عرف المسؤول الاغراء بالجهل ولغوية كلام المسؤول وان كان شاكا فلو كانت شكه بدويا يزول بملاحظة كون اغلب الواردين في البلد عالمين باصطلاح اهله قدم عرف المسؤول والا فالتوقف لان بناء العرف في تعيين الموازين والمقادير تقييدها فاذا وجد في كلامهم غير معين فلا بد من التوقف ثم مع هذا الفرض لو وقع السؤال في بلد السائل قدم عرفه مطلقا سواء اعتقد المسؤول علمه باصطلاحه او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت الى علم السائل وجهله لبناء العرف ومعلومية لو وقع السؤال في بلد غيرهما فالمسؤول اما ان يكون عالما بعرف ذلك البلد او جاهلا به فان كان عالما فاما ان يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت وعلى التقادير الاربعة اما ان يعتقد بعلم السائل باصطلاحه او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت فالاقسام ستة عشر فان كان المسؤول معتقدا بعلم السائل بعرف البلد حمل على عرف البلد مطلقا وكذا لو كان غير ملتفت فعلم حال الثمانية من ستة عشر وان كان شاكا في علمه وجهله به فالتوقف مطلقا

في تعارض عرف السائل والمسؤول

ثم ٤٠

اصل في الفاظ الموازين والمقادير اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد يسيرا انما هو من باب المجاز للتبادر وصحة السلب ولزوم التسلسل لولا التسامح في الشرعيات وان حصل التسامح في العرفيات في الامور الحقيرة وذلك ما الاحتياط او الاصول اللفظية

اصل في الحقيقة الشرعية تطلق المتشرعة على كل من تدين بدين الاسلام ولو عاميا والحقيقة الشرعية على كل لفظ استعمله الشارع في المعنى الشرعي بطريق الحقيقة تعيينيا ام تعينيا والشارع على جاعل احكام الشرع ومخترعها وهو الله سبحانه لا غير نعم الشارع بمعنى المبين يمكن اطلاقه على النبي واما التفويض الوارد في الاخبار فمن باب الاذن في بيان الاحكام على طبق المصالح لا جعل الحكم كما هو ليتم الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها قد استعملت في المعنى الشرعي في لسان الشرع ولو بمجاز الا انها باقية على معانيها اللغوية والزوائد شروط وقيود ثبتت من الخارج كما حكي عن القاضي تابعه

في اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد يسيرا

اي في كل الاربعة وان اعتقد بجهله به فان اعتقد بجهله باصطلاحهم قدم عرف السائل والا فالتوقف مطلقا اي في جميع الثلاثة الباقية وان كان المسؤول جاهلا بعرف ذلك البلد فان اعتقد جهل السائل باصطلاحه حكم على عرف بلد السائل مع فقد المرجحات الخارجية والا فالتوقف في الثلاثة الباقية هذا كله اذا كانا عالمين باصطلاح كل منهما واما لو كان المسؤول عارفا بعرف السائل والسائل جاهلا باصطلاح المسؤول فهذا ايضا ينقسم الى تلك الاقسام وحكمها حكمها بعينها واما الصور الستة عشر التي بقيت في صورة كون المسؤول جاهلا بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسؤول بعرفه فحكمها حكم الستة عشر السابقة بلا تفاوت الا في شاذ من الاقسام فمجموع الاقسام المبين حكمها اربعة وثمانون هذا كله اذا كان مدلول اللفظ الصادر عن الامام ع من المقادير والموازين والمساحات وان كان غيرها من الاقسام فالاقسام ايضا بعدد الاقسام السابقة والاحكام ايضا كما سبق لكن الصور المحمولة على التوقف هنا اكثر كما اذا علم كل منهما بعرف الاخر وكان السؤال في بلد غيرهما مع كونهما عالمين بعرفه مع كون المسؤول عالما بعلم السائل بعرفه ويعرف ذلك البلد فالحكم هنا التوقف بخلاف الاقسام السابقة فان الحكم فيها الحمل على عرف ذلك البلد واستخراج احكام الصور بالرجوع الى بناء العرف لئلا ان تلك البلد كون انما هي الاقسام المميزة والا فالاقسام تنتهي الى خمسمائة ضابطة اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد يسيرا هل هو بطريق الحقيقة العرفية او المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح البحث يرسم مقامات الاول في تشخيص اصل الحقيقة والمجازية والحق انها حقائق في المقادير والموازين المعينة واطلاقها على ما دون او على ما زاد على سبيل المجاز والمسامحة للتبادر في التمام وصحة السلب عن الزائد والناقص وما يترائى في بادي النظر من التبادر وعدم صحة السلب فهو ناش عن القرائن او الغفلة عن الزيادة والنقصان الفاتهما مضافا الى انه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل فيلزم حصول الامتثال باتيان مثقال من الحنطة اذا امر باتيان من منها الثاني في انه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية ام لغوية الحق الاول للاصل فتو ولكونها من الغلبة الحاصلة متدرجة قطعا الثالث في انه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات ايضا لو شككنا في حال العرف او علمنا بكونهم شاكين في جواز المسامحة وعدم جوازها ام لا بل المرجع هو الاصول اللفظية ام العملية الحق الاخير لعدم الدليل على الجواز ومع فهل المرجع الاصول اللفظية ام العملية للشك في حال العرف الحق الاول لان الشك بشدائه الرابع في انه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات بان يتصرفون الصلوة في قدر من ثمانية فراسخ بشبر هل يعتبر مسامحتهم فيها حتى يكون الاحكام متعلقة بما يطلقون الالفاظ عليه مسامحة ام لا يعتبر مسامحتهم ويكون متعلق الاحكام نفس المدلول الحقيقي لتلك الالفاظ فيه اشكال من ان الالفاظ حقائق في المقادير المعينة فيجب حملها عليها والحكم بانها مراد الشارع وعدم اعتبار مسامحة العرف غاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت فليس له المسامحة ومن ان مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز المسامحة لاجل تعلق الحكم بنفس المعنى الحقيقي لكان اللازم عليه تنبيه العرف والبيان لهم حذرا من الاغراء والتقرير على الخطاء وهو خلاف اللطف فيقوى الاعتبار بمسامحتهم كما عليه جمع من الفقهاء والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مسامحة العرف مسامحة جلية لتصادم القواعد اللفظية مع القواعد الاصولية العملية ايضا لا دليل على اعتبارها هنا فيجب الاحتياط الخامس في ان مسامحتهم هل هي جارية في الشرعيات ام لا الحق ان العرف يتسامح في بعض الموارد كالمسافات والموازين المردية وليعلم ايضا ان لفظ اليوم له اطلاقات خمسة يطلق على المجموع المركب من اربعة وعشرين ساعة وعلى قطعة من الزمان المسائرة فيها ويشهد لهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في اربعة فراسخ مع الرجوع ليومه لكون مذهبهم كفاية الرجوع في الليل في لزوم القصر ولو كان مع الذهاب فيها ايضا وعلى ما بين طلوع الفجر الصادق وغروب الشمس وعلى ما بين البياض القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد الغروب بمقدار ساعة فصاعدا بيسير وعلى ما بين طلوعها وغروبها ولا شبهة في مجازيته في الاطلاقين الاولين وانما الاشكال في الباقي والحق انه حقيقة في الرابع لانه المتبادر عرفا لا غير وكذا لفظ بياض اليوم المتداول في الالسنة ايضا حقيقة فيه ومما ذكر يظهر وجه الاشكال على جماعة من العلماء حيث حملوا اليوم في قوله ع مسير يوم على يوم الصوم من جهتين احدهما انك عرفت اطلاق اليوم فكيف حملوا عليه بلا دليل وآخرهما انا سلمنا كونه حقيقة فيه لكن المتبادر من تركيب قوله مسير يوم هو مسير يوم بحسب المتعارف ولا شك ان المتعارف بين يوم الصوم ازيد من ثمانية فراسخ

في الحقيقة الشرعية

ضابطة في الحقيقة الشرعية وفيها مقامات الاول في بيان معنى لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع فالاول موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا والثاني موضوع لكل لفظ استعملها الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة تعيينيا كان ام تعينيا والثالث موضوع لمن جعل احكام الشرع واخترعها وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شانه واطلاقه على النبي ص غلط وما يقال من انه زاد في اليومية هيئة ركعتين وانهما فرض النبي وانه ص سن غسل الجمعة وانه تعالى فوض بعض الاحكام اليه ص فمعناه انه تعالى فوض بيان الاحكام المخلوقة التابعة للصفات الكامنة اليه ص لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للاحكام المجعولة لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين لا انه فوض خلق الاحكام الى النبي ص فالتفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام بما اعطاه من القوة العاقلة المتصلة بالمبدأ الاعلى نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع بمعنى المبين عليه ص اما مجازا او على الاشتراك اللفظي ولكن لا يصح اطلاقه على الائمة ع بل على العلماء ايضا الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيانا مختصا بالائمة ع الثاني في ان الالفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشارع والزوائد شروط وقيود ثبتت من الخارج كما حكي عن القاضي وثمرة هذا النزاع تظهر في اجراء اصل العدم في ماهية العبادات فيمكن على طريقة القاضي اجراء الاصل مطلقا سواء كان الشك في الاجزاء المقومة او غير المقومة او في الشروط بخلاف غير القاضي فانه لا يمكن اجراء الاصل على مذهب الصحيحي مطلقا وكذا على مذهب الاعمي في الاجزاء المقومة واما في غيرها فيجوز مطلقا شروطا كانت او اجزاء للمطلوب والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه المطلوب ثم وغير المقوم هو ما لا ينتفي بانتفائه المطلوب ان صدق الاسم الشرعي على اجزاء الاصل مطلقا على مذهب القاضي

كما يتفق على لزوم ... الاخرس لمنفرد مصليا الا ان يجعل الدعاء اعم من اللفظي والقلبي لان تقييد المطلق بالمنفصل في الاوامر مجاز الا ان يكون الكلام لغير بيان التقييد لانه لا
بلزم بعض اجزاء الاصلية الاركان ثم تظهر الثمرة بينه وبينهم في اجراء الاصل في الاركان وفي الحمل على المعنى اللغوي عند فقد القرينة فالقائل بالحقيقة الشرعية ثم بعد ثبوت استعمال الشارع
في كونه بالوضع في كل الالفاظ تعيينا ام تعينا او في الفاظ العبادات خاصة او في الالفاظ المتداولة خاصة او في زمن الصادقين مطلقا او في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم او في
غيرها في زمن الصادقين او عدم الوضع مطلقا وجوه تسعة

انه مع الشك في الجزئية والشرطية لا شك في تحقق الماهية التي هي معنى مدلول اللفظ وصدق الاسم واما الشك في التكليف والتقييد والاصل يقتضي البراءة
والاطلاق بخلاف الصحيحي مطلقا والاعمي لو كان شكه في الجزء المقوم لعدم تحقق الماهية فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم تحقق صدق الاسم واما
الاشتغال ثم ان تقسيم الاجزاء الى المقوم وغيره انما هو على مذهب الاعمي لانه على مذهب القاضي لا يكون مدلول اللفظ مركبا حتى يكون له اجزاء
وعلى مذهب الصحيحي الاجزاء كلها مقومات وكذا الشرائط ايضا مقومة للماهية وان كانت خارجة لعدم تحقق الماهية وعدم صدق الاسم الا انه لا
الفرق بين جزء الماهية وشرطها بعد اشتراكهما في عدم تحقق الماهية على خلاف العادة بدونه يتحقق صدق الاسم بخلاف الجزء مثلا تأثير الفاعل شرط لتحقق
الشيء لكن لو فرض تحققه بدون الفاعل لم يضر في صدق الاسم بخلاف الجزء المادي او الصوري فان صدق الاسم بدون تحقق الجزء غير معقول وتظهر
الثمرة بين القاضي والقائل بالحقيقة الشرعية انه في صورة تجرد اللفظ عن القرينة يحمل على المعنى اللغوي عند القاضي وعلى المعنى الشرعي عند القائل
بالحقيقة الشرعية ثم ان الاصل في هذا النزاع مع القاضي لان الاصل عدم النقل وعدم ثبوت الاستعمال في الماهية المخترعة فتامل وكذا الاصل
العملي معه لان قوله في محل الشك في الشرطية والجزئية مستلزم لنفي التكليف باصل البراءة بخلاف غيره والجواب عن القاضي اولا بالاتفاق لان الامامية
وغيرهم على ان للشارع في تلك الالفاظ استعمالا في الماهيات المخترعة وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا اقل من الظن الذي هو حجة في الموضوع المستنبط
وثانيا ان لازم عدم كون الاخرس مصليا اذا لم يكن مقتديا لان الصلاة لغة اما بمعنى الدعاء او الاتباع وليس فيه شيء منهما مع انه في العرف يصدق
عليه المصلي الا ان يقال ان الدعاء اعم من اللفظي والقلبي ويتبادر خصوص اللفظي عند الاطلاق تبادر اطلاقي لعدم صحة سلبه عن القلبي وثالثا بان
المجاز والاستعمال في الماهيات المخترعة المركبة لازم على مذهب القاضي ايضا لانه قائل بحصول التقييد في المعنى اللغوي وان الشروط قيود خارجية كما هو في نحن
نقول ان اصح الاقوال في تقييد المطلقات ان ما كان التقييد فيه منفصلا وكان المطلق متعلقا بالمستقبل كقوله اقيموا الصلاة ونحوه فهو مجاز
المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ الصلاة لا انه لو اريد من لفظ الصلاة في المثال مطلق الدعاء ثم اريد من الالفاظ المبينة للتقييد الخصوصية
لزم النسخ وهو خلاف الاجماع فيجب ان يكون تلك الالفاظ المبينة للتقييد كاشفة عن ارادة الخاص من لفظ المطلق فيكون لفظ الصلاة مجازا مستعملا
في المعنى الخاص المركب المخترع فتامل الا ان يقول القاضي اني اسلم هذا القسم من الاستعمال المجازي المسبب عن تقييد المطلق لكن لا اسلم المجاز الذي يدعيه
الجمهور اعني الاستعمال في المعاني المحدثة الجملة استعمالا مجازيا خارجا عن التقييد على هذا يترتب الثمرة التي جعلناها بين القاضي والجمهور لانه يمكن
عنده اجراء الاصل في الاجزاء وان كانت مقومة لان المراد من اللفظ عنده هو الدعاء المعتبر بكل قيد ثبت بالدليل اخذ والا دفعه بالاصل كسائر
المطلقات بخلاف غيره فانه لا يمكن اجراء الاصل اذا كان الشك في الجزء المقوم وان كان اعميا ايضا للشك في حصول الماهية مع ان ما يقتضيه الاشتغال
والجواب الحقيقي عن القاضي هو الاول اي الاتفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية **الثالث** انه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الالفاظ
في الماهيات المخترعة هل هو من باب الحقيقة او المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة او المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة بالوضع التعيني وآخر
بالوضع التعيني واخر بالوضع التعيني وثالث بعدم ثبوت الحقيقة مطلقا ورابع بثبوتها في الفاظ العبادات وعدم ثبوتها في المعاملات **وخامس**
بثبوتها في الالفاظ المتداولة عبادة كانت ام معاملة وعدم ثبوتها في غيرها **وسادس** بالعدم في زمن النبي مطلقا وبالثبوت في زمن الصادقين
عليهما السلام **وسابع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي وغيرها في زمن الصادقين **وثامن** بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ
في زمن النبي وفي بعض آخر في زمن الحسنين ودوحه وغيرهما **وتاسع** بالثبوت في الالفاظ المتداولة في زمن النبي وفي بعض آخر في زمن
الصادقين وهكذا وبعض آخر لم يصر حقيقة الى الان وهذا القول عن بعض متاخري المتاخرين **والحق عندنا** التفصيل بين الالفاظ الواردة
في الكتاب والسنة فما يكون استعماله في الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي حملناه في كلام الشارع على المعنى الشرعي وما لم يكن
كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعي وان كان استعماله في خارج الكتاب والسنة في المعنى الشرعي اكثر من استعماله في المعنى اللغوي
فيحمل على المعنى اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة فيه والفرق بين مختارنا وبين القول الخامس ان النسبة بين الالفاظ المتداولة والالفاظ التي يكون استعمالها
في المعنى الشرعي اكثر من الاستعمال في المعنى اللغوي في خصوص الكتاب والسنة عموم من وجه لان اللفظ قد يكون متداولا في الخارج مع ان استعماله في
المعنى الشرعي في الكتاب والسنة لا يكون اكثر من استعماله في المعنى اللغوي وقد يكون بالعكس وقد يجتمعان والنسبة بين القولين ايضا بحسب المورد
عموم من وجه اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا ان فائدة النزاع تظهر في الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك
الالفاظ عند تجردها عن القرينة على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعييني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا او بالوضع التعيني فلا يخلو اما
ان يكون زمن صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والآخر مجهولا وعلى الاول لحمل على المعنى اللغوي
ان كان زمن حصول الوضع التعيني متأخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالتي تأخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض
معلومية زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تأخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تأخر صدور الخطاب عن الوضع
هكذا قرروا الثمرة وفيه اولا ان هذا التفصيل بعينه جار في التعييني ايضا فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيني والحكم في التعييني بالحمل على المعنى الشرعي على الاطلاق
مع احتمال تأخر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات وثانيا ان حمل الفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية على المعاني الشرعية انما يصح لو كان
الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى ولو كان هو النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح الا حمل الالفاظ السنة عليه ويمكن الجواب عن الاول بان الذي يظهر من تتبع احوال الواضعين
انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظ المعنى بالوضع التعييني قدموا الوضع على الاستعمال حذرا عن اللغوية فاذا كان الوضع مقدما على الاستعمال فلا احتياج

في بيان ثمرة النزاع

الى التفصيل

والحق ان ما كان من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اغلب استعمالها فيهما في المعنى الشرعي من اللغوي حملناه عند فقد القرينة عليه ولا فلا لبناء العرف والمنسف للاثبات المطلق في
باللطف لشدة الحاجة وعدم تجشم القرائن كثيرا وبالاستقراء في احوال المصطلحين والواضعين المقتضي لتحقق الوضع تعيينا او بان ثبوتها في بعض الالفاظ كالصلوة قطعي وتتم في غيره
بالاجماع المركب لان التفاصيل لم تكن وانما نشأت من المتأخرين والقلب بعجمة الاصل واضح الفساد او بثبوت مسمياتها بعض تلك الالفاظ في الامم السابقة والظاهر انهم كانوا يعبرون عنها
في لسان العرب بتلك الالفاظ ولم يحصل في شرعنا الا الاختلاف في المسمى بحيث يوجب اختلاف الوضع ولم نجد مفصلا بين الالفاظ من تلك الجهة او بذهاب المشهور الموجب للظن في الموضوع المستنبط
بل استفاضة نقل الاجماع على الثبوت وعلى الحمل على المعنى الشرعي وبان العرف العام والمتشرعة يحملون تلك الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة وغيرهما بحيث يعمّمها على المعنى الشرعي مدفوع بان
الاول الظني لا حجية فيه وتجشم القرائن

الى التفصيل المذكور فحمل اللفظ على المعنى الشرعي على القول بثبوت الوضع التعييني وعن الثاني بان الواضع لتلك الالفاظ للمعاني الشرعية وان كان
هو الرسول لكن يحمل الفاظ الكتاب ايضا على الشرعية لكون الكتاب نازلا باصطلاحه اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الدليل على المختار وهو ثبوت الحقيقة
في الالفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبوة وعدمها في غيرها فيحمل غيرها على المعنى اللغوي عند عدم القرينة وثبوتها في الا
اما هو بالتعيين فيحمل تلك الالفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف الا ترى انا لا نجد مثلا
في زماننا لو تتبعنا كتاب افلاطون ووجدنا اللفظ الفلاني في كتابه مستعملا في المعنى المصطلح عندهم الفمرة وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد ثم حصل
لنا الاشتباه في مورد في ان مراده هل هو المعنى المصطلح عندهم اوغيره بان احتملنا انه كما يكون حقيقة الان في المعنى المصطلح عندهم هل كان حقيقة فيه ايضا
في الصدر الاول كزمان افلاطون ام لا فلا شك انهم يحكمون باتحاد هذا الزمان مع الصدر الاول فيحملون هذا اللفظ في كلامه مع فقد القرينة على مصطلح
الاطباء وكذا حال اهل التواريخ والامثلة كثيرة فلاحظ احتج المثبتون على الاطلاق بوجوه **الاول** ان من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية تسهيلا
لا لبراءة ما في الضمير فيما نحن فيه يقول المقتضي للوضع وهو شدة الحاجة وتوفر الدواعي موجود فمقتضى اللطف ان يضع الشارع تلك الالفاظ لتلك
المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن كثيرا وفيه اولا ان هذا الدليل الخطابي ليس بحجة في الموضوع المستنبط كما سيجيء وثانيا ان تجشم القرائن كثيرا
على فرض عدم الوضع انما هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي اما في العكس فيجب عدم النقل عن اللغوي لما ذكرت من لزوم تجشم القرائن
الكثيرة وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا مرجح في البين اصلا للنقل وعدمه فلا وجه لاطلاق هذا الحكم **الثاني** الاستقراء الذي هو اقوى
الادلة بيانه انا وجدنا ان اهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره واهل كل صنعة وحرفة اذا ارادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون اللفظ لذلك
اولا لذلك المعنى ثم يستعملون فيه اللفظ من الاستقراء في حال الواضعين نظن بثبوت الوضع من الشارع تعيينا وفيه اولا ان الاستقراء بانا وجدنا
بناءهم على استعمال تلك الالفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازا حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام ومقتضى تاخر الحادث وهو الوضع ايضا كذلك فكذا الشارع وثانيا
لا الحاق الظن المشكوك بالغالب في هذه الالفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعيينا وثالثا انه مسلم فيما كثر استعمالها لا مطلقا فالدليل اخص من المدعى **الثالث**
انا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ كالصلوة والصوم بحكم الوجدان ونتم في الباقي بالاجماع المركب عدا القول بالفصل اذ القول بين القدماء
منحصر في الاثبات والنفي المطلقين وانما نشأت تلك التفاصيل من المتاخرين ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الالفاظ النادرة الاستعمال باصالة
تاخر الحادث وفيما بقي بالاجماع المركب لان احد شطري اجماعنا ثابت بالقطع وشطري هذا الاجماع هو الاصل فكيف يعارض القطع وفيه
اولا منع عدم القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود سلمنا ايضا قولهم في اثنين ولكن من اين علمنا ان احدهما الاثبات
المطلق والاخر النفي المطلق وليس احدهما في التفصيل وثانيا سلمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين لكن الاجماع المركب حجة من باب الكشف
الوصف لا التعبد والوصف فيما نحن فيه على الخلاف لما ترى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغير المتداولة النادرة الاستعمال
الرابع انه لا شك في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السابقة بل يظهر من بعض ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركي العرب فلا يبعد
دعوى ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها وبعد انتشار الشريعة لا يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت
التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعم واوصاني بالصلوة
مردود بان هذا نقل بالمعنى لانا نقول الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني بالعربية عبروا عنها بتلك الالفاظ وهذا كاف في
ثبوت التسمية قبل البعثة فان قلت سلمنا ذلك اي حصول التسمية والوضع في الامم السابقة لكن ذلك لا يستلزم الحقيقة للمعاني الثابتة في شرعنا
لاختلاف الكيفية قلنا واذا ثبت الوضع في السابق ثبت في شرعنا ايضا لعدم حصول الاختلاف المغير للوضع فان لفظ الصلوة موضوع في السابق
للاركان القابل لهذا الاختلاف اليسير الغير المغير لاصل الموضوع له واذا ثبت في لفظ الصلوة ثبت فيما عداه بالاجماع المركب اذ لا مفصل من تلك الجهة
بين الالفاظ التي كانت مسمياتها قبل شرعنا وغيرها وفيه اولا ان عدم الاختلاف اي عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ممنوع وثانيا منع الاجماع
المركب لاحتمال وجود المفصل بل لا معنى للتمسك بالاجماع المركب في المسئلة التي ارتقى اقوالها الى هذا المبلغ وثالثا سلمنا لكن نمنع حجيته كما مر
الخامس ذهاب المشهور الى ثبوتها وهو موجب للظن في الموضوع المستنبط وهو حجة فيه بل القول بالنفي شاذ وعن الآمدي والرازي و
الشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم الاجماع على الثبوت والحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس هذا الا لعدم الاعتناء بالمخالف وفيه اولا ان
الوصف غير حاصل من الشهرة بل هو في جانب التفصيل الذي اخترناه لبناء العرف عليه فالشهرة هنا ليست حجة وثانيا بانهم ادعوا الاجماع على الحمل
على المعنى الشرعي وهو غير الوضع **السادس** ان اهل العرف العام والخاص من المتشرعة بناؤهم على حمل تلك الالفاظ مجردة عن القرائن على المعاني
الشرعية سواء وقعت في الكتاب والسنة او غيرهما وهذا يكشف عن صيرورتها حقايق في تلك المعاني في زمن الشارع وفيه اولا ان دعوى
بناء العرف على ذلك مطلقا ممنوع نعم ذلك مسلم عند عدم التفاتهم الى الالفاظ تفصيلا واما بعد التفاتهم الى ان بعضها كثير الاستعمال في لسان
الشرع في تلك المعاني وبعضها نادر الاستعمال فليس بناؤهم على ذلك وثانيا ان غاية ما في الباب يكون بناؤهم على الحمل وهو اعم من الوضع الذي
هو محل النزاع فيما نحن فيه **احتج** النافون بعد القطع بعدم الوضع تعيينا وتعينيا بوجهين **الاول** ان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين
لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لهم لنقل الينا لمشاركتنا معهم في التكليف ولو نقل لكان اما بالتواتر فليس بموجود لوجود الخلاف او بالآحاد
فلا يفيد الا الظن والواحد لا يفيد الا الظن وهو ليس بحجة في المسئلة الاصولية واذا بطل التالي بطل المقدم **الثاني** انه لو وضع لها لكانت تلك

كثيرا انما يلزم اذا كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي لا في العكس فانه بالعكس لا مع التساوي وفقد المرجح وبان الاستقراء انما يتم فيما كثر استعماله لا مطلقا بل مقتضى الاستقراء وتاخر الحادث **في الثالث** كون الوضع حاصلا من كثرة الاستعمال لا التعيين وبان علم وجود القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على العدم ثم انحصار القول بينهم في الاثبات المطلق والنفي المطلق ثم فلعل احد القولين منهم بعد تسليم انحصار قولهم في اثنين هو التفصيل ثم حجية الاجماع المركب مع عدم الكشف ممنوعة فانا نرى بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ النادرة الاستعمال وبان عدم اختلاف الوضع باختلاف الكيفية ممنوع ثم وجود الاجماع المركب هنا بل وحجيته ثم كما مر وبان الوصف من الشهرة بعد ما عرفت من طريقة العرف غير حاصل ونقل الاجماع على الحمل على المعنى الشرعي لا يدل على الوضع وبناء العرف العام او المتشرعة على الحمل على المعنى الشرعي مطلقا بعد التفاتهم الى كثرة الاستعمال وندرته ممنوع ثم ان الحمل اعم من الوضع وفي الثاني المطلق بالاصل فقد اندفع بما مر وبان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها لو بينها لنقل الينا لمشاركتنا معهم في التكليف ولو نقل اما بالتواتر فينافيه وجود الخلاف او بالآحاد فلا يفيد الا الظن الذي ليس بحجة في المسئلة الاصولية ففيه منع الملازمة الاولى اذ اللازم البيان بتصريح الشارع بالوضع لامكان تفهيم المراد بالترديد والقرائن والثانية اذ ان ارادوا من البيان غير التصريح اذا لمشاركة لا يقتضي النقل الا والا لزم النقل وعلمنا بكل الا حكام فالمشاركة انما تقتضي

استفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان تحمل الحملة والارسال الاصل على ان غاية ما ثبت عليهم التبليغ والتكليف بالشيء لا يقتضي حصوله مطلقا الى منع الملازمة الثالثة اذ لا ينحصر
النقل في التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد ولئن سلم فانه مع وجود الخلاف والاحاد قد تفيد العلم وان الظن في الموضوع المستنبط كاف مع وجوده وان هذا الوجه لنفي التعيين لا
التعيين او يلزم كون تلك الالفاظ غير عربية اذ العربية فرع الوضع في لغة العرب فيلزم كون القرآن غير عربي لاشتماله عليها وبيانه قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فيه بعد النقض بمثل
المشكوة وعلم مما تقدم اذا كان الواضع هو الله سبحانه منع الملازمة الاولى ان المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ كانت موضوعة في اللغة
للمعاني اللغوية وان اردت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام المنقولة عن المعاني اللغوية عربية والثانية اذ المراد انه عربي الاسلوب ومع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة اما

بالالفاظ غير عربية لان العربية فرع الوضع فيها ولو كانت غير عربية لكان القرآن غير عربي لاشتماله عليها وهو باطل للاية الشريفة انا انزلناه قرآنا
عربيا والجواب عن الاول ان الاصل مندفع بالادلة الاجتهادية الدالة على الثبوت في محل الاستعمال وعن الثاني اولا بمنع الملازمة الاولى
ان اراد من البيان تصريح الشارع بالوضع ضرورة ان تكليف الحاضرين بمضامينها يحصل بافهامهم المراد بالترديد والقرائن ولا يلزم خلو الوضع
عن الفائدة لان المقصود منه بيان المراد وهو يحصل بالترديد بالقرائن فتدبر وثانيا بمنع الملازمة الثانية ان اراد من البيان غير التصريح لان سنده
تلك الملازمة المشاركة في التكليف وهي لا تقتضي النقل بل يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان علمنا به
عملنا والا سقط التكليف عنا ورجعنا الى الاصول الفقاهية العملية ولا يقتضي ذلك نقل التكليف الينا والا لعلم الكل ولكانت الاحكام
باسرها معلومة لكل المكلفين على ان غاية ما يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به هذا كله اذا كان
مراد المستدل من اشتراكنا معهم الاشتراك بحسب الواقع اي فيما فهمنا انه كان تكليف المشافهة فان اراد اشتراكنا معهم في التكليف بحسب الواقع فالمـ
ـشاركة ممنوع وثالثا بمنع الملازمة الثالثة لضرورة ان النقل الينا ليس منحصرا في التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد والعادة
لا يقتضي الا مطلق الوصول الينا لا الوصول بطريق النقل ورابعا بمنع بطلان التالي في قوله لو نقل الينا لكان اما بالتواتر او بالاحاد ولا نفيد
نقله بالتواتر وتحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بشروط ربما تكون في محلها فربما كان الشرط حاصلة
لاحد دون اخر فيحصل الخلاف وخامسا بمنع بطلان الرابع بان الثاني النقل بالاحاد فانه قد يفيد العلم بالقرائن ولا ينحصر افادته الظن سلمنا لكن
المسئلة من الموضوع المستنبط لا المسائل الاصولية فيكتفي فيها الظن اتفاقا سلمنا ان المسئلة اصولية ولكن لا نم لزوم العلم في كل مسئلة اصولية
وسادسا ان هذا الدليل لو تم افاد نفي الوضع التعييني لا التعيني الناشي من كثرة الاستعمال مع ان الكلام في مطلق الوضع وعن الثالث
اولا بالنقض لاشتمال القرآن على الالفاظ الغير العربية من الهندي والرومي والفارسي كالمشكوة والقسطاس والسجيل وثانيا بان هذا يتم ان لم يكن
واضع اللغات هو الله تع والا فلا اذ المعتبر في كون اللفظ عربيا ليس هو وضع العرب بل استعمالهم اياه وهو حاصل لان العرب كانوا يتكلمون
بتلك الالفاظ بعد وضع الشارع اياها لها وثالثا بمنع الملازمة الاولى لانها مسلمة لو لم يكن المعنى المستعمل فيه اللفظ موضوعا له بوضع العرب
مطلقا لا حقيقة ولا مجازا واما اذا كان موضوعا له بواحد منهما فلا وما نحن فيه كذلك لان رخصة استعمال اللفظ في معنى اخر سوى الموضوع له
اللغوي لعلاقة بينهما حاصلة فيكون تلك المعاني ايضا موضوعا لها لتلك الالفاظ لغة لكن بالوضع المجازي فهي عربية لو كان استعمال الشارع
اياها في تلك المعاني بعنوان المجاز وليس كذلك والحق منع الملازمة بمنع كون انتساب الالفاظ الى اللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها كما زعمه
المستدل بل المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة للمعاني اللغوية وان اردت
الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام الشخصية التي تكون اغلبها منقولات لغوية عربية مع انه لم يقل به احد الا ما كان غير عربي في الاصل
ورابعا بمنع الملازمة الثانية لان المراد من كون القرآن عربيا كونه عربي الاسلوب فلا يضر وجود لفظ غير عربي فيه كما لا يضر في فارسية الكتب الفارسية
اشتمالها على اللفظ العربي وخامسا بمنع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة راجع اما الى السورة بتاويل المنزل واما الى بعض القرآن ولا نم
رجوعه الى الكل لان القرآن يطلق على البعض والكل حقيقة كما يطلق على الجملة لان له وضعين احدهما المنزل على وجه الاعجاز ولهذا المعنى افراد منها
السورة ومنها البعض والاخر مجموع ما بين الدفتين **الرابع** من المقامات انه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هل يكون تلك المعاني الشرعية
من اقرب المجازات حتى يحمل اللفظ عليها عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ام لا وكذلك العكس اما في الاول فذهب المحقق الخونساري ره الى
عدم كون المعنى الشرعي من اقرب المجازات فيكون اللفظ عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي مجملا والاقوى انه من اقرب المجازات فيحمل اللفظ عليه ويظهر
ثمرة الخلاف في الالفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فيحملها على المعنى الشرعي كلفظ نجس في قوله
تعالى انما المشركون نجس فان المراد منه ليس معناه اللغوي اي الكثافة لان كثيرا منهم في غاية النظافة والنزاهة فنحن نحمله بمجرد تلك القرينة على ارادة المعنى الشرعي
مجازا لانه اقرب المجازات اذ لا ريب ان تلك الالفاظ في تلك المعاني الشرعية حقايق عند المتشرعة فتلك الالفاظ في زمان الشارع لا يخ اما ان كانت
اظهر في تلك المعاني او كانت اظهر في غيرها او كانا متساويين فان كان الاول فهو المط وان كان الثاني والثالث فيستبعد صيرورتها حقيقة في تلك
المعاني في هذا الزمان القليل فان حقيقة اكثرها ثابتة في زمن الصادقين ع واما في الثاني اي العكس فقيل بكون المعنى اللغوي من اقرب المجازات للمعنى
الشرعي فيحمل اللفظ عليه عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان تلك الالفاظ قبل نقلها الى المعنى الشرعي كانت ظاهرة
بل نصا في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعاني الاخر حتى المعنى الشرعي فاذا نقلت الى المعنى الشرعي ارتفع الظهور بالنسبة الى هذا المعنى الشرعي المنقول اليه واما بالنسبة
الى المعاني الاخر فالاصل بقاء الظهور بالمعنى اللغوي فيها بالنسبة الى تلك الالفاظ كما كانت قبل النقل وهذا الظهور كان مسببا عن الوضع للمعنى اللغوي
فاذا ارتفع الوضع ارتفع الظهور وقيل بعدم كونه اقرب المجازات فيكون مجملا والاظهر التفصيل فان علم صدور اللفظ في زمان الشارع حمل على المعنى اللغوي
ليستبعد خروج اللفظ عن ظهوره في المعنى اللغوي في ذلك الزمان القليل بحيث يصير مساويا مع المعنى الاخر وان كان صدوره بعد مضي زمان طويل من النقل
كان مجملا **ضابطة** بعدما تحقق تصرف الشارع في تلك الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل والمجاز فلا بد من ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ
اما بطريق التقييد او النقل والمجاز فلا بد من ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما هو ومن المعلوم ان العلم بمراده لا بد له من ميزان اما بنص من جانبه
او اجماع او غيرهما كما ان العلم بالحقيقة والمجاز لا يحصل الا من ميزان كالنص والاستقراء ونحوهما من العلائم ولا ريب ان الحقيقة المتشرعة ميزان العلم بمراد الشارع

راجع الى السورة بتاويل المنزل او الى بعض القرآن والقرآن يصدق على البعض حقيقة ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون المعنى الشرعي اقرب المجازات لثبوت الحقيقة عند المتشرعة وحقيقة اكثرها ثابتة في زمان الصادقين وذلك يكشف عن ان تلك المعاني المجازية كانت اظهر من غيرها من المجازات اللغوية اذ لو كان غيرها من المجاز اللغوية لو كان غيرها اظهر او مساويا لبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل وعلى القول بالثبوت يكون المعنى اللغوي اقرب المجازات لاستصحاب الظهور بالنسبة الى سائر المعاني الا ان ينفع بانقطاع سببه وهو الوضع والحق انه ان علم صدور اللفظ في زمن الشارع حمل مع قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في الزمان القليل او بعد زمان طويل فمجمل ثم اعلم ذكروا ان ثمرة النزاع في اصل المسئلة انه على القول بعدم الثبوت يحمل تلك الالفاظ اذا وردت في الكتاب والسنة مجردة عن القرينة على اللغوية وعلى القول بالثبوت بالوضع التعييني على الشرعية اذا كانت مع معلومية تاريخ صدور الخطاب وحصول الوضع ولو مبهمة اصالة تاخر الحادث يعمل على مقتضاه ومع جهلهما يتوقف لتعارض الاصلين وفقد المرجح ولو قيل هذا التفصيل يجري في التعيني ايضا لامكان تلاحق بعض الاستعمالات مع انه لو كان الواضع هو النبي ص كيف يحمل الفاظ الكتاب عليه قلنا ان الاستقراء في احوال الواضعين يقتضي تقدم الوضع على كل الاستعمالات حذرا من اللغوية وان الكتاب نزل باصطلاحه

اصل في الصحيح والاعم

بعد اتفاقهم على تصرف الشارع في تلك الالفاظ اما بطريق التقييد او النقل والمجاز فاختلفوا في ارادة المعاني الشرعية

شارع

خطيا

فان المراد منها الصحيح او الاعم ولا ريب انها حقيقة المتشرعة منزان للعلم بمراد الشارع فكما كان اللفظ حقيقة فيه عند المتشرعة كان هو المستعمل فيه اللفظ عند الشارع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية اما للظهور ومركب للاجماع او لاقتضاء الوضع التعيني ذلك لبعد مغايرة الاستعمالات المجازية للحقيقة الثابتة من كثرة الاستعمال وكذا على القول بالثبوت الا ان ذهب مع الاولوية بالنسبة الى المجاز نعم على التقييد لا يجري نزاع الصحيح والاعم لتساويهما في اجراء اصل العدم وحصول البيان فلا يترتب على النزاع ثمرة وظهر من ذلك جريان هذا النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وبجميع الكلام الى تعيين اقرب المجازات واشبهها ويكون في صدد الاسم الحقيقة في الجملة ولو عند المتشرعة واما تعيين الاقرب لا عتبار

فحيثما كان لفظ الصلوة مثلا حقيقة فيه عند المتشرعة فنقول انما استعمل الشارع فيه لفظ الصلوة ولا ريب في هذا في اتحاد زمان المتشرعة مع زمان الشارع اذ لو كانا متغايرين لم يكن الحقيقة المتشرعة ميزانا لمراد الشارع فلا بد اذن من صرف الهمة الى بيان ان زمان الشارع متحد مع زمان المتشرعة لا انفو لو قلنا يكون استعمال الشارع بطريق التقييد كما قاله القاضي فالاصل المغايرة بين الزمانين فيحكم بان مراد الشارع من الصلوة الدعاء فكلما ثبت اعتبار قيد اخذنا به والا طرحناه فلو شككنا في جزء او شرط نفيناه وجوبا عملا بالتقييد فيكون لفظ الصلوة معينا بالاصل ولا يجري نزاع الصحيح والاعم لتساويهما في اجراء اصل العدم على هذا القول فلا يترتب على النزاع في مسئلتنا هذه ثمرة فان قلت يمكن اثبات اتحاد الزمانين بالاجماع المركب فكل من قال بالتقييد قال ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما صارت حقيقة متشرعة فيه معنا فالاصل التشابه في الازمان فمتى علمنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في الماهيات المخترعة المركبة من اجزاء وشرائط حكمنا بانها ايضا مراد الشارع من تلك الالفاظ للتشابه في الازمان قلنا لم يثبت الاجماع المركب على ان كل ما اعتبر قيدا في زمان الشارع اعتبر جزءا في مفهوم اللفظ في زمان المتشرعة فان السورة والطهارة ثبت كونهما قيدا للصلوة في زمان الشارع حتى عند الاعمي وليسا بجزئين للصلوة في زمان المتشرعة عند الاعمي فاين الاجماع المركب ومن ههنا ظهر بطلان اصالة تشابه الازمان ايضا بثبوت المغايرة بما ذكر ولو قلنا بالمجازية حكمنا باتحاد الزمانين للوجهين المذكورين الا ان كل من قال بان الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني الجديدة مجازا قال ان المستعمل فيه هو ما يفهم منها عند المتشرعة حقيقة وثبوت الاجماع المركب هنا واضح ظاهر ولان تلك الالفاظ صارت حقايق عند المتشرعة في المعاني الجديدة بطريق التعين لغلبة الاستعمال المجازي لظهور ان الوضع التعيني مسبوق بالاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة الثابتة بطريق التعين كما يشهد به الطبع المستقيم فالظاهر اتحاد الزمانين وتشابههما ولعل هذا البعد سر تحقق الاجماع المركب فان قلت لا اجماع مركبا في البين لان الشارع استعمل السورة في الصلوة مجازا وليست جزءا منها عند الاعمي لانا قلنا ان القدر المسلم هو اعتبار السورة فيها في زمن الشارع في الجملة واما كونها بطريق الجزئية فلا نعم لو ثبت اعتبارها فيها مجازا لعند الشارع بطريق الجزء لزم ان يقول بكونها جزءا حقيقة الان ولكن لم يثبت ذلك عند الاعمي بل عنده يكون السورة جزءا للمطلوب للماهية من حيث هي ولا يجري هذا الجواب في صورة التقييد اذ على التقييد كل ما اعتبره الشارع قيدا للصلوة وجب اثبات جزئيته عند المتشرعة ان اريد التمسك بالاجماع المركب فيه بين القولين بون بعيد واذا ظهر اتحاد الزمانين على المجازية فلا يمكن الحكم بالبيان واجراء اصل العدم بقاعدة الاقربية الاعتبارية بل لا بد من ملاحظة الحقيقة المتشرعة فان كانت مبينة من كل وجه حكم بان زمان الشارع ايضا كذلك ولا نزاع بين الصحيح والاعمي في حمل كل لفظ على معناه المبين وان كانت مجملة من بعض الوجوه كما لو اختلف في عرف المتشرعة في ان السورة داخلة في الصلوة فيكون مراد الشارع ايضا مجملا ويجري نزاع الصحيح والاعم فذهب كل فريق الى ما هو لازم من البراءة والاشتغال ولو قلنا بالنقل حكمنا باتحاد الزمانين ايضا للوجهين المذكورين مع الاولوية بالنسبة الى المجازية وحيث فرغنا من ثبوت الاتحاد على القول بالمجازية ظهر ان النزاع يجري في صورة القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا كما يجري على القول بثبوتها وما قيل من ان ابتناء نزاع الصحيح والاعم على القول بالحقيقة الشرعية لظهور اطلاق عباراتهم من ان الفاظ العبادات اسام للصحيح او الاعم والمتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ولان نزاع نفاة الحقيقة الشرعية في هذا المقام لو وقع لكان مرجعه الى النزاع في ان تلك الالفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشارع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ في الاعم من الصحيح بل في خصوص الفاسد مما لا يشك فيه المتتبع فهو مدفوع بان المتبادر من الاسم وان كان هو اللفظ الموضوع لكن مقتضى ذلك انما هو موضوعيته في الجملة ولو عند المتشرعة فالفريقان النزاع في انها عند المتشرعة اسامي للصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فيجري النزاع على المذهبين الا ان نزاع المثبتين للحقيقة الشرعية في تعيين الموضوع له ونزاع النافين لها في تعيين المعنى المجازي المستعمل فيه في زمن الشارع وبان نزاع النافين بعد القطع باستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعنيين مجازا انما هو في ان اي المجازين كان اقرب واشيع حتى يحمل اطلاق كلمات الشارع عليه وانما الاقرب والاشيع هو ما صارت حقيقة عند المتشرعة بكثرة الاستعمال كما اشرنا فلا بد للنافي من معرفة ان ما صار حقيقة عند المتشرعة هو الصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فظهر بما ذكر ان نزاع الصحيح والاعم جار على المذهبين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وان الحقيقة المتشرعة كاشفة عن مراد الشارع على القولين من النقل والمجازية وان النزاع يجري على مذهب الاشتغال واصل العدم وعلى انه مع ذلك ايضا يمكن دعوى اختصاص ثمرة النزاع على القول بالحقيقة الشرعية لا المجازية وان جرى النزاع على القول فيكون الصحيحي كالاعمي في اجراء اصل العدم على القول بالمجازية وذلك لانه كما يمكن بيان مراد الشارع من تلك الالفاظ ببيان زمان المتشرعة وان كان استعمالها بطريق المجاز كذا يمكن بيان ما هو مجمل الان عند الصحيحي ببيان زمان الشارع بمعنى جعل بيان زمان الشارع دليلا لما هو مجمل الان مثلا لو شك في جزء حكم بعدم الجزئية وبان المستعمل فيه عند الشارع هو ما سوى ذلك السوى المحتمل جزئيته بقاعدة الاقربية لان الاقرب الى المعنى اللغوي اعني الدعاء هو الصلوة الغير المشروطة بالسورة فارتفع اجمال عرف المتشرعة ببيان زمان الشارع بقاعدة الاقربية فلا فرق بين الصحيحي والاعمي على القول بالمجازية في اجراء اصل العدم وان الفرق بينهما مختص بصورة النقل الا ان يقال بمنع اعتبار القرب الاعتباري ولو سلم في الجملة فلا نسلمه في خصوص المقام اذ لو كان القرب الاعتباري معتبرا لوصل الينا من الشارع واذا لم يكن معتبرا لم يكن للصحيحي اجراء الاصل في صورة المجازية كما لا يخفى ذلك في صورة النقل بخلاف الاعمي فان له العمل بالاصل فحاصله ربما ذكر من عدم اعتبار قرب الاعتباري ظهر بطلان القول بالتقييد اذ لو كان التقييد صحيحا لوصل الينا من الشارع ولكنه لم ينقل احد هذه الشكوك من الشارع فلا بد من الاعراض عنه وظهر بطلان ما يقول القاضي انحصار نزاع الفريقين في المجازية والنقل وان الثمرة الاتية لو تمت لتمت في صورتين ثم المراد بالاعم ما يكون المصلي مريدا فالصلوة بدون السورة صلوة حقيقة والشك في مراد بها ولكن المراد من الصحيح ما تعلق الشك فيه بالمصداق والمراد معا فلا يعلم التعيين

بالاصل ويحتمل صحته الماهية بذلك فهي جزئية اعتبار القرب لاعتبار ثم المراد بالاعم ما يكون صدق اللفظ فيه قائما والمراد مشكوكا وبالصحيح ما تعلق الشك فيه بالمراد بالمصداق معا فالسورة الصلوتية والمطلوبية تساو عند الصحيحي وهو مطلوب عند الاعمي ثم الصحيح يحتمل بالنسبة الاجزاء والشرائط معا او الاجزاء فقط ويقابله الاعم نتائج

ونظهر الفائدة عند الشك في الشرطية ولكن الظاهر ان المراد من الصحيح هو الاول كما يظهر من دليلهم ومن الاعم الاعم العرفي للتبادر لا الاركان ثم الاصح انها اسام للاعم لعلاقة الاستعمال فيه ولصحة التقييد والتقسيم وعدم صحة السلب عن الفاسد والاصل عدم في سوابقه الدلالة على الحقيقة ولعل اختلافهم في كون صلوة الصبي صلوة بل اختلفوا في صحتها وفسادها والتبادر والملاحظة مقام بيانهم المهيات ولظواهر الاخبار التعليمية ولقولهم يشترط في الوضوء كذا وفي الصلوة كذا فانا المتبادر شرائط الصحة لا المهية الا ان يدعى تبادر الاخير فيصير دليلا للخصم نابج

ان الصلوة بلا سورة صلوة ام لا واراد به ام لا فان الشك في المصداق مستلزم للشك في المراد بخلاف العكس فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند الصحيحي تساو وعند الاعمي المصداق اعم مطلقا من المطلوب ثم ان لكل من الصحيحي والاعمي احتمالين يحتمل ان يراد من الصحيح الصحيح بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا بان يكون الصلوة اسما للمهية المركبة من الاجزاء المعهودة لكونها جامعة للشرائط الخارجة عن مفهومها ولان يراد الصحيح بالنسبة الى الاجزاء فقط وهذا نوع للصحيح بالمعنى الاعم والاول هو الصحيح بالمعنى الاخص وتظهر الفائدة بين المعنيين عند الشك في الشرطية بناء على ان الشك في العبادات اما في اصل الاعتبار بان يشك في ان الشيء معتبر في صحة الصلوة ام لا ولكن على فرض الاعتبار يعلم انها جزء ام شرط واما لا يعلم الاعتبار وعلى فرض الاعتبار ايضا لا يعلم انه جزء او شرط فان كان الشك من القسم الاول بان يعلم الجزئية على فرض الاعتبار لا يجري اصل العدم على الاحتمالين في الصحيحي لعدم ثبوت الصغرى اي صدق اللفظ على الاحتمالين وان كان من القسم الثاني بان يعلم الشرطية على فرض الاعتبار صح اجراء اصل العدم على الاحتمال الثاني في الصحيح دون الاول لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال الثاني دون الاول وان كان الشك من القسم الثالث اي ما كان الشك فيه في الاعتبار وفي الشرطية والجزئية معا فان كان في المقام اصل يرجع اليه في مقام دوران الامر في الواجب بين الشرطية والجزئية رجعنا اليه وحكمنا بمقتضى الاصل انه شرط او جزء فيرجع الى احد القسمين الاولين الا ان تميز الشرطية والجزئية مهما كان اجتهاديا وهنا اصل فقاهتيا وان لم يكن في البين اصل مع حصول الشك في الاعتبار فلا بد من العمل باصل الاشتغال على الاحتمالين في الصحيح كما لو علمنا بالجزئية على فرض الاعتبار لعدم ثبوت الصغرى بعد احتمال الجزئية على شيء من الاحتمالين واما الاعمي فيحتمل ان يراد به الاعم بحسب الاركان بان يكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة فقط فحكمه حين الشك في جزئية شيء او شرطيته اصل البراءة بعدم الجزئية والشرطية فيما عدا الاركان لثبوت الصغرى بعد احراز الاركان وان يراد الاعم بحسب العرف فالصلوة ما يطلق عليه لفظها عرفا فمتى صدق عرفا الاسم شككنا في الزائد نفيناه بالاصل كما بينا ما كان ثم لو شك الاعمي في صدق الاسم عمل باصل الاشتغال كالصحيحي كما ان الصحيحي مثل الاعمي في اجراء اصل العدم اذا كان اللفظ مبينا عنده فمجرد الاعمية لا يلازم اجراء اصل العدم ومجرد الصحيحية لا يلازم اجراء اصل الاشتغال بل الامر يدور مدار الاجمال والبيان اي ثبوت الصغرى وعدمه ثم الظاهر ان المراد من الصحيح هو الصحيح بالمعنى الاخص لا الاعم وان ذهب اليه بعض لكنه ليس مشهورا ويؤيده ما ذكرنا استدلال الصحيحيين بقوله ع لا صلوة الا بطهور وكذا المراد من الاعم الاعم العرفي بحسب الاجزاء والشرائط اذ المفهوم من الاعم عرفا هو ذلك اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق انها اسامي للاعم لوجوه **الاول** الاستعمال لان تلك الالفاظ استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي للغلبة ولان الظاهر من استعمال لفظ في معنيين او اكثر من دون نصب قرينة على الحقيقة والمجاز كون اللفظ حقيقة فيهما فتدبر **الثاني** التقييد فان تلك الالفاظ تقيد بالقيدين فيقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما واما تقييد الماء بالمضاف والمطلق مع عدم كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فهو نادر على ان التقييد لو لم يكن دليلا على الحقيقة في القدر المشترك لزم التاكيد او النقض في قولنا صلوة صحيحة او صلوة فاسدة وكلاهما خلاف الاصل **الثالث** التقسيم فيصح ان يقال الوضوء اما صحيح واما فاسد والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لان اهل العرف الجاهل باصطلاح اذا راى اهل ذلك الاصطلاح يقولون ان هذا الشيء اما كذا واما كذا يحكم بان ذلك الشيء موضوع عندهم للقدر المشترك **الرابع** عدم صحة السلب فلا يصح سلب الصلوة عن صلوة الحائض الجامعة لكل الشرائط والاجزاء سوى القربة وقولهم احيانا ان الصلوة الفاسدة ليست بصلوة معناه انها ليست بصلوة مطلوبة لا انها ليست فردا من الصلوة فان الغالب في صحة السلب في امثال ذلك هو سلب المطلوبية كما في قولك للخبز المحترق في ظاهره انه ليس بخبز مع انه حقيقة وكذا اللبن العتيق المتعفن ونحوه فيسلب عنه الاسم مع كونه من افراد الحقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا لم ينشأ من المسامحات العرفية كما انهم يطلقون القرآن على ما سقطت منه كلمة او اكثر بناء على القول بانه اسم للمجموع ما بين الدفتين قلنا الاصل في عدم صحة السلب ان لا يكون ناشيا من المسامحات العرفية ولو كان الغالب التسامح فيما امكن التمسك بعدم صحة السلب لاثبات الحقيقة بداهة انه اعلى من التبادر واذا كان الغالب عدم التسامح يلحق المشكوك بالغالب **الخامس** انهم اختلفوا في صحة صلوة الطفل كما عن جماعة تمرين يقول بان الامر بعبادته تمريني يقول بفساد صلوته مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا ولم يختلفوا في انها صلوة ام لا **السادس** ان ديدن العلماء في مقام بيان مهية العبادات كالوضوء ونحوه المسائل منها انهم يقولون ان الوضوء غسلتان ومسحتان مثلا من دون ذكر شيء اخر من الشرائط والاجزاء فلو كان الوضوء اسما للصحيح من كل جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزءا لكان التام الشامل لكل الشرائط والاجزاء اذا سئل عنهم ان الوضوء ما هو حدد من الاجزاء بالجملة فاكتفائهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم والا لزم الاغراء **السابع** ان الاخبار التعليمية الواردة في مقام بيان العبادات من الوضوء والتيمم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء كانوا في مقام تعليم الوضوء مثلا بالغسلات والمسحات من دون ذكر اشتراط اباحة الماء وجزء من الشرائط ولو كان الاشتراط بالشرائط داخلا في المهية لوجب ذكره عليه ان الوضوء البياني لا يكون وضوءا صحيحا يحصل به الامتثال اذ هو في مقام التعليم فقط والامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ **الثامن** المتبادر من الصلوة المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيحة **التاسع** قول الفقهاء يشترط في الوضوء كذا وفي الصلوة كذا فان المتبادر من امثال تلك العبارة كون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق المهية الا ان يدعى تبادر الاخر فيكون دليلا للصحيحي **العاشر** انها لو كانت اسامي للصحيح لما كان بين قولهم صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة ولما يفهم التقييد بناء على هذا صل امر بالصحيحة ولا تصل نهي عن الفاسد والمنهي عنه فرد من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا فيفهم العرف التعارض والتقييد هنا دليل الاعمية

في ان الالفاظ اسامي للاعم

في عدم صحة السلب

يفهم العرف التعارض بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولانها لو كانت للصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وللاستقراء واما الان الغالب في اجزاء الماهيات ان لا يكون مقومة او كان
الغالب فيها الا يبطل الاخلال به سهوا من الاجزاء ان لا يكون مقومة له ولان الغالب في المطلق التقييد وفي العام التخصيص وللاجماع منهم سلفا وخلفا على اجراء اصل العدم عند الشك
في الجزئية فلا يتم قول الصحيحي او على التمسك في نفيه بالاطلاق وللصحيحين تبادر الصحيح عند الاطلاق وصحة السلب عن الفاسد وان الصلوة مثلا عبادة بداهة والفاسدة
ليست بعبادة وانا نقطع بوجود جزء مقوم ولا نعلمه بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل وان موضوعات الاحكام توقيفية لا عرفية وظ قوله لا صلوة الا بطهور ويثبت حكم الاجزاء

بالاجماع المركب وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب دال على الاعم يلزم تخصيصات كثيرة وانهم في مقام تعريف العبادة بعنوانها بالجملة كقولهم الصوم عبادة مخصوصة والمنع منه الصلوة مثلا الواجبة يعني المتقدمة ثم بعد رجوعهم الى الجهة في التقسيم وان ظ كلامهم في بيان الاجزاء والشرائط انها شرائط نخ

الحادي عشر ان النهي المتعلق بالعبادة كلا تصل في المكان المغصوب يدل على الاعمية بانضمام مقدمتين احديها ان كلمة لا في لا تصل كما تدل على نفي
الحقيقة ونفي الماهية واخريها ان النهي في العبادات موجب للفساد فنقول ان الصلوة المتحققة المذكورة بعد لا في المثال المذكور ان كان المراد بها
الفاسدة فالمطلوب ثابت وان كان المراد بها الصحيحة لزم دلالة النهي على الصحة وهو باطل **الثاني عشر** الاستقراء ونقريره بوجوه **الاول**
ان ماهية العبادات المركبة اما ان يعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية ومقومة لها او يعلم بانها اجزاء للمطلوب خارجة عن قوامها او يشك في الامرين كلام
في الاولين وفي الثالث نقول ان الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام فيلحق المشكوك بالغالب فيكون
الصلوة اسما للاعم فتم **الثاني** ان اجزاء الماهيات المركبة اما تقسيما بالاخلال بها عمدا لا سهوا الاكلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب
في هذا القسم من الاجزاء التي لا يضر الاخلال بها سهوا هو خروجها عن قوام الماهية فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم **الثالث** ان الغالب
في الماهيات المركبة ان جزءا من اجزائها ولو واحدا خارج عن قوامها وان لم نعلمه بالتفصيل وهذا القسم من الغلبة لو لم ندع القطع بها فلا اقل
من الظن المتاخم للعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا كاف في اثبات الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر مشاركتنا مع الصحيحين
في اجراء اصل الاشتغال لعدم العلم بالجزء الخارج عن القوام وسيجيء تحقيق ذلك تم **الرابع** ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص
فيلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب فيكون الصلوة من المطلقات المقيدة فيكون اسما للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم
يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لانحصار افرادها في الصحيحة فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالاعمية **الثالث عشر** الاجماع وتقريره بوجوه
الاول ان العلماء سلفا وخلفا يتمسكون عند الشك في وجوب الاجزاء باصل العدم وهذا لا يمكن الا على مذهب الاعمي لان الصحيحي لا يقول
بصدق الاسم مع الشك حتى ينفي وجوب الزائد بالاصل فان قلت نحن وان قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك ايضا باصل العدم عند الشك
لاجل الاجماع لا لكون اللفظ اسما للاعم قلنا هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية اذ المقصود ترتيب الثمر لا خصوصية كونها اسامي للصحيح او للاعم **الثاني**
ان العلماء من القديم والمتاخر قد تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق وهو دليل الاعمية فقد تنازعوا في وجوب
الجمعة في الغيبة فقال قوم بالوجوب لاطلاق الاية واخرون شرطوا اذن الامام لادلة واردة على الاطلاق كالاجماعات المنقولة ونحوها ولم ينكروا
الاطلاق وما قالوا ان الالفاظ اسامي للصحيحة فلا بد من الرجوع الى الشك في الاشتراط لاحتمال شرطية وجود الامام في صحة الجمعة وكذا تنازعوا في قضاء الامر
بالشيء النهي عن ضده الخاص فانكره قوم واثبته اخرون وجعلوا الثمرة فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت يفسد الصلوة المنهي وعلى
قول النافي حكموا بالصحة لاطلاق الامر بالصلوة وسلامته عن المعارض ولم يعترض هنا احد على النافي بانه اذا احتمل كون الازالة شرطا للصحة الصلوة حكم بالشرطية
لاصل الاشتغال ووضع الالفاظ للصحيحة وكذا تنازعوا في جواز النافلة في السفر فجوزها قوم تمسكا باطلاق النافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسامي
للصحيحة ويحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر فلا بد من الحكم بالشرطية لاصل الاشتغال وهكذا من الموارد التي لا تحصى فهذا اجماع منهم على الاشتراك
مع الاعميين في الثمرة وللصحيحين وجوه **الاول** تبادر الصحيح عند الاطلاق **الثاني** صحة السلب عن الفاسدة **الثالث** انه من جملة البديهيات
ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات وبالقطع ان الفاسد ليس بعبادة فيكون العبادة هي الصحيحة لا الفاسدة **الرابع** انا نقطع ان لماهية العبادة
جزء مقوما ولا نعلم هذا الجزء بتفصيل فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من اجراء اصل الاشتغال في الجميع وهو المط **الخامس** انهم صرحوا بان موضوعات
العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية يجب فهمها من الشارع ولو كانت اسامي للاعم كان المرجع العرف لا الشرع بخلاف ما لو كانت اسامي للصحيح
السادس قوله ع لا صلوة الا بطهور فان ظاهره انتفاء الماهية بانتفاء الطهور فلا يتحقق الصلوة بلا طهور وهو ملازم لقول الصحيحي والحمل على نفي الكمال
مجاز لا يصار اليه الا بدليل وليس واذا ثبت الصحيحية بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء بالاجماع المركب **السابع** قوله ع لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب والتقريب ما تقدم في سابقه **الثامن** انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييدات كثيرة في الماهيات وهو خلاف الاصل وعلى القول بالصحيح لا تقييد
التاسع ان العلماء في مقام تفسير العبادات كالصلوة والصوم وغيرهما فسروهما بعبادة مخصوصة فقالوا الصوم عبادة مخصوصة وهكذا ولم يتعرضوا لبيانها
تفصيلا وعدم تعرضهم للتفصيل كاشف عن الاجمال والاجمال كاشف عن الصحة لان كل من قال بالاجمال قال بالصحة **العاشر** ان تقسيمهم الصلوة
الى الواجبة والمستحبة دون غيرهما كاشف عن كونها اسما للصحيحة والا لذكروا الفرد المحرم ايضا في التقسيم **الحادي عشر** انهم اتفقوا على ان الفاتحة
والطمانينة والركوع ونحوها من اجزاء الصلوة وان الطهارة والاستقبال ونحوهما من شرائطها ومن المعلوم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط فيكون
اسما للصحيحة والقول بعدم كون المذكورات اجزاء او شرائط خلاف الاجماع والقول بعدم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف البداهة
والتاويل والقول بانها اجزاء وشروط للصحة لا الماهية ممكن لكنه خلاف ظواهر كلمات الاصحاب فان ظاهرهم الشرطية والجزئية للماهية وهو ملازم للصحيحية
الثاني عشر ان اطلاق الصلوة مثلا على الصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء قد بلغت الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة في ذلك
مع تلك الاستعمالات الكثيرة **والجواب عن الاول** اولا منع تبادر الصحيح من اللفظ مجردا عن القرينة كالمكتوب في القرطاس والمسموع من وراء
الجدار واما تبادر الصحيح في مثل قول القائل علم ولدي الصلوة او صليت المغرب او بعت او تزوجت فهو ناش عن قرينة الامر او عن ظاهر حمل المسلم وثانيا
ان التبادر معارض بعدم صحة السلب عن الفاسد وهو بعض بالنسبة الى التبادر فيقدم عليه وفيه حمل التبادر على الاطلاقي سلمنا عدم تقدمه عليه فلا
اقل من التعارض والتساقط فيبطل الاستدلال على انه بعد التساقط فالمرجع الاصل وقد عرفت ان الاصل فيما استعمل في معنيين كونه حقيقة في القدر
المشترك بينهما وثالثا ان هذا التبادر معارض بما مر من اجماعهم على اجراء اصل العدم المستلزم للاطلاق تلك الالفاظ على الفاسدة والصحيحة حقيقة

المتيقن واجراؤه هنا الا الصحيح ولا ريب في تحقق الكل في المشروط بفقدهما وان من البين عدم صيرورة الصلوة مثلا حقيقة في الصحيح مع كثرة استعمالها فيها في الغاية وايضا
اذ العلم بخبر ابادلتنا تمنع

على الظ فلابد من طرح التبادر رو ثانيا سلمنا لكن نقول المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات وهو المتعارف بين الناس فيقتضي العدول عن هذا الفرد وهو اتفاقي البطلان لعدم كون المستحبات اجزاء فان قلت اذا سلمتم ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح ولو تبادرا اطلاقيا لزمكم حمل خطابات الشارع على الصحيح لزوم حمل المطلق على الفرد الشايع المتبادر واذا حملتم على الصحيح وحكمتم باجمال المراد وان كان الموضوع للاعم لزمكم اجمال اللفظ والعمل بقاعدة الاشتغال وعدم اجراء اصل العدم هذا هو مطلوب الصحيحي قلنا نجيب اولا بالنقض بالمعاملات فانكم ايها الصحيحي قائلون بالاعمية مع انها ايضا تنصرف الى الفرد الشايع وهو الصحيح ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء اصل العدم فيها وثانيا بالاجماع المنعقد على جواز اجراء اصالة العدم في ماهية العبادات عند الشك في الشرطية والجزئية فلا يضرنا هذا التبادر الاطلاقي وثالثا ان الذي ادعينا هو تبادر الفرد الكامل المتعارف المشتمل على بعض المندوبات لا مطلق الصحيح وهذا التبادر لا يقتضي حمل اوامر الشارع عليه لعدم لزوم الاتيان بالمندوبات فلم يكن الفرد المتبادر بالتبادر الاطلاقي مرادا وادار الامر بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلي الحقيقي اعني الطبيعة لا بشرط الاعم من الصحيحة والفاسدة وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشايع المتبادر وهو مطلق الصحيح وان لم يشتمل على المندوبات فهل الارجح الاول او الاخير وجهان اقواهما الاول ولا نرجح بان اصل العدم ويمكن الخدشة بنحو اخر بان يقال المتبادر من الصلوة شيئان الصحة والكمال واذا ثبت عدم ارادة الكمال بالدليل اخذنا بالصحة المتبادرة من اللفظ ايضا بالتبادر الاطلاقي فلا يجري اصل العدم ولا التمسك بالاطلاق ويمكن الجواب عنه بان المسلم هو تبادر الفرد المتعارف بين الناس لا الكمال وكلا هو الصحة بمعنى ان المتبادر هو المعروض لهما الصلوة المتعارفة لا العارض اعني الصحة والكمال فلا ينفع الصحيحي هذا التبادر على الاطلاق نعم لا بد من التفصيل بانه ان كان الشك في الشرطية والجزئية بالنسبة الى الافعال المتعارفة فلابد من العمل بالاشتغال ولا يجري اصل العدم فليس للصحيحي الاعتراض علينا بلزوم العمل بالاشتغال مطلقا للتبادر الاطلاقي بل هو يتم في بعض الموارد ورابعا ان هذا التبادر الاطلاقي انما يثبت ثمرة الصحيحي لو كان ثابتا في زمن صدور الخطاب كما في زماننا واما لو كان متواطيا بوجه وحصل التبادر الاطلاقي في زمان المتشرعة فلا يجري ذلك في انصراف خطاب الشارع الى الفرد الشايع بل لا بد من حمل اللفظ في كلامه على المعنى الكلي الاعم واذا حصل الشك في كون التبادر الاطلاقي موجودا في زمن الشارع ام متاخر عنه فالاصل هو التاخر فيكون اللفظ متواطيا في زمن الشارع محمولا على الاعم وهو المط فان قلت اصالة تاخر الحادث معارضة باصالة تشابه الازمان قلنا محل جريان اصالة التشابه انما هو حيث ثبت في زمن الصدق شيء ولم يعلم ان ذلك هو عين الشيء الثابت في زماننا ام غيره كما لو علمنا باستفادة شيء من الامر في زمن الشارع ونعلم انه يستفاد منه في هذا الزمان الوجوب ولا نعلم ان المستفاد منه في زمن الشارع ايضا هو الوجوب ام غيره فنحكم بالاتحاد لتشابه الازمان والا لزم النقل وما نحن فيه ليس كذلك لانا نعلم ثبوت سبب التبادر الاطلاقي في زماننا ولا نعلم بثبوته في زمن الشارع حتى نحكم بثبوته في زماننا للتشابه فتدبر فان قلت كما ان الاصل تاخر التبادر الاطلاقي كذا الاصل تاخر صدور الخطاب عنه قلنا زمن صدور الخطاب معلوم وهو زمان المعصومين والشك في تاخر التبادر عن زمانهم فالاصل التاخر فان قلت لا بد من حمل خطابات الشارع على ارادة الصحيح لقطع العقل بان الفاسد لا يتعلق به الطلب ولو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد مطلوبا قلنا اولا ان هذا يرد بعينه على الصحيحيين في المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعلمون باصالة العدم وثانيا ان الاعمي لا يقول بان الفاسد مطلوب بل هو ايضا يقول بانحصار المطلوب في الصحيح لان الصلوة مع فقد الجزء المشكوك صحيحة عنده بالاصل لصدق الاسم فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع فساد الصلوة حكمنا بالصحة لصدق الاسم واذا ثبت فسادها رفعنا اليد عنها وان صدق عليها الاسم ايضا الا ان يقول ان بعد تسليم ارادة الشارع الصحة التي يقول بها الصحيحي اي الصحة النفس الامرية كيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم عند الشك اذ الصحة بالمعنى المذكور ملازم للاجمال بل هي الحاسم لمادة الاشكال ان يدعي ان المراد من الصحة ان كانت الصحة الواقعية النفس الامرية التي تزعمها اجيب بانا نمنع فكونها مطلوبة اول الدعوى فان هذا لا يمكن تحصيله الا للاقلين وان كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجديه نفعا ونحن ايضا نقول بالصحة بهذا المعنى ويجري مع ذلك اصل العدم عند الشك في المشكوكات
الحاصل انا نقول ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح اي الماهية المقيدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا من الشارع ومع هذا نعمل بالاطلاقات في الغير الثابتة والجواب عن الثاني اولا بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب عن الفاسد بالنسبة الى الفردية والمطلوبية معا فهو ممنوع وان كان بالنسبة الى المطلوبية فقط فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا بان صحة السلب عن الفاسد معارضة بعدم صحة السلب عنها كما مر فلا بد من حمل احدهما على التسامح ولا ريب في ان التسامح في صحة السلب في امثال المقامات اكثر من التسامح في عدم صحة السلب فيقدم وثالثا سلمنا التكافؤ فنرجع الى الاصل وقد مر انه الوضع للقدر المشترك بين المعنيين وعن الثالث اولا ان المراد من كون الصلوة عبادة ان كان ان كل فرد منها عبادة فهو ممنوع وان كان انها عبادة نوعا وفي الجملة فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا انهم كما يوصفون الصلوة بالعبادة كذا يوصفونها بالفساد فلابد من التصرف في احدى العبارتين اما بجعل الاخير من باب التسامح والمجاز او بجعل العبادة في الاول اعم من الصحيحة والفاسدة ويكون اطلاق الصلوة على الفاسد حقيقة وانكار اطلاق العبادة عليها مجازا فتعارضا وتساقطا فرجعنا الى الاصل الاولي اعني الاشتراك المعنوي وثالثا ان المتبادر من الصلوة عند الاطلاق هو الصحيح كما مر فيكون المعنى عند الاطلاق ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي اعتبار الصلوة عن الفاسد حقيقة وعن الرابع اولا بالنقض لانكم كما قطعتم بدخول جزء في القوام اجمالا فنحن ايضا قاطعون بخروج جزء من الماهية اجمالا فلا يثبت الوضع للصحيح هذا القدر يكفي في الوضع للاعم وان كان مقتضى ذلك مشاركتنا مع الصحيحيين في الثمرة ولكنا الان لسنا في مقام الثمرة وسيجيء تفصيله انش وثانيا ان ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالا ان كان بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن الماهية فكيف حصل القطع بدخوله في القوام وان كان بالنسبة الى الجزء الذي تردد العرف في دخوله

استوضحنا جوابه تلك الادلة بتامل قليل ثم الحق الاعم العرفي لا الاركاني بحكم العرف الكاشف عن الشرع كما مر فان علمنا الصدق العرفي مع نقص بعض الاركان وتبديله مع تحقق الاركان علمنا بمقتضاه وان شككنا في الصدق فنحن حينئذ كالصحيحي وعلى الاركاني لا اجمال في الموضوع له فيصدق اللفظ شائع

في الصحيح والاعم

في القوام وخروجه عنه فالاعمي ايضا يعمل بالاشتغال كصورة حكم العرف بدخول الجزء في القوام فان الاعمي لا يحكم بالبيان كلية كما مر بل يعمل بالـ العدم فيما حكم العرف بخروجه عن القوام وتحقق صدق الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمي العرفي واما ان قلنا بالاعم الاركاني فلا يجري هذا الجواب بل لا بد من منع الصغرى وهو القطع الاجمالي بدخول جزء في القوام ما سوى الاركان وعن الخامس اولا ان المراد من ثبوت الوفاق على توقيفية موضوعات الاحكام العبادية ان كان هو الوفاق على لفظ التوقيف منعناه ولئن كان الوفاق على هذا اللب اعني الوصول من الشارع في الجملة سواء كان بلا واسطة او معها فمسلم ولا يجديه نفعا والفرق بين المعنيين انه على الاول يكون المعنى ظاهرا انه يجب وصول الموضوعات من الشارع بلا واسطة كالاحكام لان الظاهر من لفظ التوقيف بخلاف ما اذا انعقد الاجماع على اللب اي وجوب الوصول ولو بواسطة لسان المتشرعة فلا يضرنا الثاني بخلاف الاول وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع على لفظ التوقيف لكن لا نسلم ظهور لفظ التوقيف في الوصول بلا واسطة اذ قصارى ما يستفاد من تشبيه الموضوعات بالاحكام انها كالاحكام في لزوم الوصول من الشارع واما لزوم الوصول بلا واسطة فلا يقتضيه التشبيه فان قلت انها كنفس الاحكام في لزوم الوصول بلا واسطة لان مقتضى التشبيه كونها كنفس الاحكام ولان مقابلة موضوعات العبادات بموضوعات المعاملات وقولهم بانها توقيفية دون موضوعات المعاملات يقتضي توقيفية موضوعات العبادات بلا واسطة قلنا لا نم ان مقتضى التشبيه ازيد من المشابهة في الجملة كزيد اسد فانه لا يقتضي الاشتراك مع الاسد في كل الصفات والكيفيات بل في الشجاعة لا في الجبن ولا في غيره من الصفات وههنا ايضا يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية الوصول على انه لو كان كذلك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل كما يجوز استفادة الاحكام منه مع انه ليس كذلك وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك في جميع الصفات ليس المراد هنا من المأخوذ من ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل واما جواب المقابلة فهو ان المراد من عدم توقيفية موضوعات المعاملات انه لا يلزم وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة فالمقابلة معناها لزوم الوصول في موضوع العبادة من الشرع ولو في الجملة وثالثا ان التوقيفية ان كانت قادحة في التمسك بعرف المتشرعة لما جاز للصحيحي اثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشرعة فلو سلمنا ان ظاهر لفظ التوقيف بلا واسطة وانه لا يجوز التمسك بالعرف فلم تمسك الصحيحي بعرف المتشرعة هو التوقيف بل لا بد من التوقف في ثبوت الوضع للصحيح والاجمال فيه فلا يثبت ما ادعاه الصحيحي من الوضع للصحيح وهذا القدر كاف لنا في مقام عدم الوضع للصحيح وان كان مشاركا مع الصحيحي في الثمرة الا ان نساعد في صدق ذلك فان قلت انا لو رجعنا الى العرف المتشرعة وجعلنا تلك الالفاظ مبينات من حيث الوضع الا انا جعلناها مجملات من حيث المصداق وعملنا بالاصل الاشتغال فرجعنا الى الشارع من حيث المصداق ولكن الاعمي حكم بالبيان مطلقا وبالعرف من جهتي الوضع والمصداق مع ان التوقيفية من القطعيات والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة قلنا اولا ان المتبادر من قول العلماء ان موضوعات العبادة توقيفية ان التوقيفية انما هي في الوضع وثانيا انه بعد التسليم لا بد من التصرف اما في لفظ التوقيفية بحمله على عبارة عن التوقيف في الصدق لا الوضع كما يقوله الصحيحي بجعله اعم من الواسطة ولا معها مع جعل المراد التوقيف في الوضع والاخير وان كان غير متبادر من اللفظ الا انه لا بد من ارتكابه لما ذكرنا من الادلة الدالة على هذا المعنى الاعم وثانيا ان لفظ التوقيف وان سلم ظهوره في عدم الواسطة لكنه لما كان الاعمي ايضا قائلا بالتوقيف كالصحيحي فلا بد من صرف اللفظ من ظاهره اذا وقع في كلامه لانه لا يقول بالتوقيف بلا واسطة فقول الاعمي بالتوقيف قرينة على عدم ارادة معناه الظاهر كان لفظ شرعا في كتب الفقهاء في تعريفها العبادات والمعاملات ثم في الحقيقة الشرعية لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة مستعملا بهذا اللفظ ايضا في تعاريفهم فلا بد من حمل كلامه على ارادة الاعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعة وخامسا قد عرفنا انعقاد الاجماع على التمسك بالاطلاق فيجب صرف التوقيف عن ظاهره وسادسا نقول هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الاعم ام تعترفون بها فان انكرتم الدلالة العرفية فجوابكم ما حققناه من الادلة وان اعترفتم و انكرتم الحجية فهو انكار للقطعي فان حجية العرف معلوم والا فلم تمسكتم بالتبادر ونحوه فيما نحن فيه وعن السادس اولا ان هذا الدليل على فرض تماميته انما يدل على ان الصلاة بلا طهور ليست بصلاة ولا يدل على ان الاسم للصحيح بالنسبة الى كل جزء وشرط الا ان يتمسك بالاجماع المركب بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية لكن لغلبة استعمالها في نفي الصحة بحيث كاد ان يصير حقيقة فيه يحمل على نفي الصحة لكونها ظاهرة فيه فان قلت انها وان استعملت في نفي الصحة كثيرا لكن لم تصل حد الحقيقة فيه ولا حد المجاز الراجح فلا يجوز الحمل عليه قلنا المتبع ظاهر اللفظ وهو ظاهر فيه لغلبة الاستعمال فلا بد من الحمل عليه مسلما عند الظهور ولكن حينئذ لا يحمل على نفي الحقيقة ايضا وان اقتضى الاصل حمله عليه لحصول التكافؤ فلا بد من التوقف فلا يتم الدليل ايضا فالاصالة الوضع للقدر المشترك وثالثا ان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية فلا بد من التاويل في هذا الحديث لكونه من الظواهر ورابعا ان الاشتراط بالطهارة ونحوها امر اعتباري ومن البعيد كون الامر الاعتباري جزءا للموضوع له كما يقول الصحيحي فان قلت هذا يرد على الاعمي ايضا بجعل الاشتراط جزء المطلوب فان كان جزئية الامر الاعتباري بعيدا فالبعد في المقامين قلنا الاصل عدم كون الاشتراط جزء الشيء الا ما ثبت وكونه جزء المطلوب ثابت على المذهبين واما كونه جزء الموضوع له فلا وعن السابع بنحو ما اجبنا عن السادس وعن الثامن اولا بان الاصل كما هو عدم التقييد فكذا الاصل عدم الاجمال لان الغالب في الالفاظ البيان ولان الالفاظ المفردة موضوعة للافادة وهو مناف للاجمال وثانيا بانه بعيد استعمال الالفاظ المطلقة كالصلوة والصوم المشتملة على الاجزاء والشرائط لم ضرورة نبي مع ما عرفت سابقا من ثبوت التقييد فيها على ان ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق اصلا وثالثا بان الادلة السابقة واردة على هذا الاصل وعن التاسع اولا بان عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيها وضعا بل ذلك اعم منه اذ يحتمل ان يكون عدم تعرضهم لاجل حوالتهم البيان الى العرف وثانيا بان تمسكهم بالاطلاق ينافي الاجمال عندهم وذلك كاشف عن ان عدم تعرضهم ليس للاجمال وهذا الجواب يتم سواء قلنا بالاعم العرفي ام الاركاني بخلاف الاول وعن العاشر اولا بانه كان مرادهم تقسيم الصلوة الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وثانيا انهم

في الصحيح والاعم

مع وجودها لا مع عدمها فتأمل وفي كون المراد هو الاركان الواقعية او الاعم منها ومما يقوم مقامها وجهان وتظهر الفائدة في جواز التمسك بالاطلاقات وعدمه والحق الاخير لقاعدة الاستعمال وصحة التقسيم التقييد وتبادر الاول اطلاقاً وعلى المختار تكون الاركان الشرعية اركان المطلوب لا الصدق فتح

كما قسموها الى الواجبة والمندوبة فكذا استعملوها في الفاسدة كقولهم الصلوة في الدار المغصوبة محرمة فلا بد من التصرف اما بجعل الاخير مسامحة ومجازاً او بحمل الاول على ان المقصود تقسيم الصحيح لا مطلق الصلوة فيتعارض الاحتمالان ويرجع الى الاصل وثالثاً ان المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصحيح فلنحمل هذا الحكم بان المراد من التقسيم تقسيم الصحيح لظاهر اللفظ وهو كثيراً في الاخبار ورابعاً انهم كما قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام ولا قائل بالفصل بين الصلوة والصوم فلا بد اما من حمل الاخير على التسامح والمجاز او حمل الاول على ارادة تقسيم الصحيح لا مطلق الصلوة وخامساً ان تقسيم الصلوة الى الواجبة والمندوبة كما صدر من الصحيحي كذا صدر من الاعمي وصدوره من الاعمي قرينة على ارادة تقسيم الصحيح كالصلوة المطلقة وسادساً ان تمسكهم بالاطلاق وبعدم صحة السلب يأبى عن كون مرادهم من التقسيم تقسيم الماهية فبملاحظة ذلك لا بد من حمل التقسيم على ارادة الصحيح **وعن الحادي عشر** اولاً بانا لا نسلم ان الظاهر من جزئية الفاتحة ونحوها ومن شرطية الطهارة ونحوها هو الجزئية والشرطية بالنسبة الى الماهية بل المسلم هنا بالنسبة الى المطلوبية التي هي القدر المتيقن وعلى هذا فلا يضر الاعمي وثانياً بانا سلمنا الظهور في الاول لكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره لانهم فرقوا بين الركن والجزء في الصلوة وقالوا ان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فحكم بان المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوبي بقرينة المقابلة ولا لا طلقوا عليه الركن لا الجزء وان كان الاصل في الجزء الركنية بمعنى انه اذا اطلق يجرد عن القرينة يحمل على الركنية لما ادعاه الخصم من الظهور لكن القرينة موجودة هنا على ارادة خلاف الظاهر كما عرفت وثالثاً انهم قالوا ان السورة جزء للواجبة لا النافلة وهذا دليل على ان مرادهم جزء المطلوب اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صح التفرقة بين الواجبة والنافلة لعدم تفاوت صدق الطبيعة من حيث الوجوب والنفل فلا جرم المراد جزء المطلوب معرضاً للتفرقة فان قلت نحن لا نقول بجزئية السورة للواجبة لا النافلة بل نقول ان الصحة جزء للماهية والصحة مختلفة يحصل تارة بلا سورة كما في النافلة وتارة معها كما في الواجبة فلا يرد هذا الايراد قلنا اولاً كون الصحة التي هي امر اعتباري جزء الماهية المتأصلة في الوجود بعيد كما مر وثانياً انه لو عرضنا قولهم السورة جزء للصلوة الواجبة لا النافلة على العرف بعد علمهم بان صدق الطبيعة عليهما على حد سواء لفهموا الجزئية بالنسبة الى المطلوبية لا الماهية وثالثاً انا لا نقول بجزئية تلك المذكورات كما صدر عن الصحيحي فكذا من الاعمي وهذا قرينة على ان المراد الجزئية للمطلوب وفي ذلك ابعاد ان تمسكهم بالاطلاق وعدم صحة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب **وعن الثاني عشر** الاستبعاد معارض بمثله وهو ان استعمال الصلوة في الفاسدة كثيرة في الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة فيها وايضاً لو كانت حقيقة فيها وايضاً لو كانت حقيقة في الصحيح لزم ان يكون حقيقة في الفرد المتعارف المشتمل على المستحبات لانه الغالب في الاطلاق وهو فاسد مع ان ذلك لا يقاوم الادلة السابقة ثم ان ما ذكرنا من الادلة اكثرها مثبت للاعمية بحسب الشرائط ويمكن للمتفطن اجراء تلك الادلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضاً اذا ظهر لك ان الحق الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضاً اذا ظهر لك صحة الاعمية في الالفاظ العبادات **فاعلم** انهم اختلفوا في ان المراد بالاعم الاعم العرفي ام الاركاني فذهب الى كل فريق والفرق بين القسمين ان الموضوع له من كل الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فانه يحتمل احتمالات احدها ما يصح عرفاً سلب الصلوة عنه مع وجود الاركان وثانيها ما لا يصح سلبها مع انتفاء الاركان وثالثها ما يشك في الصدق وعدمه فلا يعلم صحة السلب ولا عدمها وحكم الاولين ظاهر اذ يحكم في الاول بعدم تحقق الماهية ولزوم الاتيان بالمشكوك الى ان يحصل صدق الاسم وفي الثاني يحكم بعكسه اي بتحقق الماهية واجراء الاصل في المشكوك مطلقاً واما الثالث فنحن فيه كالصحيحي الاجمال وعدم تحقق الاسم الحاصل انه على العرفي يكون المرجع هو العرف وهو قد يكون مبيناً وقد يكون مجملاً بخلاف الاركاني فلا اجمال عنده اصلاً ولكن لنا في بيان ان الحق هو العرفي ام الاركاني **وتحقيقه** موقوف على رسم مقدمة وهي انه لا بد ان يعلم المراد من الاركان اولاً حتى يتبين الحق **فنقول** الكلام في الاركان يقع في مقامات ثلثة **الاول** انه يعني كون الماهية عبارة عن الاركان الاربعة او الخمسة وعدم تحقق الماهية مع نقصان في الاركان

٢ **الثاني** انه على هذا القول لو اتى بالاركان مجردة عما سواها لزم تحقق الماهية من غير حاجة الى الزائد في اصل تحققها **الثالث** ان المراد من الاركان التي تتحقق بها الماهية هو الاركان الواقعية ام الاعم منها ومما قام مقامها اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الحق تحقق الماهية بالصدق العرفي ولا يكون الاركان معياراً لما المعيار هو العرف في كلا المقامين اي في طرفي الزيادة والنقيصة فكلما صدق عليه الاسم عرفاً فالماهية متحققة الاركان ام لا وان لم يأت بشيء سوى الاركان **اما المقام الاول** فلانه لو اتى بالصلوة الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء عدا القرائة او القيام المتصل بالركوع فلا ريب في تحقق الاسم والماهية بخلاف القول بالاركان اذ جعلنا النية ركناً فلذا نقول ان الاصل قول المرتضى من عدم فساد الصلوة بالرياء لحصول الماهية وان لم يكن مثاباً لعدم حصول الامتثال وهو فرع الاتيان بقصد انه مطلوب المولى **واما المقام الثاني** اعني عدم تحقق الماهية بمجرد تحقق الاركان ولم يحتج الى غيره من ذلك فلانه لو اتى بالاركان للصلوة بان يأتي بالنية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود فقط فلا ريب في عدم تحقق الماهية وصحة السلب عرفاً فظهر بطلان قول الاركاني في المقامين وانه لا بد من اتيان القدر الزائد لحصول صدق الاسم عرفاً **فان قلت** الايراد متوجه على الاركاني لو جوز الرجوع الى العرف في تحديد الماهية واما لو لم يجوزه وقال ان الماهية هي الاركان للدليل الشرعي والشرع حدده بالاركان والتحديد موكول الى الشرع فلا يضر مخالفة العرف فلا يرد عليه الايراد **قلنا** قد مر ان العرف كاشف عن الشرع بقاعدة التشابه **فان قلت** مقتضى العرف وان كان تحقق الماهية عند نقصان شيء من الاركان وعدم تحققها بمجرد تحقق الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند نقصان ركن منها فلا بد من صرف عدم صحة السلب والحكم بان المراد به عدم صحة السلب الظاهري لئلا ينافي الاجماع القائم على صحة السلب الواقعي عند فقد ركن من الاركان **والحاصل** انهم اطبقوا على تقسيم الجزء الى ركن وجزء وان الاول ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمداً وسهواً والاخير ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمداً لا سهواً والاجزاء ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمداً لا سهواً وهذا الاطباق كاشف عن ان ماهية الصلوة هي الاركان فقط بحيث لو نقص

وزعم في الصحيح

منها

ثم ثمرة اصل المسئلة تظهر فيما اذا شك في وجوب شيء وعدمه في العبادة او علمنا بوجوبه فيها وشككنا ان وجوبه تعبدي ام شرطي ام جزئي او علمنا الوجوب لا استقلالي وشككنا انه واجب توصلي ايضا ام لا او علمنا بالجزئية وشككنا في ركنيته نتائج

منها شيء لم يتحقق الماهية والا لزم الحكم بعدم انتفائها عند انتفائه لا بعد اكتسابه للاجزاء قلنا الاتم دون ما يهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق الماهية لعدم دليل عليه فيحتمل كون هذا التقسيم بالنسبة الى المطلوبية او هو الفعل المتيقن من التقسيم الزائد لا دليل عليه فيكون عدم صحة السلب باقيا على حقيقته ويكون اطلاق الصلوة على الفاقد لبعض الاركان بعض الاشكالات احدها انه لو كانت ماهية الصلوة محتاجة في تحققها الى شيء زائد على الاركان لما كان للقول بركنية تلك الاربعة او الخمسة فقط معنى بل يكون الزائد لو توقف عليه تحقق الماهية ركنا ايضا مع انهم اطبقوا على نفي ركنية الزائد وهذا دليل على عدم الاحتياج الى الزائد فتحقق الماهية وثانيهما ان ما ذكرتم سابقا في رد الصحيحي من ان اجزاء الصلوة ما سوى الاركان اجزاء مطلوبية لا مقومية معللين بانها لو كانت مقومات لما تفاوتت بالنسبة الى حال العمد والسهو والوجوب النفل لبعد كون الشيء مقوما للماهية في حالة دون اخرى لعدم معنى لتقسيم الاجزاء الى ركن وغيره وعدم اطلاق الركن على ما سوى الخمسة بناء في ما ذكرتموه الان فان هذا يرد عليكم في قولكم باحتياج تحقق الماهية الى شيء زائد يتفاوت بالنسبة الى العمد والسهو ويكون مقوما في حالة دون اخرى لا بقال له الركن ايضا وهذا يكشف عن عدم احتياج الماهية الى الزائد عن صحة السلب بما هي محل النزاع والجواب عن الاول انه لا بد انا اشرنا من ان القدر المسلم من تحقق الاجماع هو تحققه على ركنية تلك الاربعة او الخمسة بالنسبة الى الصلوة المطلوبة لا اصل الماهية وثانيا ان القول بركنية تلك الخمسة او الاربعة لا ينافي القول بركنية غيرها ولعل التصريح بركنية هذه دون غيرها لاجل كون تلك الخمسة عمدة ما يحصل به المطلوبة دون غيرها فلا ينافي اصلا فلا دلالة للحصر على ما ذكره الخصم فان قلت لو كان غير تلك الخمسة ايضا من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو كنفس الخمسة مع انه يتفاوت في الحال بلا اشكال وذلك خلاف ما قرروه من ان انتفاء الذاتي والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به قلنا اولا ان الاخلال بما سوى الخمسة سهوا مثل الاخلال به عمدا في انتفاء الصلوة بانتفائه ويصح الصلوة مع ذلك لان الصلوة المأتي بها ح ما يبرء منا بالصلوة الحقيقية لانها صلوة حقيقة وفيه نظر لصدق الصلوة عليها حقيقة ح ايضا كما لو لم يكن ترك شيئا من الاجزاء لا عمدا ولا سهوا وثانيا انه يجوز كون الشيء مقوما للماهية الجعلية مع كونه مختلفا باختلاف الاحوال بان يكون مقوم الماهيات الجعلية كالصوم والصلوة على قسمين قسم ينتفي بانتفائه الماهية مطلقا وقسم لا ينتفي الا بانتفائه عمدا كما سوى الخمسة من الاجزاء المحتاج اليها في تحقق الصدق العرفي ولا امتناع في جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوما في حالة العمد لا السهو وله في الشرع شواهد منها انه اذا افطر الصائم عمدا عالما انتفى ماهية الصوم قطعا بخلاف ما اذا افطر سهوا فيصدق الصوم عرفا ويتحقق الماهية فعدم الافطار جزء لماهية الصوم عند العمد لا السهو ومع عدمه تعدد ماهية الصوم في الحالتين فان قلت ان اطلاق الصوم على امساك المفطر سهوا لا لاجل الحقيقة بل لاجل قيامه مقام الصوم الواقعي الحقيقي ويكون اطلاق الصوم عليه مجازا قلنا الظاهر الحقيقة ومنها انه اذا صلى شخص خلف امام وكان بعد المسافة بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام فوق ما هو المتعارف بحيث لا يكون بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام صفا اخر فلا ريب في بطلان وصف الجماعة وعدم تحققها لهذا الشخص واما اذا كان في تلك المسافة ايضا صفوف متصلة من مكانه الى مكان الامام مع بقائه بعد المسافة بحاله فلا شك في تحقق الجماعة وصحتها فعدم بعد المسافة جزء ماهية صلوة الجماعة في حالة دون اخرى فان قلت جعل الشارع عدم الافطار وعدم الاكل مثلا جزء الماهية الصوم في حالة وكذا جعل عدم البعد المفرط جزء للصلوة الجماعة حال اتصال الصفوف مستبعد عقلا وعادة غاية الاستبعاد قلنا مع انه لا دليل على امتناع ما ذكر ولا يكون مستبعدا ايضا انه لو لم نقل بجزئيته ما ذكر لزم القول بكون الصوم مشتركا لفظيا بين الصوم الذي افطر فيه سهوا وبين ما لم يفطر فيه اصلا ويكون الصلوة مشتركا لفظيا بين الصلوة التي اتى بها بكل شرائطها والصلوة التي ترك بعض اجزائها او شرائطها سهوا فيلزم ح القول بالماهية للصلوة مثلا انه قدم ان معنى الصلوة الصحيحة هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط ولما كانت الصلوة ينقسم الى النافلة والفريضة ثم ينقسم كل منهما الى اقسام كثيرة فيعتبر ماهية كل من الاقسام على حدة فيكون ماهية صلوة الظهر للحاضر اربع ركعات مع اجزائها وشرائطها مثلا فاذا كانت جامعة للكل فصحيحة والا فلا فلو فرض فيها نسيان حمد او سورة او سجدة او تشهد او نحو ذلك فالصحيحي يكون بالصحة مع انها غير جامعة للشرائط فيلزمهم اما القول بكونها ماهية على حدة او بانها ليست بصلوة صحيحة ويكون الاطلاق الصلوة عليها مجازا ولا يقولون بالاخير فيلزمهم على الاول تكثر الماهيات بملاحظة تكثر الانواع الاولية والثانوية وهكذا بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزء منها ويكون اسما للاعم فنحن نقول ان ماهية الصلوة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه فيصح لنا التمسك في نفي العدد الاسم وحصول الامتثال وعن الثاني ان مقتضى الاستبعاد الذي ذكرناه وان كان هو القول بعدم مقومية غير الخمسة لكن رفعنا اليد عن مقتضى الاستبعاد لاجل قيام دليل اقوى دال على مقومية بعض ما سوى الخمسة وهو صحة السلب عن الصلوة المشتملة على الخمسة فقط فيكون بعض ما سواها مثلها في الركنية وان كان تلك الخمسة اشد مدخلية فكل جزء يتحقق به ماهية الصلوة عرفا ركن واما المقام الثالث فهو في ان المراد من الاركان على القول بها هو الاركان الحقيقية من الركوع وغيره مما ذكروها في كتبهم الفقهية او اعم من الحقيقية وما يقوم مقامها كالايماء القائم مقام الركوع والسجود وجهان وتظهر الفائدة في مثل صلوة الحريق والغريق والمريض والمجاهد فعلى الاول لا يصدق الصلوة عليها حقيقة وانما هي قائمة مقامها في الامتثال واطلاق الصلوة عليها مجاز ولازمه عدم جواز اثبات احكام الصلوة الحقيقية كالطهارة والاستقبال وغيرهما لتلك الصلوة المجازية بمجرد قيامها مقام الصلوة الحقيقية الا اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل منه في الاحكام مطلقا ولا دليل عليه عقلا ولا نقلا وعلى الثاني يترتب على تلك الصلوة كل ما يترتب من الاحكام على الصلوة الاولية الحقيقية الاختيارية من الاحكام لانها من افراد الصلوة حقيقة فيشملها ادلتها اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق هو الاعمية من الحقيقي وما يقوم مقامه كما ان الحق الاعمية من الصحيح والفاسد فيطلق الصلوة على صلوة الغريق ونحوه حقيقة لوجوه الاول استعمال الصلوة في كلا القسمين والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة فيهما الثاني صحة التقسيم والاصل في المقسم ان يكون حقيقة في اقسامه

فصل في علائم الوضع يعرف الوضع بتنصيص الواضع قطعا او ظنا كما يتفق في الاعلام والعرفيات الخاصة وبتنصيص اهل اللسان قطعا او ظنا وبالترديد بالقرائن من الواضع او اهل اللسان ولو واحد منهم قطعا او ظنا وبالاخبار عن وضع الواضع قطعيا ام ظنيا او بنقل نقلة متون اللغة من موادها وهيئاتها نتايج الافكار

الثالث ان الصلوة يتقيد بالقيد فيهما فالصلوة مشتملة على الاركان وصلوة مشتملة على ما يقوم مقام الاركان وقد مر ان الاصل في المقيد بالقيد بان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فان قلت المتبادر من الصلوة هي المشتملة على الاركان الحقيقية والتبادر مقدم على تلك الادلة قلنا لو سلمنا التبادر فنقول انما يضر لو مع عدم حصول المعارض لكنه موجود لمعارضة هذا التبادر مع عدم صحة السلب لانه لا يصح سلب الصلوة عن صلوة الشابق الحريق والغريق والنافلة ماشيا او راكبا فبقى الاشكال في انه بعد كونها حقيقة في القسمين هل يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظي ام المعنوي وعلى الاخير هل يكون متواطيا بالنسبة الى الافراد ام مشككا الحق الاشتراك المعنوي للاصل ولانه لو كانت مشتركة لفظية لزم الاجمال في قوله ع لا صلوة الا بطهور لكون المشترك مجملا ما لم تكن قرينة معينة واللازم باطل لحكم بعد اشتراط الطهارة الا في واحد من اقسام الصلوة بناء على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى والتالي يتمسه بطل لحكمهم بعدم الاجمال فيه بان كل صلوة مشروطة بالطهارة بلا تفرقة بين الاقسام من الحقيقي والقايم مقامه فهذا شاهد على كون الصلوة عندهم للقدر المشترك وان لم نعلم القدر المشترك بالخصوص ولكن لما كان القسمة موجودة وهو ما يسمى في العرف صلوة فلا يضر عدم معلومية المسمى في الحمل عليه لان في كثير من الموارد نعلم ان اللفظ مشترك معنوي ونعجز عن بيان القدر المشترك ثم الظاهر كونها متواطيا بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة بمعنى انه يحكم بان مراد الشارع من نحو لا صلوة الا بطهور هو جميع الافراد من دون تفاوت بين القسمين وان كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن في بادي النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية الا ان هذا التبادر ليس سببا للتشكيك في مورد الشرع فلا شك في ان مراد الشارع هو الاعم من القسمين والثمرة واضحة اذ لو قلنا بالتواطي لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الاحكام للافراد القسمين بخلاف ما لو قلنا بالتشكيك لعدم انصراف الاطلاقات الى مثل صلوة الشابق فلا بد من الرجوع في حكمها الى الاصول الفقاهية ثم اعلم انه تظهر الثمرة بين الصحيحي والاعمي في الشك في وجوب شيء وعدم وجوبه في العبادة لان دليل وجوب العبادة اما لبي كالاجماع فلا ثمرة في المسئلة بل لا بد من الرجوع الى الاصول الفقاهية نعم يمكن فرض ثمرة نادرة وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتا للاشتغال بالماهية نفسها بان ينعقد الاجماع على وجوب ماهية العبادة وحصل الخلاف في وجوب السورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية فعلى الاعم يجب العمل بثبوت الموضوع البرء للذمة لانه مفروض المسئلة وعلى الصحيح لزم الحكم بالوجوب وتوضيح المسئلة ان الدليل المثبت للاشتغال اما مثبت للاشتغال بنفس ماهية العبادة بحيث لو حصلت حصلت البراءة وعلى هذا يرجع الخلاف في وجوب السورة الى الخلاف في التسمية ويكون المنازعة في الوجود والعدم شبيهة لا اصلية بمعنى ان النزاع ح في الموضوع لا الحكم كما انهم بعد حكمهم بانفعال القليل بالملاقات وعدم انفعال الكر بشيء اختلفوا فيما به الكر يتحقق باشبار ثلثة قيل بزيادة نصف شبر فيها او اقل من ثلثة اشبار ونصف فحكم بعضهم بالانفعال بالملاقات وبعض بعدمه والنزاع منهم في الانفعال والعدم ح ليس حكميا بل ناش عن نزاعهم في تحقق الموضوع وهو الكر وعدمه وما نحن فيه من هذا القبيل واما مثبت للاشتغال في الجملة ولكن اختلفوا فيما استغلت به الذمة فقيل بالفرد وقيل بالماهية فيكون النزاع ح حكميا لا موضوعيا كالنزاع في ناقضية المذي للطهارة فان المذي موضوع محقق والاختلاف في المذي انه ناقض او لا واما ما ثبت للاشتغال ولكن جهة الاختلاف غير معلومة انها الحكم او الموضوع كالنزاع في ناقضية الخارج من فوق المعدة من المخارج بان يكون الحكم بعدم الناقضية من اجل عدم صدق الغايط عليه لعدم صدق الغايط او من اجل عدم ثبوت الحكم. اما بالكلية واما كالاول ثبت للاشتغال ولكن وقع الاختلاف في وجوب السورة كلا من الجهتين الحكم والموضوع اي التسمية اذا ظهر ذلك فاعلم ان الثمرة بين القولين لا تظهر الا في الاول من تلك الاقسام بل ظهور الثمرة فيه اظهر من ظهورها في اللفظي اذ اللفظي يحتمل التقييد المجاز ومن تلك الجهة ينتفي التمسك بالارادة وليس للبي كذلك واما في ساير الاقسام فلا ثمرة للاجمال على كل الاقوال واما اللفظي محمل فحال الدخال اللبي لو حد المناط واما اللفظي مطلق اشرط عليه مورده مورد حكم اخر كما هو مقتضى الاصل فالثاني الصحيحي يعمل باصل العدم والاطلاق بعد فرض صدق الاسم بدون المشكوك جزئية او شرطية ولو كان الشك في صدق الاسم فلا ثمرة كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي في المشكوك على احد الطرفين من الوجوب وعدمه ولا في صورة كون الشك في وجوب الشيء في العبادة وجوبا تعبديا بحيث لا يضر الاخلال به على فرض وجوبه بصحة العبادة فان ذلك لا دخل له بمسئلة الصحيح والاعم اذ ليس الشك ح في الجزئية والشرطية كما لو شككنا في وجوب الموالات في الوضوء تعبدا او وجوب رد السلام في الصلوة تعبدا ويظهر الثمرة ايضا فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ولم نعلم ان وجوبه تعبدي او شرطي او جزئي فعلى الاعمي يحكم بعدم مدخليته في صحة العبادة وجودا وعدما للاطلاق ويحكم بانه واجب مستقل ايضا وعلى الصحيحي يحكم بالمدخلية وكذا لو علم الوجوب الاستقلالي وشك انه واجب في الصلوة ايضا ام لا فعلى الاعمي يحكم بعدم الجزئية والشرطية وعلى الصحيحي يحكم بالجزئية والشرطية واما بالنسبة الى الاصل لو نحو في الجملة فالثمرة منتفية في المقامين وتظهر الثمرة ايضا فيما لو شك في الركنية بعد ثبوت الجزئية والركنية فعلى الاعم يحكم بالعدم للاصل والاطلاق وعلى الصحيح يحكم **ضابطة** يعرف الوضع بامور منها تنصيص الواضع كان يقول هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني سواء اراد بهذا الكلام انشاء الوضع او الاخبار عن الوضع السابق وهذا قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وهذا القسم يثمر في الاعلام الشخصية والعرفيات الخاصة لا اللغات لعدم وصول اليد اليها ومنها تنصيص اهل اللسان وهذا ايضا اما قطعي واما ظني ومنها الترديد بالقراين بان يكون اللفظ مقترنا بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان ذلك من الواضع او من اهل اللسان من واحد منهم او اكثر في هذا ايضا كسابقه اما ظني او قطعي ومنها الاخبار عن وضع الواضع اخبارا قطعيا كالمتواتر والمحفوف بالقرينة او ظنيا ثم القطعي من تلك الادلة ظاهر الحجية مما دل على حجية العلم كما عليه طريقة اهل اللسان واجماع العلماء مع الاولوية القطعية اذ لو لم يكن القطع بالوضع معتبرا لم يكن شيء من العلائم معتبرا بنفسه لانهم اللغات واما الظني منها فالحق حجيته ايضا بطريقة اهل اللسان مع ما سيجيء من الدليل العقلي ومنها نقل نقلة متون اللغة من هيئاتها

ومواردها

كالصوفان قولهم حجة اذا افاد الظن باجماع المسلمين والقوم وطريقة اهل العرف وتقرير المعصومين وترغيبهم اصحابهم على الضبط والبرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات
اذا استلزم الظن بالفرع واما قادتهم فتجري بالاجماع المركب بل الاجماع يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع وبيانه موكول الى بحث حجية الظن نتايج

ومؤداها في النحو والصرف وغيرهما وهذا ان كان قطعيا للتواتر فلا كلام وان كان بطريق الآحاد فالكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** في
حجية الظن الحاصل من نقل اللغويين لانه هو من سلسلة مظنون الاعتبار في اللغات لا مشكوك الاعتبار فيها كالاستقراء ولا موهوم الاعتبار كقول
اهل الخبرة كالظن الحاصل من قول الفقهاء ومن الخبرة في باب اللغات فنقول الحق حجيته وقولهم اذا افاد الظن لوجوه الاول اجماع المسلمين حتى اهل زمن
المعصوم عليه السلام **الثاني** اجماع القوم على الفتوى بحجيتها وهما كاشفان عن رضا المعصوم فان قلت انما يحصل الكشف من الاجماع اذا كان المجمع عليه
شان المعصوم وبيان اللغات ليس كذلك قلنا انما الكلام في حجية نقلهم التي هي مسئلة اصولية وبيانها من شانهم فان قلت حجية الاجماع فرع وجود
موضوعه وهو المجمع عليه في زمن المعصوم لا من المحدثات قلنا ستعرف وجود غالب كتب اللغة في زمنهم فان قلت الاجماع تقييدي فلا يصلح
للكشف لان عمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي قلنا نحن ندعي من اجماع هؤلاء القطع بان ذلك صدر منهم للتتبع لعدم احتمال الكذب في
حقهم لورعهم ولا السهو لكثرتهم سواء كان ذلك حال الانفتاح ام الانسداد فان قلت اتفاقهم على ذلك ثم فان صاحب الحاشية في بحث الحقيقة الشرعية
استدل للنافين بان الوضع ان كان ثابتا لبلغ الينا اما بالتواتر وليس الا لما وقع الخلاف او بالآحاد فهي لا تفيد العلم وهو ظاهر في عدم اعتبار هذا
القائل للآحاد الظنية في اللغات قلنا انما الكلام في حجية نقل النقلة وهو لا ينافي عدم حجية اخبار الآحاد ولا اجماع مركب في البين **الثالث**
تقرير المعصومين عليهم السلام الناس على العمل بها فان جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى عليه السلام وكان
ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد النحو حيث ما املى عليه السلام له بقوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور فقال يا ابا الاسود انح على ذلك
ولا شك ان الناس كانوا يعملون بها كما يظهر من افتخار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفها ولا
شك في اطلاع المعصومين عليهم السلام على هذا الامر المشهور ولا شك في تقريرهم اياهم على ذلك والا لوصل المنع الينا **الرابع** ترغيب المعصومين عليهم السلام اصحابهم
على ضبط اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب والسنة وقد مر بيانها التسهيل الامر كما عرفت من قول علي عليه السلام لابي الاسود **الخامس** طريقة
اهل العرف على العمل بالآحاد الظنية في اللغات **السادس** البرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي
الواقعي ويتم الامر فيها اذا استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الظاهري او بالحكم الاصولي العملي وغيرهما بالاجماع المركب اما بيان البرهان العقلي
فهو انه لا ريب في بقاء التكاليف الفرعية وسد باب العلم والظن الخاص في الاغلب فلو اوجبنا الاحتياط لزمنا العسر والحرج المنفي ولو اقتصرنا
على المعلوم لخرجنا عن الدين وان عملنا بالموهوم فقد خالفنا الاجماع والعقل القاطع وما ترى من العمل بها اذا وافقت الاحتياط او الاصل فهو ليس
للعمل بها من حيث هي بل من جهة العمل بالاصل والاحتياط ولو خيرنا بين المظنون والموهوم سوينا بين الراجح والمرجوح والمتبعض بل مع الاجماع
فتعين بالظن واذا ثبت بذلك حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة فنقول نفرض خبرا متواتر اللفظ مشتملا على لفظ يكون وضعه مظنونا من
نقل هؤلاء النقلة واخبارا صحاحا اعلائية يكون الفاظها مقطوعة الوضع فاما ان يطرح كلا السلسلتين فهو في حكم الاقتصار بالمعلوم مع كثرة
الصحاح الاعلائية مع كون طرح تلك الصحاح مستلزما لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق اولى واما ان يؤخذ بهما او بالمتواتر فقط
فثبت المطلوب او بالصحاح فقط لزم الترجيح بلا مرجح لان لكل من المتواتر والصحيح المفروضين جهة رجحان ومرجوحية فالمتواتر قطعي السند وظني
الوضع والصحيح بالعكس فلا بد من العمل بهما معا واذا ثبتت حجية الظن في المستنبط الوضعي فيما اذا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي ثبت مطلقا بالاجماع
المركب اذ لم يفصل احد في الموضوع المستنبط من حيث الموارد في العمل بالظن ثم ان هذا الدليل يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون
الوضع فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم الفرعي الواقعي لازمه
الترجيح بلا مرجح والحاصل انه بعد ثبوت حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المتقدمة احتجنا في تعميم اسباب الظن
والتعدي الى حجيتها او الى بعضها الى مقدمة اخرى فصاحب لم تعد الى الصحاح الاعلائية فقط واطرح سائر الاسباب الظنية متمسكا بانها القدر المتيقن
ونحن عممنا الكلام بالنسبة الى سائر اسباب الظن ما لم يخرج بدليل خارجي او لم يجر فيه احدى مقدماته بوجهين **الاول** عدم كفاية الصحاح الاعلائية
في الفقه **الثاني** ان العلم الاجمالي الحاصل لنا بمطابقة كثير من الظنون المتعارضة من سائر اسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع مع عدم كون الظن
الشخصي في جانب تلك المعارضات فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح لبناء العرف على عدم اعتبارها ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار الجملة
نعم ان طرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد وان اخذنا بتلك الظنون المعارضة ثبت المطلوب هو حجية سائر اسباب الظن واذا ثبت حجيتها في
صورة المعارضة مع تلك الصحاح ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع المركب والاولوية اذا ظهر ذلك فنقول ان الفاظ الكتاب والسنة منها ما هو معلوم
الوضع ومنها ما هو مظنون الوضع فان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين لعدم الكفاية وقلة مقطوع الوضع وكثرة مظنونه فلا بد من التعدي
الى مظنون الوضع سواء كان على مذهب صاحب [illegible] وعلى مذهبنا فيمكن لنا اثبات حجية الظن في الموضوع المستنبط مرة بعدم كفاية المعلومات واخرى بما
تقدم من الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواتر والصحيح الاعلائي فاذا ظهر حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل كما مر
فان قلت الوجه الثاني مخدوش اولا بان التعدي الى الفاظ المظنونة الوضع في الاحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى العمل بالظن في الموضوع المستنبط في
كل الموارد لعدم القول بالفصل كما ادعيت بخلاف الاقتصار بالصحاح الاعلائية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوها فان العمل بها في الفرعيات لا يستلزم العمل
بها في كل الموارد فالاول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات الناهية عن العمل بالظن بخلاف الاخير وهذا يكفي مرجحا بالصحيح المقطوع الوضع دون المتواتر
المظنون الوضع وثانيا بان الاخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مظنون الوضع بل من باب الاخذ باحد الفردين من الواجب التخييري بعد فرض

وقول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الواحد المفيد للظن باللغة كقول اللغوي لقاعدة الاستلزام وعدم الكفاية ولا يشترط الاسلام والايمان والعدالة في نقلة اللغة لتلك الادلة ومنطوق اية النبأ لا يضر فاما الموضوع المستنبط وقلنا بان التبين على مخصص بامر ثم يشترط حصول الظن التبوي والخلو عن المعارض المعتبر المساوي بحجة

كفاية كل من السلسلتين وبطلان طرح كليهما للخروج عن الدين ووجب الاخذ باحدهما من باب التخيير بين الاسباب وثانيا بانه يجب الاخذ بالصحاح الاعلائية لكونها قدرا متيقنا الكثرتها فطرح المتواترات المظنونة الوضع الصحاح الاعلائية معا خروج عن الدين وكذا الاقتصار بالمتواترات لقلتها بل قيل بعدم وجودها فوجب اما الاخذ بكليهما او بالصحاح الاعلائية فقط فالاخير قدر متيقن وكونه قدرا متيقنا يكفي في الترجيح قلنا كل ذلك فاسد

اما الاول فلان قلة التخصيص انما تكون مرجحة اذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشك في ان الخ في ذلك فيما اذا اتفق الخصمان على اخراج القليل وفيما نحن فيه ارادة اخراج كل من القليل والكثير مشكوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضا من الظنون من العمومات ولا نعلم انه ظنون المقطوعة الاوضاع او المظنونة كالمتواترات ولا قدر متيقن في البين ولا دليل على اعتبار الاصول والعمومات المخصصة بالمجمل لعدم وجود القدر المتيقن

واما الثاني فلان التخيير بين الاسباب اجماعي البطلان نعم هو يجري في بعض الاسباب الجزئية كتعارض الخبرين مع دوران الامر بين المحذورين لتعين احدهما واقعا وامكان الجمع وفيما نحن فيه لا يصح الحكم بالتخيير واقعا مع امكان الجمع بالاخذ بكلتا السلسلتين لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم بالتخيير

واما الثالث فلعدم وجود القدر المتيقن فيما بين الاسباب الظنية بحيث يحتمل كفايتها واما عدم ورود هذا الاشكال على صاحب لم مع قوله بكون الصحاح الاعلائية مثلا قدرا متيقنا فلان مقطوع الوضع قليل ومظنونه كثير والقول بان الوضع في العرف قطعي ويثبت اتحاده مع اللغة بواسطة الاستقراء ودليل اخر قطعي او باصالة عدم النقل فاسد لظنية الاستقراء فلا ينفع وانتفاء القرينة الخارجية العقلية غالبا فانه واما اصالة عدم النقل ففيها ان ذلك لا يمكن ان يصير سببا لنفي اعتبار قول اللغوي اذ كل ما دل على حجية اصالة عدم النقل دل على حجية قول اللغوي فان تم المدرك تم فيهما والا فلا يتم في شيء منهما فلا معنى للتمسك في نفي احدهما بالاخر فنقول ان الصحاح الاعلائية وان كانت كثيرة لكن بعد كثرة الالفاظ الظنية الوضع تخرج عن كونها قدرا متيقنا من تلك الجهة سلمنا كثرة وجود الالفاظ المقطوعة الوضع في اللغات لكن لا نم كثرة الخبر الذي يكون فيها كل الفاظه غير مظنونة ولو لفظا واحدا وذلك يكفينا لان النتيجة تتبع اخس المقدمات هذا اثبات لحجية الظن في الموضوع المستنبط باجراء الدليل الرابع في نفس الحكم والتعميم بالنسبة اليه بالاستلزام

المقام الثاني في ان قول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الخبر الواحد المفيد للظن في اللغة هل هو حجة كقول اللغوي ام لا الحق نعم وان كان ظاهر المشهور العدم لوجهين الاول قاعدة الاستلزام فنقول بعد حصول الظن بالحكم الشرعي بواسطة ذلك لو ان علمنا بالظن الحاصل من الشهرة التي هي مشتركة مع هذا الظن في كونهما موهومي الاعتبار لزم الترجيح بلا مرجح واما التمسك بعدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين اعني سلسلة مظنون الوضع كقول النقلة الا ان يقال لا قدر متيقن في البين في سلسلة الظنون في اللغات لانا نفرض حصول الظن من قول الفقيه بحيث يتاخم بالعلم وحصول ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من قول الفقيه بالعكس فلكل جهة رجحان ومرجوحية فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صورة لعدم القول بالفصل فاذا افاد قول الفقيه مثلا الظن وان كان ضعيفا بالاجماع المركب فاذا ثبت عدم وجود القدر المتيقن صح التمسك هنا بوجه ثان وهو عدم كفاية غير مظنون الوضع فلا بد من التعدي الى مظنونه وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فلا يتفاوت قول الفقيه والنقلة في امكان التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين

المقام الثالث الحق عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة للادلة السابقة وطريقة اهل اللسان العمل بقول اهل الخبرة وان كان كافرا والمصنفين لبعض كتب اللغة في زمن الائمة الذين قرروا الناس بالعمل بكتبهم لم يكونوا مؤمنين وتوهم ان منطوق اية النبأ ينفي جواز العمل بخبر الفاسقين مدفوع اولا بعدم انصرافها الا الى بيان الموضوع المستنبط الذي ليس من شأن الشارع بيانه وثانيا باجمال لفظ التبين فلعل المراد منه الاعم من الظني فتم وثالثا انها مخصصة بما مر من الادلة

المقام الرابع لا شك في حجية قول النقلة ونحوهم اذا افاد الظن الشخصي واما اذا لم يفده فان لم يكن ههنا ظن طبيعي ايضا بان كان الخبر كذوبا او غير ضابط فلا حجية في نقله للاصل والاجماع وطريقة اهل اللسان ونظير ذلك الخبر الغير المفيد للظن في الحكم الشرعي شخصا وطبعا فان الامامية لا يعملون به خلافا للحشوية وان كان الظن النوعي موجودا وكان عدم حصول الظن الشخصي مسببا من سبب خارجي غير معتبر عند العقلاء كالظن الحاصل من النوم فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع وكذا اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عقلائيا كالظن القياسي للاجماع ايضا ونخالف صاحب المدارك فيما اذا كان السبب الخارجي الغير المعتبر عدم اعتباره مستندا الى الاصل كالشهرة في مقابل الخبر حيث يتوقف فيه مطلقا واذا كان الظن في جانب الشهرة مثلا فالظاهر الاجماع وان كان معتبرا بان كان الظن في احد الطرفين عملنا به والا فالوقف وكذا الحال في قول الفقيه

المقام الخامس هل يكون قول اللغوي معتبرا في غير الالفاظ المهجورة ام فيها ايضا الحق ان المتصور في المقام صور خمسة الاولى كون اللفظ مهجورا عند اهل العرف دون المعنى الثانية كون المعنى السابق مهجورا دون اللفظ الثالثة القطع باتحاد معنى اللفظ الموجود في زماننا وزمان الشارع الغير المهجور الرابعة الظن بالاتحاد الخامسة الشك في اتحاد معنى اللفظ في الزمانين وتعدده مع عدم الهجر اما الصورتان الاوليان فلا اشكال في حجية قول اللغوي فيهما لانهما القدر المتيقن فلو اخبر اللغوي عن معنى اللفظ المتصف باحدى الصورتين المذكورتين لكان حجة اذا وقع في الكتاب والسنة واما الصور الثلاث الاخيرة فاللازم فيها الفحص عن المعنى المتداول عند العرف ولا يكفي مجرد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الاوليين بفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف في هاتين الصورتين فنقول اما الصورة الاولى من هاتين الصورتين الاخيرتين فينقسم الى صورتين اربعة اذ بعد الرجوع الى العرف اما يقطع بالمعنى العرفي فلا يحتاج الى المراجعة الى اللغة لحصول القطع من انضمام القطعيين بان هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع واما يظن بالمعنى العرفي فالظن الاستمراري لا يرتفع بملاحظة الذي

في حجية قول غير اهل الخبرة في اللغة

في تعارض العرف واللغة

الظن الطبيعي

فقد

قول اللغوي في الالفاظ المجهولة وجهاً او المفهوم في ذلك صحو ويظهر بالتامل واذا تعارض قول ناقل من اهل اللغة مع اخر بعضهم بعضها فان كانت النسبة تباينا كليا او وجه فالكلام ثم ذلك
لفظا او عموما مطلقا اخذ بالاعم كان ذلك تقديما للمثبت على النافي ولم يتعرض المتساويين ومع ذلك ففي تقديم المثبت كلية كلام سيأتي

قول اللغوي اما بعد الرجوع الى العرف ايشك في المعنى العرفي ولا يعلم به فيكون المعنى اللغوي سليما عن المعارض فيرجع اليه واما بعد الرجوع اليه ظن
المعنى ولكن بعد الرجوع الى اللغة يرتفع الظن بهذا المعنى عن العرف لاجل التعارض ولا يكون الظن في شيء من الطرفين فلا بد من التوقف ان كان الامر
في قول اللغوي عالما به واما الصورة الرابعة فالاصل فيها وما بعدها هو الاتحاد واصالة عدم تعدد الوضع ولكن في هذه الصورة بعد الرجوع الى العرف ع الاستقراء
اما يحصل القطع بالمعنى العرفي او الظن به او لا يفهم من العرف شيء او يفهم منه شيء ظنا ولكن بعد الرجوع الى اللغة ينهدم ذلك الظن المتعارض ويحصل الشك
اما في الصورة الاولى فبعد الرجوع الى اللغة ان حصل التوافق فلا اشكال وان حصل التخالف فيتعارض الظن الحاصل من قول اللغوي مع الظن بالاتحاد
فان كان الظن بقول اللغوي اقوى فيطرح الظن النوعي بالاتحاد ويحكم بتعدد المعنى اللغوي والعرفي وان كان العكس فيطرح الظن بقول النقلة ويؤخذ
بالعرف المقطوع او المظنون وان انتفى الظن من الطرفين فيتوقف من حيث الاجتهاد ويحكم بالاتحاد فقاهة نظرا الى الاصل فيؤخذ بالعرف ايضا
اما في الصورة الثانية فيتعارض الظن بالعرف وبقول اللغوي عند التخالف والظن بالاتحاد فلا بد من ملاحظة تلك الظنون الثلثة فاما الظن العرفي
اقوى من الظن اللغوي او اللغوي اقوى من العرفي فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن اللغوي فان كان الظن بالاتحاد اقوى او كانا متساويين
علمنا بالعرف اما في الاول فواضح واما في الثاني فلاصالة الاتحاد وان كان اللغوي اقوى من الظن بالاتحاد يعمل بالظن اللغوي والعرفي معا وان كان الظن
اللغوي اقوى من العرفي فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن العرفي فان كان الظن بالاتحاد اقوى فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي وان تساويا فيعمل بالاصل
ويطرح العرفي ايضا وان كان الظن العرفي اقوى من الظن بالاتحاد فيطرح الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي معا واما في الصورة الثالثة فقول
اللغوي سليم عن المعارض فيؤخذ به واما في الرابعة فمقتضى الضابطة التوقف واما الصورة الخامسة اعني الشك في الاتحاد فقد عرفت مقتضى الاصل فيها
وانه الاتحاد لكن بعد الرجوع الى العرف والقطع بالمعنى فيها والظن يرجع الى قول اللغوي ايضا فان وافقه فلا اشكال وان خالفه حكم بالتعدد لانه دليل
اجتهادي بالنسبة الى الاصل والمفروض فقدان الظن بالاتحاد وان لم يفهم من العرف شيء فيعمل بقول اللغوي ايضا لسلامته عن المعارض والصورة الرابعة في
صورة الظن بالاتحاد ولا يتصور هنا **المقام الثاني** في تعارض قولي النقلة والكلام فيه يقع في مقامين **الاول** في جهة التعارض
من حيث هو مع قطع النظر عن اختلاف مرتبة الناقل **والثاني** في تعارض اهل الخبرة مثلا مع قول العلامة ونحو ذلك **اما المقام الاول**
فاعلم ان المحكي عن بعضهم انه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة فاما ان يكون بين المعنيين التباين كان يقول واحد ان العين هو الفضة والاخر
انه الذهب او الاعم من وجه كان يقول واحد ان الغناء هو الصوت المطرب والاخر انه الصوت مع الترجيع او الاعم المطلق كان يقول واحد ان الصعيد هو
وجه الارض والاخر انه التراب ففي الصورتين الاوليين يحكم بالاشتراك اللفظي وفي الاخيرة يؤخذ بالاعم المطلق والوجه في ذلك ان التعارض ح من
باب تعارض المثبت والنافي فيؤخذ بالمثبت في كل الصور ويطرح النافي ولازم ذلك ما ذكر من التفصيل ونحن نقول انه يتصور في المقام صورة
رابعة لم يتعرض لها المفصل وهو تعارض القولين مفهوما مع تساويهما صدقا كان يقول احدهما ان الانسان هو الحيوان الناطق والاخر انه الناطق فقط
واما ما كان يرد على هذا المفصل اولا ان من جملة تلك الموارد الاعم والاخص المطلقين وانت تأخذ فيه بالاعم مع ان ذلك من باب تعارض المطلق والمقيد
ومقتضى القاعدة الحمل على المقيد لا الاخذ به فان قلت ان هذا الحمل انما يصح اذا صدر كل من المطلق والمقيد من واحد لا ان يصدر المطلق من شخص والمقيد
من اخر قلنا نعم ولكن اذا صدر من شخصين كلاهما ناقلان عن شخص واحد وعبد واحد فهو كصدورهما من واحد كما لو اخبر واحد من غلمان زيد لاخر بان
المولى قال اشتر اللحم واخبره اخر بانه قال اشتر لحم الغنم فيحمل المطلق على المقيد ايضا وما نحن فيه من هذا الباب اذ كل منهما حاكيان عن الواضع او عن العرف وثانيا
انه لا تقديم المثبت على النافي مطلقا نعم لو كان عدم المثبت مأخوذا في مفهوم النفي بان كان النفي متعلقا بعدم المثبت كاصل البراءة بالنسبة الى الدليل
الاجتهادي المثبت للتكليف فهيهنا نعمل بالمثبت بل لا تعارض حقيقة ح واما لو لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت هذا ويمكن الجواب عن الاول
بان حمل المطلق على المقيد مسلم اذا صدر عن شخص او شخصين ناقلين بلا واسطة او وسايط قليلة عن شخص واما في مثل ما نحن فيه الذي هو مقام الاجتهاد
حقيقة لا النقل لاجل اجتهاد نقلة اللغة في لسان اهل عرفهم لا اخذهم من الواضعين نفيه مسلم لامكان تعدد الرأي ولذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيد اخر مع ان
الفقهاء ايضا حاكون عن الشرع سلمنا كون المنقول عنه شخصا واحدا وكون النقل بلا واسطة ومع ذلك نقول لا معنى للقول بحمل المطلق على المقيد فيما نحن
فيه وهو ان يقول احدهما الصعيد وجه الارض والاخر انه التراب لان حمل المطلق على المقيد في المثبتين مشروط بشرطين احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا
فلو كان وضعيا كيصح البيع ويصح بيع السلم والماء القليل ينفعل بالملاقاة وهذا الماء ينفعل بالملاقاة لم يفهم التقييد بل لا يفهم الا التأكيد او السريان
انه اذا كان الحكم وضعيا نفهم منه السريان الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم كاكرم العلماء واكرم نبلاء ولا ريب في عدم فهم التقييح وكذا لو كان تكليفيا
الزاميا كالمندوبات فان قوله مثلا زر الحسين ع يوم الجمعة وليلة القدر لا يفهم منه التقييد ولعل السر فيه فهم السريان الى المحبوبية والمطلوبية في المندوبات
الى كل افراد الطبيعة ولعله الغالب فيها وفي الوضعيات نعم قد يتفق فيهما عدم فهم السريان فيصير مثل ما نحن فيه فيصير بمنزلة العموم وثانيهما العلم باتحاد التكليف
ويكفي اتحاد الفرد الواحد بان لا يكون من قبيل العموم كما هو ظاهر المطلق والمقيد الواردين عند العرف كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فانه اذا لم يكن هيهنا قرينة
حمله على العرف على اتحاد التكليف ويحكم بالتقييد ولو احتمل تعدد التكليف كما هو مقتضى تعدد الامر فلا معنى للحمل بل نقول ان هيهنا تكليفين احدهما
بالطبيعة والاخر بالفرد الخاص فلو اتى بالفرد تحقق الامتثال بالتكليفين معا وحصل التداخل ولو اتى اولا بغير هذا الفرد فعليه الاتيان بهذا الفرد ثانيا فظهر
ان من شرط الحمل العلم بوحدة التكليف ولو لم يكف الفرد الواحد من هذا التكليف لواحد لكان من قبيل العام فلا حمل ايضا كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا واذا
علمنا بوحدة التكليف وكفاية الفرد حكمنا بالتقييد للعلم بان المكلف به اما الطبيعة واما الفرد فان قلنا انه الطبيعة وان ذكر المقيد من باب ذكر احد الافراد

قوله في تعقيب الخ إذ لا يفهم ذلك في غير اعني يوم الجمعة فلا يفهم السريان الى الكل ... منه

وفي الاخذ بالاعم وعدم حمل المطلق على المقيد اذا كان نقل لنا قائلين عن مبدع واحد فنظر والتفصيل مجال ثم كلام اللغوي بعضه ظاهر في بيان الحقيقة وبعضه ظاهر في بيان المجاز وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين وح فهل الوقف كما عن المشهور لان الاستعمال اعم منهما ام الاصل الحقيقة كما عن المرتضى ره ام المجاز كما عن ابن جني وجوه اظهرها في الاصل الاولى الاولى وفي الانتقال بوجهان سامح

اما فصلنا ان المجاز في الامر وان قلنا انه المقيد لكنا عاملين بالتقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص خلافا لصاحب المعالم من ترجيح المجاز على التخصيص وهذا هو الوجه في التقييد بعد العلم بوحدة التكليف لكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال للقطع بالبراءة في اتيان المقيد دون المطلق لدوران الامر بين كون المؤمنة واجبة عينيا ام تخييرا بينها وبين الكافرة بان يكون المطلوب هو الطبيعة وهو ايضا حسن لو لم يتم ما ذكرنا من الوجه لكن فيه اشكال لعدم تماميته على مذهب من يقول بالاصل البراءة في دوران الامر بين التعيين والتخيير وايضا ان كان البناء على الرجوع الى الاصول بعد اجمال اللفظ فالاصل يختلف بالنسبة الى الموارد ففيما تمكن المكلف من المطلق والمقيد في اول الوقت مستمرا الى اخره فالاصل ما ذكره من الاشتغال وفيما لم يتمكن في الوقت الا من المطلق فالاصل البراءة فيحمل على المقيد ايضا لاصل البراءة وفيما تمكن من المطلق والمقيد في اول الوقت ثم زال التمكن عن المقيد والوقت باق فمقتضى الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق فلا اطراد في هذا الاصل بل قد يقتضي الحمل على المقيد وقد يقتضي الحمل على المطلق واما اذا كان وجه الحمل الدليل الاجتهادي كما قلنا فيحمل المطلق على المقيد مطلقا وجعل بعض وجه الحمل ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من طرح احدهما وذلك لا يحصل الا بالعمل بالمقيد وفيه اولا ان لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن وثانيا ان طريق الجمع يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فما وجه تعيين الجمع بطريق التقييد وجعل بعض وجه الحمل ان مقتضى مفهوم الصفة نفي وجوب ما سوى المؤمنة فلا يحصل ذلك الا بحمل المطلق على المقيد وفيه اولا ان ذلك لا يتم فيما ليس له مفهوم الوصف كاكرم الرجل اكرم زيدا وجئني بانسان جئني بزيد وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اتفاقي وحجية مفهوم الوصف خلافي فكيف يصح جعل الامر الخلافي دليلا على القول الوفاقي وثالثا ان مقتضى مفهوم الوصف نفي وجوب الكافرة عينا بخصوصه على الاطلاق وهذا لا يقتضي نفي وجوب الطبيعة الا ان يجعل المفهوم لا تعتق الكافرة او لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل لعتق الطبيعة لكنه فاسد اذ مسلم ان المفهوم هو عدم وجوب [illegible] غير المؤمنة لكن نفي المفهوم وجوب الطبيعة ح بعنوان العموم الشامل لنفي الكافرة ايضا والاثبات في قوله اعتق رقبة وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمطلق والخاص مقدم على المفهوم العام اتفاقا الا ان يقال ان المتبادر من نفي الوجوب في المفهوم في قولنا لا يجب عتق الكافرة هو نفي الوجوب مطلقا عينا وتخييرا اذ المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام مطلقا عند عدم المجيء لا نفي الوجوب العيني بمعنى ان الامر حقيقة فيه والمفهوم انما ينفي ما في المنطوق واما انه نفي الوجوب التخييري ايضا احيانا فهو من الاصل لا اللفظ سلمنا لكن ح يتعارض المفهوم مع منطوق المطلق والنسبة عموم من وجه اذ مدلول المنطوق المذكور وجوب عتق المؤمنة وصدق المفهوم في نفي وجوب الكافرة عينا وصدقهما معا في وجوب الكافرة تخييرا [illegible] بنفي المفهوم ونسبة المنطوق والمنطوق ارجح اذا تحقق ما ذكر من الشرطين قلنا ان قول اللغوي ان الصعيد وجه الارض او التراب من هذا الباب اعني فيه ان الحكم الذي منهم من القول الاول ان الصعيد هو وجه الارض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره فالقول بانه التراب لا يقتضي التقييد مثل قوله الماء [illegible] يحترز هذا الماء القليل [illegible] فان قلت اذا كان غرض اللغوي ان الصعيد مستعمل في وجه الارض وغرض الاخر انه مستعمل في التراب فالحق ما ذكرت وليس الغرض ذلك بل احدهما يقول ان الموضوع له هو وجه الارض والاخر يقول انه التراب فلا يمكن الحمل على العموم قلنا نعم ان كان الغرض بيان الوضع فالامر كما ذكرت ولكن لو كان كذلك فمقتضى الحمل على الاشتراك لا العمل بالمطلق فلا يتعين الاخذ بالاعم ايضا [illegible] الاخر من الوجهين بانه لا يحصر تقديم الاثبات على النفي بل قد يكون عدم المثبت ماخوذا في معنى النفي بل ربما يكون النفي تخيينيا ومع ذلك يقدم الاثبات عليه وهو فيما كان النفي مسببا عن عدم الوجدان والاثبات لا محالة مسبب عن الوجدان الا ترى انه استدل بتقديم الجرح على التعديل عند تعارضهما بان المعدل انما يعتمد على عدم وجدانه ما يصير سببا للفسق ولذا يحكم بالعدالة واما الجارح فانما يجرح اذا عثر على المعصية والخطاء في العثور ابعد وقد يرد هذا الاستدلال بانه يتم في بعض الموارد اذ لو جرح الجارح متمسكا بانه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني وعدله المعدل لانه المشهر المحرز في ذلك الوقت بعينه بل كان نائما او مصليا فلا يصح الاستدلال المذكور لكون كل من الجرح والتعديل ح مسببا عن الوجدان ولكن هذا الايراد لا يضر في الصورة التي فرضنا المسئلة وكلامه فيه صحيح وما نحن فيه في اللغات غالبا من هذا الباب فلو قال واحد من النقلة ان لفظ العين مستعمل في الذهب فقط وقال الاخر بل في الفضة فقط فنقول كل منهما مظنون الصدق لانه من اهل الخبرة وقوله فقط ايضا مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على غيره ذلك بعد التتبع فيحصل في اثبات كل ونفيه ظن نوعي ويتعارض نفي كل مع اثبات الاخر الا ان الظن باثبات كل اقوى من الظن بنفيه لبعد الخطاء في الاثبات المسبب عن الوجدان دائما وعدم بعد الخطاء بهذا النحو من البعد في النفي المسبب عن عدم الوجدان فيقدم اثبات كل على نفي الاخر ولا يرد ما ذكر من التفصيل فهو الحق ولكن ربما يحصل الظن بالخطاء [illegible] اللفظ وان الخطاء في احدهما حاصل في التتبع كما في لفظ الغناء فان الظن اتحاد معناه العرفي وان الاختلاف مسبب عن الاجتهاد فح لا يحكم بالتعدد والغالب في المعنيين المتساويين صدقا هو ذلك وايضا فيما كان تعارض الاثبات والنفي مسببا عن الوجدان لا يحكم بالتعدد كما لو قال احدهما ان اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في [illegible] فقط والاخر يعكس في ذلك فلا يحكم بالتعدد ايضا لادعاء كل منهما الوجدان ثم انه بعد عدم امكان الجمع فهل يحكم بالتخيير او التوقف والرجوع الى الاصل [illegible] لان التخيير هنا الدليل عليه في قول اللغويين من الكتاب والاجماع واما السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الاخبار لا قول اللغوي واما العقل [illegible] التخيير مشروط [illegible] وعدم امكان الجمع والطرح وههنا الجمع ممكن بالرجوع الى الاصول ففيما يقتضي قولهما الاشتراك [illegible] الاصل عدم تعدد الوضع وفيما كان من قبيل الاعم والاخص المطلق يرجع الى قاعدة الاستعمال فيحكم بالحقيقة في غالب الاشتقاق والا فالوقف بل الطرح هو المتبع والمرجح هو المتقول

ثم اعلم ان كلام اللغويين بعضه ظاهر في بيان الحقيقة كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا او بطريق الحمل كقولهم العين هو الذهب لكن لا مطلق الحمل فانه ربما يكون في بيان معنى الكتاب والحديث فانه يحتمل الارادة بها المراد فلا يكون ظاهرا في [illegible] ان المعنى الحقيقي وبعضه ظاهر في المجاز كقولهم فقد يستعمل

اصل في التبادر وهنا علائم تدل على الوضع الاولى منها التبادر وهو لغة الاستباق واصطلاحا سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما توهم فالتبادر للعالم بالوضع ولو اجمالا ان كان من حاق اللفظ تبادرا اوليا بطريق الاستقلال فالمراد به غير ناش من ملاحظة القرائن تفصيلا داخلة وخارجية مثل الشهرة والشيوع فهو علامة للجاهل ولو في مقام التفصيل سواء كان تبادرا بالمعنى الاخص مركبا من الاثبات والنفي او بالمعنى الاعم كما في المشتركات كما ستأتي

في كذا وقد يجيء لكذا وهكذا او قد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين فاختلفوا فيه فالمشهور على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا بد من الوقف والسيد يقول الاصل الحقيقة وابن الجني الاصل المجاز والحق الاول لتوقيفية الالفاظ لكن الوقف هو الاصل الاولي وهل ينقلب هذا الاصل بدليل وارد في خصوص كلام اللغوي ام لا يمكن القول بالانقلاب بوجهين **الاول** ان غرض الناقلين للغة المدونين ومعاني الالفاظ لانتفاع الاتين من العلماء ولا ريب ان الفائدة في ذكر المعاني الحقيقية ثم من ذكر مطلق المستعمل فيه اذ لا يحصل من الاخير الا معرفة جواز استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة واما لو ورد هذا اللفظ في رواية ولم يعلم معناه الحقيقي وان علم المستعمل فيه اللغوي اجمل اللفظ فلا يحصل تمام الفائدة بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية فيحصل تمام الفائدة كما يحمل كلام المعدلين من اهل الرجال على المرتبة الاعلى اعني الملكة وان كان مذهب المعدل ادون من ذلك ليحصل الانتفاع لكل الذي هو الغرض من التدوين **الثاني** انا بعد الاستقراء وجدنا ان اغلب المعاني المدونة في اللغة حقيقة فيلحق المشكوك بالغالب ويرد على الاول انه دليل لمي ظني انتقل فيه من العلة والداعي اعني كون غرض الناقل انتفاع الجميل الى الوضع وهو تبا الا ان يقال ان هذا دليل ظني بالنسبة الى نقل الناقل ولكن اني بالنسبة الى الوضع للانتقال من نقل الناقل الذي هو من اثار الوضع الى الوضع فهنا انتقالان احدهما لمي والاخر اني لكن يمكن الجواب بجواز ان الفائدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كل ما دونه اللغويون من متحد المعنى ومتعدده واما عدم الاشتراك يقتضي عدم الحقيقة في كل من المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في احدهما سواء دون المعنيين الا ان النسبة بين القاعدتين عموم من وجه مادة الافتراق تحقق المتحد المعنى فيجيء فيه اصالة الفائدة لا اصالة عدم الاشتراك والمادة الاخرى المعنيان الغير المدونان في اللغة فيجري فيها اصالة عدم الاشتراك لا غير ومادة الاجتماع المعنيان المدونان في اللغة للفظ فيتعارض فيها القاعدتان فيرجع الى الاصل الاولي هو الوقف وهذا النحو يجاب عن الوجه الثاني مع منع غلبة حقيقة المعنيين المستعملين فيهما اللفظ مطلقا او في خصوص ما دون في اللغة **ضابطة** كل ما من العلائم انما تدل على الوضع مطابقة وهنا علائم تدل التزاما منها التبادر **فاعلم** ان التبادر لغة مطلق الاستباق من الغير بالاضافة الى الغير واما اصطلاحا فقد نقل الى الاستباق الخاص الحاصل للمعنى بالنسبة الى اللفظ والدليل على هذا النقل التبادر وصحة السلب في الاصطلاح عن غير هذا المعنى والاتفاق على النقل ثم ان المنقول اليه هل هو الوضعي ام يشمل الاطلاقي كتبادر الفرد الشايع من المطلق وتبادر المجاز المشهور والحق الشمول للتبادر وعدم صحة السلب عن غير الوضعي والاتفاق وصحة التقسيم ثم ان معنى التبادر هو سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما قاله بعض وذلك للتبادر وتنافر المعنى الاخير وعدم صحته ظاهر لان السبق امر اضافي يحتاج الى السابق والمسبوق وذلك بالنسبة الى المعنى الاول متصور لان المعنى المتبادر سابق والمعنى الاخر مسبوق والذهن مسبوق اليه بخلاف المعنى الاخر لعدم وجود المسبوق هنالك لكن الظاهر ان مراد من عبر بتلك العبارة هو مجرد انتقال الذهن اولا الى هذا المعنى دون غيره من المعاني من باب التسامح وان كان خلاف الظاهر وذلك كما يقال زيد سبق في مجيئه الى المعنى مجازا او لا الى ثم ذهب اليه عمرو وان كان نظرا من تلك العبارة انجرا الى قبل مجيء عمرو الى الذي من ذلك فاعلم ان تبادر المعنى اما ناشئا من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان هناك قرينة لم يلتفت اليها السامع ام لا واما ناشئا من القرينة كالشهرة في المجاز والشيوع في الفرد الشايع ونحو ذلك ولنا ان نسمي الاول من القسمين بالتبادر الوضعي وما عداه بالاطلاقي وان كان الظاهر من التبادر الاطلاقي ما سواه ومحل البحث في الكلام الان في القسم الاول فاعلم ان هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق العلماء واطباق اهل اللسان والاستقراء القطعي فان كلما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له ولا مورد يصير مشكوكا مضافا الى البرهان العقلي ان المعاني بالنسبة الى الالفاظ متساوية فالداعي الى السبق اما القرينة والمفروض فقدها واما الوضع فالمطلوب حاصل وان لم يكن شيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول الوضع فيحصل من العلم به العلم به ثم اعلم ان هذا القسم من التبادر على قسمين تبادر بالمعنى الاخص وهو ما كان مركبا من النفي والاثبات بان يصير المتبادر هذا المعنى فقط بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعا له ومرادا وتبادر بالمعنى الاعم بان يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات فان تبادر احد المعاني لا ينفي تبادر غيره وكل من القسمين علامة الحقيقة ثم ان عدم التبادر بالمعنى الاعم ملازم للمجازية واما عدم التبادر بالمعنى الاخص فموجود في المشترك كما في المجازات فلا يدل على المجازية لعدمه لان الاعم على الاخص واما تبادر الغير فامره بالعكس فتبادر الغير بالمعنى الاعم لا يلازم المجازية لوجوده في المشترك وتبادر الغير بالمعنى الاخص ملازم المجازية ووجه لكل ظاهر فاندفع بذلك ما اورد على التبادر بعدم انعكاسه لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه وان الاخص غير موجود مع انا قلنا ان كل موضع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة لا ان كل حقيقة فيه التبادر فتأمل وكذا اندفع ما اورد على عدم التبادر بعدم اطراده بوجوده في المشترك ووجه الاندفاع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الاعم ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عكس الطرد بالقول بان تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر وهو غير موجود في المشترك ووجه البطلان ما مر من وجود تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاخص فقد ظهر ان التبادر بقسميه علامة الحقيقة وان عدم تبادر الغير بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامتا المجاز واما عدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم فهما لا علامتان من الحقيقة والمجاز فان قلت كيف يصير التبادر علامة الحقيقة مع ان تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع اثباته على التبادر لزم الدور قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل لانه مستلزم للدور ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيل الحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل الحاصل بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل فان قلت هذا الجواب يتم في شخصين احدهما عالم والاخر جاهل واما بالنسبة الى الشخص الواحد فالمحذور باق لانه ان كان عالما لزم تحصيل الحاصل او جاهلا لزم الدور قلنا هذا اذا كان الشخص الواحد عالما او جاهلا من كل جهة واما اذا كان عالما

في علائم الوضع

فالتبادر بعينه علامة الحقيقة وعدمه التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما تبادر الغير بالمعنى الاخص وعدم تبادره بالمعنى الاعم وكما تبادر المعنى بالمعنى الاعم وعدم التبادر بالمعنى الاخص فيهما اعم من الحقيقة والمجاز ثم ان علمنا بفقد القرينة او بعدم الالتفات اليها او شككنا فانها مؤكدة ام صارفة ام مفهمة ام معينة فالوقف ان لم نقل باولوية التاسيس ... رحمه الله

لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل بالحدود لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان فان قلت الدليل العقلي الذي ذكرت فاسد لان المراد من القرينة في قولك سبب الفهم اما الوضع واما القرينة ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع التعيينية فانتفاء القرينة ثم في التبادرات لوجود الشهرة فيها كما قلنا وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر ثم قلنا المراد ما سوى الشهرة المذكورة وهي داخلة في الوضع لانا لا نعني من الوضع الا اختصاص المعنى بالنسبة الى اللفظ سواء كان الوضع تعيينيا ام تعينيا فان قلت ان الحصر المذكور ثم لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية قلنا اولا وان سلمنا وجود المناسبة الذاتية لكن العلم بها شرط في فهم المعنى والا فلابد من فهم كل احد لسان كل قوم والعلم بها لنا ولامثالنا من اهل العرف غير موجود فلا يكون الفهم لامثالنا الا مستندا الى الوضع التعييني او التعيني فان قلت اذا جعلت الشهرة داخلة في الوضع فما تقول في المجاز المشهور لان التبادر موجود في المجاز المشهور فلا يطرد وغير موجود في الحقيقة المرجوحة فلا ينعكس عدم التبادر بالعكس قلنا ان في المجاز المشهور يتبادر الحقيقة المرجوحة من حاق اللفظ والا ثم بملاحظة الالتفات التفصيلي الى الشهرة يتبادر المجاز وتلك الشهرة داخلة في القرينة والشهرة التي جعلناها داخلة في الوضع انما هي الشهرة البالغة الى حد لا يحتاج في فهم المعنى من اللفظ الى الالتفات التفصيلي اليها والذي جعلناه علامة للحقيقة انما هو التبادر من حاق اللفظ ولو بملاحظة الشهرة المذكورة الراسخة اجمالا لا تفصيلا والتبادر بهذا المعنى موجود في الحقيقة المرجوحة لا غير فان قلت ان المعاني الالتزامية خارجة عن الموضوع له وهي متبادرة من اللفظ فلابد للتبادر على الحقيقة قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الاولي الحاصل بلا واسطة وهذا التبادر حاصل بعد تبادر الملزوم ويحصل بالانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم فان قلت المعنى التضمني متبادر من اللفظ اولا وبلا واسطة وليس بموضوع له قلنا هنا شرط اخر لكون التبادر علامة الحقيقة وهو تبادر المعنى اولا بطريق الاستقلال في المرادية لا تبعا والمدلول التضمني تبعي والحاصل ان تبادر كل معنى مستقل لم يكن مسبوقا بتبادر معنى اخر مستقل علامة الحقيقة فلا نقض طردا وعكسا فان قلت في المطلق الذي له فرد شايع وفرد نادر مبين العقد تبادر الفرد الشايع بالتبادر الاخص المنافي لارادة الغير وليس بموضوع له قلنا ان هذا التبادر ناش عن القرينة وهي الاعتياد في لفظ اكل الذي لا ينصرف الى الكلابية وتوهم ان فهم الفرد الظاهر من لفظ الاكل لا يحتاج الى الالتفات التفصيلي الى الاعتياد المذكور لرسوخها في الذهن فيصير كالفاحد الحقيقة في الشهرة الراسخة باطل اذ ليس كل قرينة راسخة مخرجة للمجاز عن المجازية ولا هي بسبب ذلك يخرج عن القرينة بل ذلك مخصوص بالشهرة الا ترى ان الاعتياد في المثال المذكور راسخ بالنسبة الى الفرد الظاهر ومع ذلك لا يصح السلب عن الفرد النادر ثم اعلم ان العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او حصل القطع بعدم الالتفات اليها في فهم المعنى وان كانت موجودة فذلك تبادر اجتهادي يحصل القطع بالوضع واما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل استناد الفهم اليها بعد القطع بوجودها فنقول ح الاصل عدم القرينة او عدم الالتفات اليها فيلحق هذان القسمان بالقسمين الاولين بضميمة الاصل فهما تبادران فقاهتيان واما لو حصل العلم بالقرينة والالتفات ايضا وشككنا في ان القرينة مؤكدة او صارفة ام مفهمة ام معينة فلابد من التوقف في الحكم بالحقيقية والمجازية لكن ذلك التوقف فيما اذا لم نقل باولوية التاسيس او حمل على التاكيد كما هو كذلك لعدم الدليل على حجيته والا فان قلنا باولوية التاسيس من التاكيد ارتفع احتمال المؤكدية بذلك ثم احتمال الاشتراك باصالة عدم تعدد الوضع فيدور الامر بين الصارفة والمفهمة فيرجع الى مسئلة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز فان كان الاصل احدهما اخذنا به وان كان الاصل التوقف فكذلك وان كان التفصيل فالتفصيل لكنا ان لم نقل باولوية التاسيس فلابد من التوقف من اول الامر فالحق في الصورة الخامسة التوقف مطلقا الا في صورتين منها احدهما فيما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى اخر غير المعنى المتبادر فيحكم بغلبة عدم الاشتراك باتحاد الموضوع له وبغلبة كون غالب الاستعمال هو الموضوع له انه هو المعنى المتبادر فيحكم بالحقيقة ح بضم الغلبتين ولا توقف اصلا وثانيهما فيما علم بوضع اللفظ سابقا لمعنى غير هذا المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة وما كان فيها لا يمكن القول بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني لغلبة عدم النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني واستصحاب بقاء المواضعة بالنسبة الى المعنى الاول فلابد من الحكم بالمجازية وان كان المعنى الثاني المتبادر غالب الاستعمال ايضا لتعارض الغلبتين ح والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع ما نحن فيه ومادة الافتراق من جانب غلبة عدم النقل الصورة الاولى من الصورتين ومادة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال الصورة العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة فبعد التعارض يحكم بالمجازية في الثاني المتبادر لبقاء الاصلين في جانب عدم النقل سليما عن المعارض ثم ان هذا الكلام جار في الصورتين السابقتين اللتين الحقناهما بالاولين بضم اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات فانه لو كان فيهما علم بالوضع السابق لمعنى اخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر وان غلب الاستعمال فيه لتعارض تلك الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة لعدم النقل فيبقى اصلان في جانب عدم النقل واصل واحد في جانب التبادر فيقدم عدم النقل ويحكم بالمجاز هذا هو التحقيق في حكم التبادر لكن يرد ان علمنا بعد القرينة او بعدم الالتفات اليها فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهادا واما في غيرهما فاما ان يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ او غير غالب التبادر او مشكوك الحال من تلك الجهة والمراد بغلبة التبادر ان يكون المتبادر من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالبا وان لم يستعمل فيه غالبا لان التبادر الغالبي لا يلزم الاستعمال الغالبي ففي تلك الصورة التي هي الصورة الاولى من الثلثة الاخيرة ان علمنا بان ذلك التبادر الغالبي ليس ناشيا من غلبة الوجود ثم العدم وجود غلبة في البين واما العلم بعدم نشو التبادر منها فنحكم بان التبادر علامة الحقيقة ولا احتمال في المقام قرينة سوى غلبة الوجود وذلك للاستقراء في كون هذا النحو من المعاني حقيقة سواء علم بالوضع

السابق

ویمکن ان یفصل فی المقام بتفصیل اخر لا یسع المقام ذکره ثم اذا حصل التبادر فی لسان او زمان فالتعدی الی غیرهما یحتاج الی الضمیمة اذ الدلیل علی حجیة التبادر و هو اتفاق العلماء و اطباق اهل اللسان و الاستقراء و بطلان الترجیح بلا مرجح لا یقتضی ازید من ذلک کما ان العمل به لا یصح الا بعد التخلیة التامة لاحتمال کون التبادر لاجل قرینة او عدمه لمانع و یظهر ذلک بملاحظة صحة السلب و عدمها عن المعنی المتبادر او غیره نتایج

السابق و لیستلزم النقل ام لا و سواء کان الشک فی القرینة ام فی الالتفات ام فی القرینة و سواء کان المعنی غالب الاستعمال ام لا فان قلت اذا لم یکن لهذه الغلبة التی ادعیت معارض فالکلام صحیح کما لو کان الشک فی القرینة و لم یعلم بالوضع لمعنی سابق او کان الشک فی القرینة او الالتفات و لم یحصل العلم بالوضع لمعنی سابق او کان الشک فی القرینة او الالتفات و لم یعلم بالوضع السابق ایضا فهنا هذا الاستقراء سلیم عن المعارض معاضد باصالة عدم القرینة و عدم الالتفات فی الصورة الثانیة و اما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنی اخر و کان الحکم بالحقیقة فی الثانی مستلزما للنقل فاصالة عدم النقل المتضمنة لاستقراء واحد مع استصحابین معارض مع هذا الاستقراء فیتعارض الاستقراءان و یبقی الاصلان سلیمین عن المعارض ان کان الشک فی القرینة و الا فیبقی اصل واحد سلیما عن المعارض فلا یصح هذا الکلام فی صورة العلم بالوضع السابق قلنا الاستقراء الذی ادعیناه اخص مطلقا من الاستقراء المذکور لانک تقول انا استقرینا فی الالفاظ الموضوعة لمعنی او المستعملة فی معنی ثان و وجدناها غیر منقولة الی المعنی الثانی و نحن نقول استقرینا فی خصوص هذه الموارد و وجدنا النقل فی صورة کون الثانی اغلب تبادرا فاستقرائنا اخص فیقدم و اما الاستصحابان فلا یعتبران فی مقابل الدلیل الاجتهادی ای الاستقراء و اما فی الصورة الثانیة ای صورة العلم بسبب التبادر الملازم لشدة الاستعمال فیحکم بالمجازیة بالاستقراء ایضا لانه لو کان حقیقة لزم الحقیقة المرجوحة و هی نادرة فان علمنا بالوضع السابق لمعنی اخر فیعاضد الاستقراء اصالة عدم النقل ایضا و لا معارض لهذا الاستقراء الا اذا کان الشک فی القرینة او الالتفات الموجبة لکون المعنی المتبادر حقیقة لکنهما علی فرض اعتبارهما لا یکافئان الاستقراء فیحکم بالمجازیة سواء کان له معاضد او معارض و لم یکن شیء منهما او کان کلاهما موجودا و امثلة الصور الاربعة معلومة فان لم نعلم بالوضع السابق و کان الشک فی القرینة فلا معارض للاستقراء و لا معاضد له و ان کان الشک فی القرینة او الالتفات فله المعارض فقط و هو اصالة عدم القرینة او الالتفات الیهما و ان علمنا بالوضع السابق و کان الشک فی القرینة فله المعاضد فقط و هو اصالة عدم النقل و ان کان الشک فی القرینة او الالتفات فله المعارض و المعاضد معا و علی التقادیر حکمنا بالمجازیة کما انه فی السابق حکمنا بالحقیقة سواء کان للاستقراء معارض او معاضد ام کلاهما ام لم یکن شیء منهما و قد مر الاشارة الی امثلتها و الدلیل فی المقامین الاستقراء و طریقة اهل العرف و لکن یشترط فی الصورتین عدم احتمال تسبب غلبة التبادر عن غلبة الوجود او ندرته من ندرته و اما الصورة الثالثة اعنی ما شک فیه فی غلبة التبادر و ندرته فلا بد من التوقف لعدم وجود الاستقراء و ان اقتضی اصالة عدم القرینة او الالتفات الحقیقیة لو کان الشک منهما الا فی القرینة لکن لا دلیل علی اعتباره فی المقام فلا بد من التوقف من حیث التبادر نعم یمکن الحکم بالمجازیة اذا علم بالوضع السابق لاصالة عدم النقل سواء کان الشک فی القرینة ام القرینة ام الالتفات و یمکن فی الصورة الثالثة الرجوع الی قاعدة اخری لتمیز الحقیقة من المجاز و ان کان الحکم من حیث نفس التبادر الوقف و هی قاعدة الاستعمال فان کان الاستعمال فذلک یکشف عن غلبة التبادر فیحکم بالحقیقة ایضا للاستقراء الذی مر و یکون الشک فی غلبة التبادر ... بعد ملاحظة غلبة الاستعمال لکن یشترط فی تلک الغلبة ان یکون مستمرة بمعنی ان لا یعلم بدو الاستعمال فی هذا المعنی ... غالبا و اما اذا علم بدو الاستعمال و غلبته فی زمان الفلانی فلا یحکم بالحقیقة لتلک الغلبة الا اذا کانت واجدة بشرائطها احدها کون المستعمل فیه من المخترعات للمستعمل الاول و ثانیها غلبة ذلک الاستعمال فی لسانه و ثالثها تحقق طریان الوضع بعده و لکن الشک فی زمانه و لسانه و رابعها احتمال وضع المخترع اللفظ المستعمل فیه بوضع تعیینی فح یحکم ببناء اهل العرف بکون المعنی حقیقة فی لسان هذا الشخص من باب الوضع التعیینی الغیر المحتاج الی الرجوع بالتاریخ کما فی الوضع التعینی و مثال ذلک الالفاظ المتداولة لکتاب السنة المتنازع فی کونها حقایق شرعیة فی المعانی الشرعیة فیحکم فیها بالحقیقة لبناء العرف و اما الاستقراء فلا ندعیه بان ندعی ان غالب المخترعین بنائهم علی الوضع التعیینی لعدم ثبوت ذلک و اما مع فقد احد تلک الشرائط فلا نحکم بشیء ثم اعلم ان کل موضع احتمل فیه کون التبادر مسببا عن غلبة الوجود او ندرته مسببا عن ندرته فالحق فیه الالحاق بالصورة الثالثة الی اخر ما مر فیها لعدم وجود الاستقراء ح ثم اعلم ان التبادر انما یصیر علامة للحقیقة فی اللسان الذی حصل فیه التبادر و لا یصح التعدی من تبادر لسان الی الحقیقة فی سایر الالسنة و لا من الحقیقة فی زمان الی الحقیقة فی سایر الازمنة بل لا بد فی التعدی الی غیر اللسان و الزمان من دلیل فلذلک تریهم یتمسکون فی کون الامر حقیقة فی الوجوب لغة بعد التبادر باصالة عدم النقل و السر فی ذلک ان الدلیل علی حجیة التبادر لا یقتضی ازید من ذلک ثم ان العمل بالتبادر لا یصح الا بعد التخلیة التامة و الرجوع الی المیزان و المعیار فیما اذا لم یکن التبادر اجتهادیا محصلا للعلم و الا فیمکن کون التبادر لاجل قرینة او عدم التبادر لاجل مانع فبعد ما صار المعنی متبادرا من اللفظ فلاحظ فان لم یصح السلب عن المعنی المتبادر و صح السلب عن المعنی الغیر المتبادر فذلک التبادر وضعی و غیر المتبادر مجاز و الا فان صح السلب عن المعنی المتبادر کشف ذلک عن کون التبادر اطلاقیا و یکون معارضا مع التبادر المذکور و کذا اذا لم یصح السلب عن غیر المتبادر فذلک یکشف عن کون عدم التبادر لمانع خارجی و یکون معارضا مع عدم التبادر فلا بد من ترجیح احد المتعارضین و القوم حکموا بتقدیم عدم صحة السلب لانه مثبت للحقیقة و عدم التبادر ناف و المثبت مقدم و بیانه ان المتصور فی المقام اربعة اقسام بعد حصول التعارض فرضا لان کلا منهما اما اجتهادیان ... عقلا و اما التبادر او عدمه اجتهادی و مقابله من صحة السلب او عدمها فقاهتی فح لا بد من تقدیم الاجتهادی لعدم امکان التعارض بین الاجتهادی و الفقاهتی الا بدوا اذ بعد تحقق الاجتهادی یرتفع الفقاهتی و اما عکس ذلک فیحکم بالعکس و اما کلاهما فقاهتیان فالحکم فی تلک الصورة سیعرف انشاء الله بعد معرفة مسئلة صحة السلب اذ یظهر ذلک قلنا ان مراد القوم من حکمهم بتقدیم عدم صحة السلب ظاهرا ان کان فی الاجتهادیین فقد عرفت انه لا یتصور مضافا الی لزوم الترجیح بلا مرجح فی تقدیم احدهما علی الاخر لان

فی علائم الوضع

اصل في صحة السلب وعدمها

ومنها صحة السلب وعدمها فصحة السلب اربعة اقسام صحة سلب كل الحقايق عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن مجازيته صرفا وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن حقيقيته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اى ولو بعضها عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن المجازية بالنسبة وفي الجملة ولا تنفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية فلا عن حقيقيته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اى ولو بعضها عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن المجازية بالنسبة وفي الجملة ولا تنفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية فلا ولا تكون علامة بالمعنى المطلوب هنا وصحة سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال وهذه لا تكشف عن شيء من المجاز والحقيقة حتى بالنسبة فالاخيران ليسا بعلامتين وكذا الثاني ليس علامة لنا وان كان تحققه في الواقع ملازما للحقيقة كان في الصورة الثانية فاظهر فسادا وان كان في الثالثة الصورة موهوم ولكن ما الداعي على اطلاقهم الحكم وعلى تخصيص ذكر العلامة للتبادر وعدم صحة السلب وعدمها مع ان في العكس ايضا في الصورة الثانية يكون المعيار لصحة السلب عدمها هو التبادر وعدمه فلم ذكروا المعيار لاحد العلامتين دون الاخرى وان كان ما يهم الرابعة فهذا اولا انه دليلهم انما يتم في جانب عدم صحة السلب اما صحة السلب فاذا تعارضت مع التبادر فالامر بالعكس لانها نافية للحقيقة والتبادر مثبت وثانيا انه ما الدليل على تقديم المثبت مطلقا وقد تحقيقه الكلام فيه فلاحظ **وضابطه** من العلامة الاولى المذكورة صحة السلب وعدمها وكل منهما اقسام اربعة صحة سلب كل الحقايق عن مورد الاستعمال وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وصحة سلب الحقيقة في الجملة اى ولو بعضها عن مورد الاستعمال وصحة سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال وهذه الاربعة بعينها متصورة في جانب عدم صحة السلب فالسلب ما يضاف الى الحقيقة او الى المجاز وعلى التقديرين اما الكل او في الجملة ثم ان القسم الاول من اقسام صحة السلب علامة لكون اللفظ مجازا صرفا في مورد الاستعمال والقسم الثاني منها علامة الحقيقة الصرفة اى لا جهة للمجازية فيه في هذا المعنى اصلا والقسم الثالث منها يكشف عن المجازية بالنسبة وفي الجملة ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية فلا يثمر في هذا الباب لان الغرض من العلايم معرفة الوضع او عدم الوضع ليفيد عند الاستعمالات فهذا القسم لا يكون علامة بالمعنى المطلوب في هذا الباب **واما القسم الرابع** فلا يكشف عن شيء من الحقيقة والمجاز لا كلية ولا بالنسبة اما عدم الكشف عن الحقيقة فلجواز سلب بعض مجازات اللفظ عن بعض اخر كما يصح سلبه عن المعنى الحقيقي ايضا فسلب المعنى المجازي اعم من كون المسلوب عنه معنى حقيقيا ام مجازيا واما عدم الكشف عن المجازية فظاهر من ذلك ايضا وظهر ان القسمين الاخيرين ليسا بعلامة بخلاف الاولين لكن الذي هو بايدينا من هذين القسمين انما هو الاول منهما الكاشف عن المجازية وعدم الوضع واما الاخير فليس علامة لنا وان كان تحققه في الواقع ملازما للحقيقة الصرفة كما قلنا والوجه فيه انه لا يمكن غالبا سبيل العلم بكل مجازات اللفظ عن المورد لعدم حصرها غالبا مع انه مستلزم للدور الغير المندفع اذ العلم بالحقيقة حينئذ موقوف على العلم بصحة سلب كل المجازات وهو موقوف على العلم بكل المجازات بطريق الحصر المركب من النفي والاثبات وهو موقوف على العلم بحقيقة مورد الاستعمال ولا يمكن دفعه بما يندفع به الدور في القسم الاول كما سيعرف فتحصل من تلك الاقسام الاربعة **الاول** منها وهو علامة المجاز واما الاربعة في جانب عدم صحة السلب فواحد منها ايضا علامة لنا وموجود في الخارج يصح به الوصول الى الحقيقة وهو عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا له واما الثلثة الاخر فكلها علامات واقعية ولا يمكن الوصول اليها للدور الغير المندفع فعدم صحة سلب كل المجازات كاشف عن المجازية الصرفة وعدم صحة سلب كل الحقايق كاشف عن اتحاد الحقيقة فيه وعدم صحة سلب المجازات في الجملة كاشف عن المجازية ايضا فظهر ان العلامة من تلك الثمانية اثنان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة الكاشف عن الحقيقة في الجملة وصحة سلب كل الحقايق الكاشف عن المجازية الصرفة والدليل على كونهما علامة اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء القطعي التام والدليل العقلي لانه لو لم يكن عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه بمجرد هذا الغرض بعد تحققه لا يحتاج الى الدليل وهكذا في جانب صحة السلب فان قلت كون عدم صحة السلب علامة الحقيقة مستلزم للدور المصرح لان معرفة كون هذا المعنى حقيقيا موقوف على معرفة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي وهو لا يعرف الا بعد معرفة ان هذا المعنى حقيقة وكون صحة السلب علامة للمجاز مستلزم للدور المضمر لان معرفة كون المعنى مجازا موقوف على معرفة صحة سلب كل الحقايق عن المعنى المفروض وهي موقوفة على معرفة كل المعاني الحقيقية بطريق الحصر المستلزم لخروج المفروض عنها وهي موقوفة على معرفة مجازية المعنى المفروض فيلزم الدور المصرح في جانب عدم صحة السلب والمضمر في جانب صحة السلب الا المضمر فيهما كما توهم بعض بزعم جعل العلامة للحقيقة عدم صحة سلب كل الحقايق لما قلنا انه لا يمكن ان يصير علامة ولا المصرح فيهما كما جوزه هذا المتوهم بجعل سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة المجاز لما قلنا انه ليس علامة بل العلامة هو الجزئي في جانب عدم صحة السلب والكلي في جانب صحة السلب فيكون الدور في الاول مصرحا وفي الثاني مضمرا ومع ذلك فالدور لازم في المقامين والحاصل ان الدور لازم في كل الصور فان جعلنا العلامة من الطرفين الكليان فالدور مضمر في المقامين او الجزئيان فمصرح فيهما لكن لما كان العلامة في عدم صحة السلب جزئية وفي صحة السلب كلية صار الدور مصرحا في الاول مضمرا في الاخير قلنا ان عدم صحة السلب عند العالم علامة الحقيقة للجاهل وكذا صحة السلب عند العالم علامة المجاز للجاهل كما مر في التبادر واما الشخص الواحد الذي يرجع اليهما فيما ابهم من الاجمال التفصيل واختلاف الجهة فان قلت الدور لا يندفع باختلاف الشخص وتعدده لان معرفة كون المعنى مجازا لا يحصل بمجرد صدور السلب من العالم لان السلب الصادر عنه يحتمل كل الاقسام الاربعة الماضية وليس كلها علامة للمجاز بل واحد منها وهو سلب كل الحقايق عن مورد الاستعمال فلا بد ان يعلم الجاهل ان السلب الصادر عن العالم انما هو هذا القسم من السلب وهو لا يكون الا بمعرفة كل الحقايق حتى يعلم صحة السلب المذكور فتوقف العلم بالمجازية على معرفة صحة سلب كل الحقايق عند العالم وهو موقوف على معرفة كل الحقايق ليعلم ان السلب الصادر من العالم هو سلب كل الحقايق وهو موقوف على معرفة كون مورد الاستعمال مجازا قلنا معرفة الجاهل بان السلب الصادر من العالم هو هذا القسم الذي هو علامة يحصل بمجرد تصدره وسلب اللفظ عن المعنى مجردا عن القرينة فلو قال العالم ان الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة حكمنا بالمجازية الصرفة لانه لو كان للفظ حقيقة فيه ولو بنحو الاشتراك لما صح اطلاق السلب عنه بلا قرينة الظاهر في السلب على الاطلاق ولو كان غرضه نفي بعض معاني المشترك عن بعض لاقام القرينة فيقول ان الذهب ليس بعين جارية او باكية وهكذا الا انه ليس بعين بقول مطلق فانه اغراء بالجهل فبالتجرد عن القرينة نعلم ان غرضه سلب كل الحقايق التي هي المفهوم عرفا من هذا اللفظ عند اهل اللسان بلا قرينة عن مورد الاستعمال وان لم نعلم الحقايق

في الواقع ملازما للحقيقة

صرفا وذلك لعدم حصر المجازات غالبا ولزوم الدور الغير المندفع فتم والقسم الاول علامة وتلك الاقسام الاربعة متصورة في جانب عدم صحة السلب والعلامة منها ايضا واحدة وهو

صحة السلب وعدمها

في علائم الوضع

عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعاً له والثلاثة الاخر علامات واقعية لا وصول اليها الا بدور والمعنى المندفع الا في بعض الصور فانحصرت العلامة في اثنين من الثمانية والدليل على كونهما علامتين اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء التام واللزوم خلاف الفرض لولا ذلك ولا دور في هذين القسمين مصححاً ومضمر الاعتبار بعد التشخص ولو بالاعتبار كما مر في التبادر فقول العالم ان الذهب ليس بعين يتبادر منه سلب كل المعاني ويصير علامة ويكون المستعمل فيه لفظ العين في هذا الكلام هو المعنى المشترك مجازاً بقرينة التجرد عن القرينة المعينة لاحد الحقائق وقد يجاب عن الدور باجوبة ضعيفة ثم عدم صحة السلب لا يكشف عن الحقيقة بنحو المطابق بل يكشف عن احد الامور

تفصيلاً ولا اجمالاً فما قيل في رد هذا الجواب بان المفهوم العرفي بلا قرينة انما هو الحقائق فالدور باق بحاله وان ذلك يجري بعينه في العبادة فاسد بل عين الجيب هو ما ذكرناه وبهذا النحو يجاب في جانب عدم صحة السلب **ثم ان ههنا** اجوبة اخر عن الدور منها ان مورد صحة السلب ليس هو الشك في الموضوع له بل هو مورد الشك في المراد بعد معرفة الحقيقة والمجاز فاذا شككنا في مورد الاستعمال انه الحقيقة او المجاز فبصحة السلب عن مورد الاستعمال يفهم المجازية فيه ولما في جانب عدم صحة السلب فالدور باق بحاله لوجوده في المعاني المجازية كعدم صحة سلب الانسان عن زيد مع انه مجاز فيه فيه اما في جانب صحة السلب فلانه خروج عن محل النزاع الذي هو تميز الحقيقة من المجاز وثانياً ان مورد الشك في المراد لا يحتاج الى قاعدة صحة السلب للزوم حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة على المعنى الحقيقي حيثما شك في المراد فتأمل واما في جانب عدم صحة السلب فلانا لا نجد مورداً وجدنا فيه عدم صحة السلب كان مجازاً واما الانسان فهو حقيقة في زيد باعتبار ومن تلك الجهة لا يصح السلب اما من جهة الخصوصية فالسلب صحيح وهو مجاز وثالثاً ان مجرد ذلك لا يصير سبباً لبقاء الدور بحاله لان غاية ذلك اعمية صحة السلب اعني الحقيقة لا لزوم الدور فتأمل ومنها ان المراد من صحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان نعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فمتى شك في كون ذلك مصداقاً ما علم كونه موضوعاً له ام لا اختبر بصحة السلب وعدمها وفيه ان الشك في المصداق على قسمين اما ان يرجع الى الشك في المفهوم والموضوع له كما لو شككنا في كون المدى حدثاً لاجل اجمال معنى الحدث واما ما لا يرجع كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول فحال الشك في نفس المفهوم من جهة لزوم الدور لفرض ان اجمال المصداق ناش عن اجمال المفهوم وان كان من قبيل الثاني ففيه ان معرفة المصاديق الخارجية والموضوعات الصرفة ليس مما وضع لها باب العلائم فهو خروج عن محل الكلام مع ان تميز المصاديق الخارجية انما هو بالامارات الخارجية لا بصحة السلب وعدمها ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الامر فيكون المسلوب عنه مجازاً مطلقاً وان كان متعدداً فيكون مجازاً بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقاً وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما لا يصح السلب عنه موضوعاً له بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى اخر حقيقي يصح سلبه عن المبحوث عنه وفيه ان الدور عن الجانبين لا يندفع بمجرد اعتبار الجزئية في الطرفين اذ قولك بان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقية في المعنى الذي يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلازمه اثبات المجازية في الجملة ولا ينفع ذلك لو صح عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم اثبات ان هذا المعنى موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك وان كان الثاني فاما تريد اثبات المجازية بالقوة اي لو استعمل فيه لكان مجازاً ان كان حقيقة في المعنى الاخر المفروض سلبه عن المبحوث عنه فلا فائدة فيه او تريد مع عدم العلم بالحقيقة في المعنى المسلوب اثبات المجازية في المسلوب عنه بالنسبة بالفعل فهو دور واما قولك عدم صحة السلب علامة الحقيقة **فنقول** فيه ان علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب وان لم تعلم به فاما اردت اثبات الحقيقة الفرضية فلا فائدة فيه او الفعلية فهو دور لتوقف الاثبات على العلم بالحقيقة وبالعكس **فالحق** في الجواب ما مر من اختيار الجزئية في جانب صحة السلب وان الدور مندفع بتعدد التعبير حقيقة او حكماً فان قلت ان ما ذكرت انما هو من حمل قول العالم الذهب ليس بعين مجرداً عن القرينة على ارادة سلب كل الحقائق بدعوى انه مستلزم لاستعمال المشترك في جميع معانيه ولكونه ظاهراً في ارادة الجميع عند عدم القرينة كما عليه الشافعي بعد التحقق فقط وكلتا المقدمتين ممنوعتان فلا بد من الحكم باجمال هذا الكلام والحكم بانه اراد سلب واحد من المعاني عن مورد الاستعمال وهو غير نافع قلنا ان استعمال لفظ العين في كل المعاني الحقيقية في المثال المذكور عند ارادة نفي كل الحقائق غير لازم لان المستعمل فيه حينئذ انما هو المعنى المشترك بين الحقائق مجازاً اعني مسمى العين فمعنى هذا المعنى المجازي للعين ملازم لسلب كل حقائقه كما هو مقتضى فهم العرف في مثل تلك الامثلة والقرينة على هذا المجاز هو التجرد عن قرينة معينة لاحد الحقائق فان الغالب في ارادة نفي المسمى وتلك الغلبة قرينة غالبة على ذلك ولا يضر نحو هذا المجاز ولا الاقتران بهذا النحو من القرينة الصارفة فظهر ان صحة سلب كل المعاني الحقيقية علامة للمجازية الصرفة وان تلك العلامة جارية في المشتركات وغيرها واما عدم صحة السلب فقد عرفت حال الجزئية منه وانها علامة الحقيقة في الجملة وان الدور فيه مندفع بما مر واما الكلية منه اعني عدم صحة سلب كل الحقائق فهي ايضاً علامة للحقيقة الخاصة فيما علم فيه باتحاد حقيقة اللفظ واما فيما علم الاشتراك اجمالاً واشتبه الامر فلا يندفع الدور فظهر حال الثلاثة من الثمانية عكس صحة سلب المعنى الحقيقي بقسميه من الكلية والجزئية وصحة سلب كل الحقائق وقد عرفت ان قسمين من صحة السلب ليسا بعلامة وهما الجزئيتان منها فيبقى من الثمانية ثلاثة وهي صحة سلب كل المجازات عن المورد وعدم صحة سلب المعنى المجازي في الجملة او كلية وكلها غير علامة لنا في الظاهر للزوم الدور عند جعلها علامة كما هو تفصيلاً والوجدان كلاً من تلك الثمانية لا تنفك عن القرينة اذ الغرض نفي المعنى المجازي ومعها يحتاج الى معرفة كل المجازي او المجاز المسلوب تفصيلاً فلا يندفع الدور فتأمل فان قلت عدم صحة السلب اعم من المطلوب حتى في الجزئية منه فلا يصير علامة وذلك لصحة ان تقول ان الذهب ليس بعين اذا اريد سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بمعنى انه مع القرينة يصح سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب فلا تقول انها ليست بعين جارية ولا يصح سلب ذلك المعنى عنها بلا قرينة فظهر عدم صحة سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بلا قرينة فيصح ان تقول بعدم صحة ان تقول ان الذهب ليس بعين بعد ارادة نفي الجارية عنها فهاهنا عدم صحة السلب بلا قرينة موجودة مع عدم الحقيقة في الواقع مطلقاً لكونه مجازاً صرفاً او من تلك الجهة ولعل مراد اهل اللسان حيث قالوا انه لا يصح ان تقول ان الذهب ليس بعين انه لا يصح ذلك لاجل فقد القرينة لا لاجل انه

اما تطابقه مع الموضوع له حقيقة او اتحاده معه مصداقاً او كونه فرداً له نتائج

معلوم

وجه امكان رفع الدور بعض العروض بنسبة الى شخص ...

فاذا وجدت هذه العلامة فى زمان او لسان احتاج التعدى الى غيرهما الى ضميمة كاصالة عدم النقل وهى لا تجرى فى مثل المبهمات و لا مثل هيئة اضرب فيمكن اختلاف المادة
والصيغة فلا ملازمة بينهما ثم متى شككنا فى كون العلامة مقترنة بقرينة مضرة بكونها علامة عملنا بالاغلب ومع فقده فالوقف واذا حصل التعارض
بينها وبين العلامة السابقة فى حال الاجتهاديين والمختلفين واضعرفيها الفقاهيين تقدم هذه العلامة لقوة الاستقراء فى جانبها **اصل فى الاطراد**
وعدمه الاطراد كون اللفظ المستعمل فى معنى موجود فى مورد جائز الاستعمال شائع

فى علائم الوضع

اسلف فعدم صحة السلب قد ينشأ فى المشتركات من عدم القرينة لعدم صحة استعمالها بلا قرينة فى مقام من المقامات لا فى الاثبات ولا فى النفى ولا فى الحقيقة
ولا فى المجاز فلو اراد سلب اللفظ المشترك من امر خارج عن معانيه لا حتاج الى قرينة ايضا ففى الواقع يصح سلبه عنه لكن عدم الصحة نشاء من فقد
القرينة عند السلب عن هذا المعنى المجازى بل لا بد من ضم قرينة فى السلب ايضا القرينة الغالبة وهى ارادة عموم الاشتراك كما مر او قرينة اخرى
وقد ينشأ عدم صحة السلب من اجل الوضع فلا يكون عدم صحة السلب بلا قرينة علامة الحقيقة فى المشتركات ومحتمل الاشتراك لعدم دلالة العام
على الخاص نعم يصح ذلك فيما اذا علم بالاتحاد قلنا نعم ولكن لما غالبا ان نفى صحة سبب عن الوضع واثباتا للتسمية لا عن التجرد عن القرينة فيتضح
ما مر فى متحد الحقيقة والمشتركات والمشتبهات من تلك الجهة والحاصل انا اذا سمعنا من اهل اللسان ان الذهب ليس بعين فان علمنا باتحاد
معنى اللفظ حكمنا بالمجازية لصرفه فى المعنى المسلوب عنه بضم قاعدة التجرد عن القرينة كما مر وان علمنا بالاشتراك فكذلك بضم القرينة المذكورة
اعنى غلبة ارادة نفى التسمية فى مثل تلك الموارد فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المط وان دار الامر بين الاشتراك والاتحاد فكذلك لعدم خروجه
فى الواقع عن احد الصنفين المذكورتين اما عدم وجود القرينة سخا او وجود القرينة الغالبة واذا سمعنا من اهل اللسان انه لا يصح ان نقول
ان الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة الصرفة للتجرد عن القرينة وان علمنا بالاشتراك فكذلك حكم بالحقيقة لغلبة ارادة عدم
صحة التسمية فى امثال هذا الكلام لا عدم الصحة لاجل التجرد عن القرينة وانكان معنى مجازيا وان دار الامر بينهما فاحد الامرين موجود ايضا
هذا اذا اعتبرنا القرينة الغالبة التى ذكرناها من غلبة ارادة اثبات التسمية فى عدم صحة السلب نفيها فى صحة السلب واما اذا لم نعتبر الا التجرد عن
القرينة ففيما علم باتحاد الحقيقة فالامر كما مر وفيما علم بالاشتراك فلا علامة فى البين فى شئ من العلامتين واما فيما دار الامر بين الامرين ففى جانب عدم
صحة السلب بكلا من الامرين المتقدمين من انتفاء القرينة او وجود الوضع فيحتمل كونه الذى لا يصح السلب عنه بلا قرينة مجازا او حقيقة واما
فى جانب صحة السلب فبعد سماع ذلك الكلام من اهل اللسان لا بد من الحكم باتحاد الحقيقة ونفى احتمال الاشتراك اذ المفروض ان استعمال المشترك
لا يجوز فى اكثر من معنى والمفروض ايضا عدم اعتبار العرف القرينة الغالبة الباعثة للحمل على عموم الاشتراك فبعد حكمه بالسلب فى مقام البيان لا
بد من الحكم باتحاد حقيقة اللفظ فيلحق بالامر فى صورة الاتحاد نعم ان لم نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم فلا بد من الاجمال ايضا فان قلت
ان عدم صحة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما لا يحصل منه العلم بالحقيقة اذ لا يصح سلب احد المتساويين عن الاخر كالانسان عن الناطق
وسلب العرض الخاص كالضاحك بل العام كالماشى عن الانسان ولا يصح سلب الكلى عن الفرد قلنا الامر كما تقول وانه لا يحصل من عدم صحة
السلب لاحد الامرين اما انطباقه مع الموضوع له حقيقة واما اتحاده معه فى المصداق واما كونه فردا له والحاصل انه داخل فى الموضوع له باحد الوجوه
وليس مجازا صرفا واما تميز ان عدم صحة السلب هل هو بطريق التطابق والتصادق فلا بد وان يكون بضم امر خارجى من نحو صحة السلب عن الفرد
الاخر او صحة سلب المبينة او سائر القرائن وهكذا الكلام فى وضع اللفظ على ما لا يصح السلب عنه كزيد فيعلم ان عدم صحة السلب عنه كونه فيعلم ان
عدم صحة السلب عنه كزيد يمكن ان يصح صحة السلب لاجل الفردية ثم ان هذه العلامة كسابقتها معتبرة فى لسان ومحل عينه وفى زمان حصلت فيه و
الشك يحتاج الى الضميمة ثم ان صحة السلب وعدمها لا يجريان فى مثل الالفاظ الموضوعة لخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يقال ليس
من ولا ليس فى ونحو ذلك للاستهجان العرفى نعم يمكن ان يقال ان فى هذا المقام منا وفى ولكنه على الخارج عن صحة السلب نحو ذلك هيئة اضرب
يصح فى مثل الماضى كان يقول احد ضرب زيد او لم يضرب فيصح ان يقال ما ضرب زيد وكذا المضارع كما لو قال احد يضرب زيد عمرا ويقول الاخر لا
يضرب زيد اذا علمنا بعد صدق الضرب منه بعد ذلك وايضا لا يصح التمسك بصحة السلب وعدمها فى المواد بالنسبة الى الهيئات لامكان اختلافهما فلا يصح
الاستدلال على عموم ما الاستفهامية فى طلب الفهم للنفس والغير بعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام للغير وذلك لامكان تغايرهما فى المعنى
ثم انا اذا علمنا بان صحة السلب وعدمها مجردة عن القرائن فلا ريب فى كونهما علامة اجتهادا بالتفصيل الذى مر كما فى متحد الحقيقة مثلا وكذا اذا علمنا
بوجود قرينة ارادة اثبات التسمية او نفيها كما قلنا فى المشترك فى مثل الذهب ليس بعين اذا حملناه على عموم الاشتراك وارادة نفى التسمية واما القرينة
على ارادة اثبات التسمية فلما القرينة على الوحدة اثبات التسمية كما قلنا فى مثل قول القائل لا يصح ان يقال الذهب ليس بعين حيث حملناه من باب الغلبة
على ارادة اثبات التسمية ومثل هاتين القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير مضرتين كما مر وكذا اذا دار الامر بين الامرين المذكورين بان نعلم انه اما لا
قرينة فى المقام واما الموجود قرينة التسمية لدوران الامر بين امرين كلاهما دليلان اجتهاديان على الوضع او عدمه فى صورتى احدهما ما لو علمنا
بوجود القرينة وشككنا فى انها قرينة التسمية او قرينة اخرى مضرة بالعلامة وثانيهما ما لو شككنا فى انها اى نحو من القرينة والحق فى هاتين الصورتين
انه ان كان عدم صحة السلب غالبا حكمنا بالحقيقة مط وان كان صحة السلب غالبة فحكم بالمجازية مط وان شككنا فى الغلبة فالوقف والرجوع الى سائر
القواعد كما مر فى التبادر ثم انه اذا حصل التعارض بين احد هاتين العلامتين مع التبادر وعدمه فقد مر حال الاجتهاديين والمختلفين من المتعارضين
ويبقى الكلام فى الفقاهتيين كما لو وقع تعارض عدم صحة السلب غالبا مع عدم التبادر غالبا او العكس او صحة السلب لغالبة مع التبادر الغالبى
والحق انا لم نجد لذلك موردا وعلى فرض الوجود فالحكم بتقديم احدهما على الاخرى يحكم لاستناد كل منهما فى العلامية الى الاستقراء والاوجه فى البين
الان يقال ان الاستقراء الموجود فى جانب صحة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف بخلاف التبادر الغالبى لتخلفه اما عن الحقيقة كالمجاز الراجح وكذا عدم
التبادر الغالبى كالحقيقة المرجوحة وهذا التخلف امر موجود فى جانب المعارض واقل تخلفا من التبادر وعدم التبادر فيقدم معارضهما عليهما
لقوة استقرائه فلا نحكم اصلا **ضابطة** فى الاطراد وعدمه والمراد بالاطراد ان يكون اللفظ المستعمل فى معنى موجود فى مورد جائز الاستعمال
شكدام

فى الاطراد

في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي رأينا استعماله فيه لأجل المعنى الموجود فيه وعدم الاطراد ضدّه واختلفوا في كونهما علامة على أقوال ثالثها أن الاطراد ليس علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والحق وجود الاطراد في كل المجازات كالحقائق بناء على المختار من اشتراط وحدة الصنف في العلائق كما هو لازم من يقول بنقل الآحاد أيضاً فلا يكون شيء منهما علامة أما الاطراد فلا عينه وأما عدمه فلعدم وجوده وأما استدلالنا بهما في بعض الموارد فلكشفهما عن التبادر الغالبي وعدمه لا للاعتماد عليهما أنفسهما

أصل في أصالة الاستعمال

هل الأصل في الاستعمال المجاز كما عن ابن جني أم الحقيقة مطلقاً كما عن المرتضى أم الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه والوقف مع تعدده كما عن المشهور وجوه ونسبة الوقف إلى المشهور سهو والحق في المتحد الحقيقة للاتفاق ولا يضر فيه مخالفة ابن جني ولإطباق أهل العرف عليه وللاستقراء وإن شككنا في وحدة المستعمل فيه وتعدده نفينا الزائد بالأصل تأمّل

[illegible]

في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي رأينا استعماله فيه لأجل المعنى الموجود فيه وبعدم الاطراد أنا إذا رأينا مثلاً لفظاً استعمل في مورد لأجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد ومع ذلك لا يصح استعماله عند أهل اللسان في كل مورد وجد فيه هذا المعنى فاختلفوا في كون هذين علامة على أقوال ثالثها التفصيل بين الاطراد فليس علامة للحقيقة وعدم الاطراد فعلامة للمجاز ويظهر الفائدة في موارد كثيرة منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحلى والمضاف في العموم باطراد صحة الاستثناء في كل مورد من الأخبار والإنشاء والماضي والأمر ونحوها والحكم التكليفي والوضعي والاستدلال على مجازية المفرد المحلى والمضاف فيه مصدراً كان أم جامداً بعدم اطراد الاستثناء فيصح في بعض الموارد الاستثناء منهما كقوله تعالى إن الإنسان لفي خسر إلا الذين وقوله اسمع رجلاً إلا زيداً ولا تخالطه إلا الإمام الفلاني ولا يصح في بعض الموارد الأخر كجاء الرجل إلا زيداً ونحو ذلك وهكذا يجري هاتان العلامتان في كثير من الموارد إذا ظهر ذلك **فاعلم** أن بعضاً حكم بعدم اطراد شيء من الاطراد وعدم الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده في بعض المجازات كما إذا استعمل الأسد في الرجل الشجاع لأجل المشابهة في الشجاعة وكلما وجد تحقق فيه المعنى المذكور صح استعمال الأسد فيه مجازاً أيضاً وأما عدم الاطراد فلوجوده في الحقائق كالقارورة المستعملة في الزجاجة لأنها مما يستقر فيه الشيء لا لخصوصية الزجاجية ومع ذلك لا يصح استعمالها في غيرها مع أنها حقيقة فيها وكذا الفاضل والسخي لا يطلقان على الباري تعالى شأنه علواً كبيراً مع وجود المعنى فيه تعالى وحقيقتهما فعدم الاطراد ليس علامة المجاز ويمكن الجواب عن جانب عدم الاطراد أما عن القارورة فأولاً بأنا لا نسلم وضعها لمطلق ما يستقر فيه الشيء بل يحتمل الوضع لخصوص الزجاجة وإلا لأتم عدم صحة استعمالها على فرض الوضع له لأنه علة لجواز الاستعمال ولا يتخلف عنه وثانياً بعد تسليم الوضع لمطلق ما يستقر فيه الشيء وتسليم عدم جواز الاستعمال في غير الزجاجة بأنه يمكن النقل بعد الوضع إلى خصوص الزجاجة بأنه يمكن النقل بعد الوضع إلى خصوص الزجاجة فليس عدم الصحة في غير الزجاجة إلا لأجل النقل وهذا لا يضر بعد الاطراد وأما عن الفاضل والسخي فأولاً بإمكان كون وضعهما لمن شأنه فقدهما فلا يشمل الباري تعالى شأنه وثانياً بمنع عدم صحة الاستعمال وثالثاً بأن عدم الصحة لأجل أن أسماءه تعالى توقيفية لا لأن يقال إن الجواب الأخير أن كل لفظ يطلق عليه تعالى لا بد فيه من الوصول من الشارع وذلك مخالف لطريقة المسلمين إلا أن يكون المراد أنه يجوز الاستعمال ما لم يرد من الشارع منع فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول فح **نقول** إن عدم الاستعمال هنا لأجل المنع من الشرع إن سلمناه فظهر أن الحقيقة لا تنفك عن الاطراد ومن هنا ظهر نظر المفصل حيث رأى عدم تخلف الاطراد عن موارد الحقيقة وأنه لا حقيقة غير مطردة فجعل عدم الاطراد كاشفاً عن المجازية وأما الاطراد فلما كان موجوداً في المجاز أيضاً كما مر فقال إن الاطراد ليس علامة ولكن الحق وجود الاطراد في كل المجازات أيضاً كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز وذلك لأجل أنا نقول باشتراط الاتحاد الصنفي في العلائق ولا نقتصر بنقل الآحاد ولا نكتفي بمجرد النوع أيضاً كالمشهور وعلى هذا لا يكون مجاز لا يكون مطرداً فإنه إذا جعل لخصوصية الصنف مدخلية في المستعمل فيه مجازاً لم يتخلف جواز الاستعمال عن أفراد ذلك الصنف وهكذا يلزم الاطراد في المجاز على القول بنقل الآحاد فح لا يكون شيء من الأمارتين أمارة أما الاطراد فلا عينه وأما عدمه فلعدم وجوده نعم إن قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع وأن عدم الجواز في بعض الموارد لأجل عروض مانع يصح عدم الاطراد ويكون موجوداً ويصير عدم الاطراد علامة لكن هذا المذهب فاسد عندنا ولئن سلمنا صحته يلزم منه العلامية عدم الاطراد للمجاز وأما الاطراد فلا يكون علامة الحقيقة لأن نوع العلاقة إنما هو من مقتضيات صحة التجوز وقد يعرضه وجود المانع فلا يطرد فيكشف عن المجازية وأما عروض المانع دائماً فليس بلازم فيمكن كون المجاز مطرداً أيضاً كما مثلنا فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة وإن كان عدم الاطراد علامة فلم قالوا بالعلامية من الطرفين فظهر أن الحق عدم العلامية من الطرفين وأما استدلالنا بالاطراد وعدمه في باب عموم الجمع المحلى والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية فلأن تمسكنا هنالك باطراد الاستثناء وعدمه للكشف عن التبادر الغالبي وعدمه لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه فإن الاطراد يكشف عن التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه بمعنى أن الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالباً فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبي وهكذا في العكس

ضابطة

اختلفوا في دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على أقوال فعن ابن جني أن الأصل في الاستعمال المجاز وعن المرتضى الحقيقة وعن المشهور أن المستعمل فيه إن كان واحداً فالحقيقة وإلا فالوقف وقد ينسب إلى المشهور الوقف مطلقاً حتى في المتحد **وفيه أولاً** أن القول منحصر في الثلاثة المتقدمة ولا رابع وثانياً أنه على فرض وجوده ليس قولاً للمشهور بل المشهور على التفصيل المتقدم ومما يشهد بعدم توقفهم في المتحد أمران **الأول** استدلال المرتضى في مقابل المشهور في بحث الأمر في الوجوب والندب معاً في اللغة بأنه ليس استعمال اللفظ في الشيئين والأشياء إلا كاستعماله في شيء واحد فهذه العبارة ظاهرة في أن الاستعمال في الواحد مسلم ظهوره في الحقيقة عند الخصم الذي هو المشهور ولذا شبه المسألة محل النزاع به وإلا لم يكن لتلك العبارة معنى **والثاني** أنهم في مقام رفع التناقض بين كلامي المشهور أعني قولهم الأصل في الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز حملوا الكلام الأول على صورة اتحاد المستعمل فيه مع الشك في المجازية والحقيقية والشك في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتميزهما وحملوا الثاني على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك في الحقيقة والمجاز وهذا أيضاً يكشف عما قلناه وعلى أي حال فلا بد من رسم مقامين **الأول** في متحد المعنى والمخالف فيه ابن جني **والحق** الحقيقة كما عليه من سواه وذلك لاتفاق العلماء ولا يضر به مخالفة ابن جني لإطباق أهل العرف عليه وللاستقراء الحاكم بقلة المجاز بلا حقيقة على فرض وقوعه ولأنه إذا كان المستعمل فيه واحداً كان ذلك هو المتبادر عند أهل اللسان إذا تجرد عن القرينة إذ لو كان غيره ظاهراً لم يكن المستعمل فيه ظاهراً لزم في جانب تبادر الغير تحقق المعلول وهو الظهور بدون تحقق العلة إذ هي إما العلم بالوضع والمفروض انتفاؤه وإما الاستعمال فيه فكذلك وأما القرينة فكذلك ولزم في جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقق العلة وهي الاستعمال بدون المعلول وهو الظهور ففي تلك الصورة يلزم محذوران وإن كان كلاهما

لأن الوضع م

مجازاً م

وعدم عموم المفرد المحلى والمضاف م

العكس م

[illegible]

واستدلال ابن جني بان اكثر اللغة مجازات ثابت في محله ان اراد اكثر الاستعمالات وان اراد اكثر المفاهيم فهو مسلم في غير متحد المعنى واما في المتعدد فبين المعنيين اما
ان لا يكون مناسبة ولا جامع قريب فحكمه الحقيقة فيهما خلافا لابن جني ووفاقا للمشهور وقد مرّ بطلان دليل ابن جني واحتمال معنى ثالث لو كان مدفوع بالاصل المقدم هنا على اصالة
عدم الاشتراك لبناء العرف فيهما على الاشتراك اللفظي باستعماليهما او المناسبة دون الجامع القريب فابن جني على المجاز والمرتضى على الاشتراك اللفظي والمشهور ان احدهما حقيقة
والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي والاصح الاشتراك اللفظي ان علمنا بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة

في ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

في شيء من المعنيين والحقيقة والمجاز ان علمنا بالملاحظة في احدهما دون الاخر وان علمنا بالملاحظة
فيهما احتمل كونهما مجازين بلا حقيقة وبنفيه الادلة والاشتراك اللفظي باستعماله في كل من المعنيين في الاخر المناسبة فيكون تسامح

ظاهر من لزوم المحذور الاول وان لم يكن شيء منهما ظاهر لزم المحذور الثاني فتعين ظهور المستعمل فيه لا غير وفيه نظر وايضا لو كان هذا المعنى المستعمل
فيه مجازا لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال والمفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى اخر وفيه نظر فظهر ان المستعمل
فيه المتحد حقيقة اذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى اخر للوجوه الخمسة وان شككنا في الاستعمال في معنى اخر نفيناه بالاصل والحقناه بصورة العلم بعدم
الاستعمال في معنى اخر ويجري فيه حكمه واستدل ابن جني بان اكثر اللغات مجازات فما نحن فيه يكون مجازا بالاستقراء وفيه انه ان اراد ان اكثر
الاستعمالات مجازات فالاستقراء هو فيه اذ المراد اكثر الاستعمالات مجاز فهو ممنوع وبعد التسليم نقول ان شككنا من جهة المفهوم لا الاستعمال
فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال وان اراد ان اكثر المفاهيم مجازات فان كان ادعاء الاكثرية في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه
فالاستقراء ممنوع وان كان ادعائه في خصوص المتعدد فالاستقراء مسلم لكن الالحاق غلط لاختلاف الصنف **واما المقام الثاني** ففي
متعدد المعنى فنقول ان المستعملين مثلا اما ان لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب فحكمه بالحقيقة فيهما خلافا لابن جني ووفاقا للمشهور وقد مرّ دليل
ابن جني وردّه وهذا اذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث واما اذا شككنا فيه واحتمل مجازية كل من المستعملين بالنسبة اليه نفيناه بالاصل والحقناه بصورة
العلم بالعدم **فان قلت** كان الاصل عدم استعمال الاخر كذا الاصل عدم الاشتراك مع ما قال الغلبة عدم الاشتراك قلنا وان كان الاصل
ذلك لكن بناء العرف على الاشتراك بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال اخر واما ان يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب فابن جني على
المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على ان احدهما حقيقة في الواقع والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجامع القريب واما ابن جني
فيرد قوله بما مرّ ويبقى النزاع بين السيد والمشهور ويمكن للسيد الحكم بالاشتراك لاجل غلبة كون الاستعمال حقيقة مع اصول ستة نافية للمجاز وهي اصالة
عدم القرينة الصارفة والمعينة اللتين لا بد من وجودهما في المجاز واصالة عدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم ملاحظة
المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر الذي هو الموضوع له وليس للمشهور الا اصول خمسة وغلبة واحدة هي غلبة عدم الاشتراك واما الاصول
فهي اصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من المعنيين وعدم الالتفات اليها فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم الوضع الزائد فيتعارض الاصول المتساوية
والاصول ويبقى للسيد اصل واحد لا معارض له وفيه اولا ان الاصل المعتبر في جانب السيد ليس الا اثنين لان الاحتياج الى قرينتين في المجاز ممنوع بل يكفي
قرينة واحدة ذو جهتين غالبا بخلاف المعينة في المشترك فان كل معنى يحتاج الى قرينة معينة غالبا احدهما غير الاخرى كعين جارية وعين باكية
فلا احتياج في المجاز الا واحدة لا يحتاج الا الى التفات واحد فاصالتا عدم القرينة وعدم الالتفات اليها صحيحان وهما اصلان ويبقى اصالتا عدم
ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عندنا لعدم اعتبار اهل العقول بمثل هذا الاصل وكذا اصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر فلا يبقى الا اصلان مع غلبة
ومع التعارض مع الغلبة الاخرى والاصول الخمسة يكون الاخير مقدما لسلامة اصول المشهور عن المعارض وثانيا انا سلمنا اعتبار اصالة عدم ملاحظة
المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر لكن غاية ذلك ان ههنا اصول اربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور اصل واحد سالم عن المعارض
وثالثا سلمنا الاصول الستة في جانب السيد وانه لا اصل للمشهور الا واحد وهو مع اصالة عدم الوضع لكن هذه مقدمة على كل اصول السيد لان
هذا الاصل مزيل وتلك الاصول توابع والمزيل مقدم على المزال وان تعدد فالحق مع المشهور لوجهين احدهما اصالة عدم تعدد الوضع والاخر
غلبة عدم الاشتراك واما غلبة ان الاستعمال الحقيقة التي ادعيناها للسيد فليس بمجدية لان الغرض اثبات المفهوم من حيث الحقيقة والمجاز وفي تلك
الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادعيناه من ان اغلب المفاهيم المجازات في خصوص متعدد المعنى واستقراء ان اغلب الاستعمالات هي الحقيقة
لا دخل له فيما نحن فيه فظهر حقية المشهور للوجهين المذكورين هذا **والتحقيق** التفصيل فيما نحن فيه بان يقال ان علمنا بان المتكلم لم يلاحظ
المناسبة في شيء من المعنيين حكمنا بالاشتراك اللفظي لاطباق اهل اللسان عليه وللاستقراء فيما لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة فان اغلبه بل كله كذلك
ولان من شرط المجاز ملاحظة المناسبة فمن عدم الشرط علمنا بعدم المشروط وان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في احد المعنيين وبملاحظتها في المعنى
الاخر ففيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مرّ من الوجوه وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية للاستقراء فيما يلاحظ فيه المناسبة فان اغلب
امثال ذلك مجازات ولاطباق اهل اللسان عليه ولاصالة عدم تعدد الوضع وان علمنا بان المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين بالنسبة الى الاخر **ففيه**
ان كون المعنيين مجازا صرفا ابنيه ندرة المجاز بلا حقيقة يبقى احتمالان احدهما الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة اذا استعملت في كل منهما بملاحظة
الاخر ومناسبتها اياه تكون مجازا مع كونها موضوعة لكل من المعنيين **وثانيهما** كون احد المعنيين حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة
بينه وبين المعنى الاخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج فيكون احد المعنيين حقيقة صرفة والاخر مجازا صرفا لكن ندرة كون ملاحظة
المناسبة لا لاجل المجازية بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثاني فيبقى الاشتراك فان قلت ان الاشتراك ايضا نادر قلنا نعم ولكن ندرة
الاشتراك اقل من ندرة ذلك الاخير فالغلبة في الاخير اقوى فيعمل بها ويطرح غلبة عدم الاشتراك لو توقع الاشتراك كثيرا بخلاف ذلك فظهر الحكم في تلك
الصور الثلثة كلها اجتهادا **وان الحق** في الاولى الحقيقة وفي الثانية الحقيقة والمجاز وفي الثالثة الحقيقة فيهما ايضا لكن كان ملاحظة المناسبة في
المعنيين لاجل استعمال المشترك فيهما مجازا كل بملاحظة الوضع للمعنى الاخر فبقي ثلاث اخرى **الاولى** ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين
فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما وكون احدهما حقيقة والاخر مجازا لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالاخير لندرة كل من الاشتراك والمجاز بلا
حقيقة مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع فاحدهما في الواقع حقيقة والاخر مجاز **الثانية** ما اذا علمنا بعدم الملاحظة في احد المعنيين و
شككنا في الاخر والحكم فيما علم بعدم الملاحظة الحقيقة لوجوه مضت وفيما شك فيه المجازية نظرا الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معا واما

ثلث

في واحد حقيقة بنفسه مجاز بالنسبة الى الاخر وكون احدهما حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة فيه من باب المقارنة الاتفاقية والاخر مجازا صرفا وبنفيه القلة فتعين لا وسط بقي صور ثلاث يظهر مع حكمها بالتامل فاولها ما بينهما الجامع القريب دون المناسبة فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجاز فيهما والمشهور على الاشتراك المعنوي ولا يتصور الحقيقة والمجاز او بينهما الجامع والمناسبة فابن جني على المجاز فيهما والسيد على الاشتراك اللفظي ويحتمل الاشتراك المعنوي ولعله مذهب المحققين والحقيقة والمجاز كما يظهر من صاحب المعالم نتيجة

في تعميم الاستعمال

تلك الصور منعكس في تلك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان كان غرض المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق فقد عرفت انه لا ينم كلية وكذا الحكم بالحقيقة من السيد مطلقا وان كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع فظهر الحال في قسمين من اقسام اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة وهما ما لو فقد الجامع والمناسبة معا وما لو فقد الجامع دون المناسبة واما اذا فقد المناسبة بين المعنيين دون الجامع كان دار بين استعمال اللفظ في معنيين مع وجود الجامع في البين فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجازية فيهما بل الحقيقة والمشهور على الاشتراك المعنوي واما الحقيقة والمجاز فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض والحق التفصيل بان اللفظ اذا اطلق على خصوصيتين بينهما جامع فاما ان يعلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك دون الخصوصيتين واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويشك في استعماله في الخصوصيتين لاحتمال ارادة الخصوصيتين من الخارج عند الاطلاق على الفرد واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويشك في القدر المشترك واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيتين واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويقطع بعدمه في القدر المشترك واما يشك في استعماله في كل من القدر المشترك والخصوصيتين بان نعلم ان اللفظ اطلق واريد منه الفرد ولكن لا نعلم ان الخصوصية اريدت من حاق اللفظ او من الخارج وهذا الاخير ينقسم الى قسمين لانه مع هذا الشك في موارد الاطلاق على الفرد اما ان يقطع بعدم استعمال اللفظ في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد اصلا لا من جهة الخصوصية ولا من الخارج واما يشك في وجود نحو هذا الاستعمال المجرد عن الفرد ايضا فهذه سبعة اقسام **والاول** منها ينقسم الى سبعة لانه اما يغلب الاستعمال في القدر المشترك واما في الخصوصية واما يتساويان واما يشك في غلبة احدهما على الاخر واما يعلم بوجود غالب ويشك فيه فلا يعلم ان الغالب الاستعمال في الخصوصية ام في الكلي واما ان يعلم غلبة الاستعمال في الكلي ويشك في غلبة الاستعمال في الفرد ويتساويهما معا او يعكس ذلك في **القسم الثاني** ايضا يمكن تلك الاقسام السبعة فانه اما يغلب الاستعمال في الكلي على الاطلاق على الفرد او العكس او التساوي او يعلم بالغلبة ويشك في الغالب او يشك في الغلبة والتساوي الاخر الى السبعة المتقدمة في القسم الاول فيصير هذه تسعة عشر قسما اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان في القسم الاول من السبعة الاولى يحكم بالاشتراك المعنوي في جميع تلك الصور فلاصالة عدم الاشتراك واما الاشتراك اللفظي في تلك الصور فلان الغالب فيها اذا استعمل في الخصوصيتين بان اريد الخصوصية من حاق اللفظ هو الحقيقة فيهما **واما القسم الثاني** من السبعة كان رأينا استعمال لفظ الرجل مثلا مرة او ازيد في القدر المشترك من دون ملاحظة اصل الفرد كقوله عم الرجل خير من المرأة ثم رأينا اطلاقه على فردين ولم نعلم بان ارادة الخصوصية من اللفظ ام من الخارج حتى لا يكون اللفظ مستعملا الا في الطبيعة فنحكم بالاشتراك المعنوي لكل اقسامه المتصورة السبعة المذكورة نظرا الى ان الاصل عدم تعدد الوضع **واما في القسم الثالث** فبالاشتراك اللفظي لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك ولا يعارض هذا الاصل اصالة عدم الاشتراك اللفظي اذ بعد الفحص يظن بعدم الاستعمال في القدر المشترك فلا يعارض باصالة عدم تعدد الوضع لان الظن في خلافها فيبقى اصالة عدم الاستعمال سليمة عن المعارض فيلحق تلك الصورة بصورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك وهي الصورة الخامسة فيجري فيها دليلها **واما في القسم الرابع** فبالاشتراك المعنوي اذ لو كان حقيقة في الخصوصيتين لزم الاشتراك اللفظي فيهما ولزم كون الاستعمال في القدر المشترك مجازا بلا حقيقة فينفي هذا الاحتمال ندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة واصالة عدم تعدد الوضع وطريقة اهل اللسان لانهم على الاشتراك المعنوي واما **في القسم الخامس** فبالاشتراك اللفظي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة ولطريقة اهل اللسان **واما في القسم السادس** فيقسمه يحكم فيه بالاشتراك اللفظي لان اغلب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد مثل كقوله الرجل خير من المرأة وههنا لما قطعنا بعدمه او شككنا فيه وتتبعنا بعد الفحص حصل لنا الظن بان هذا اللفظ ليس مستعملا فيها فليس مشتركا معنويا واما اذا وجد الجامع والمناسبة معا فيحتمل المجازية فيهما كما عن ابن جني والحقيقة فيهما كما عن المرتضى والاشتراك المعنوي كما عليه المحققون ظاهرا والحقيقة والمجاز كما يظهر من صاحب المعالم حيث ذكر في بحث الامر دليل القائل بالاشتراك المعنوي من انه لو لم نقل بالاشتراك المعنوي لزم اما الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز وكلاهما خلاف الاصل وان قلنا بالاشتراك المعنوي لم يلزم شيء من الاشتراك والمجاز ثم رد ذلك الدليل بانه على القول بالاشتراك المعنوي ايضا يلزم المجازية في كل من الخصوصيتين كما انه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز في كل من القدر المشترك والخصوصية الاخرى فهما سيان في لزوم المجازية على كل من القولين على ان استخلاص المجاز في جانب الاشتراك المعنوي اكثر لغلبة الاستعمال في الخصوصيتين بخلاف ما لو جعلناه حقيقة في احدى الخصوصيتين فانه لا شيوع في استعمال القدر المشترك فيكون الحقيقة والمجاز ارجح انتهى حاصل كلامه ويحتمل الوقف في المسألة والحق التفصيل فان اللفظ الذي اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع اما ان نعلم باستعماله في القدر المشترك والخصوصيتين معا واما ان نعلم باستعماله في القدر المشترك ونشك في استعماله في الخصوصية بان رأينا الاطلاق على الخصوصية وشككنا في ارادتها من حاق اللفظ ام من الخارج لكن علمنا باستعمال اللفظ في القدر المشترك المحض من دون ملاحظة الفرد واما بعكس ذلك واما نقطع بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوص واما بعكس ذلك واما نشك فيهما وفي هذا الاخير اما يعلم بعدم استعمال اللفظ في القدر المشترك المحض اصلا واما يشك فيه ايضا كما يشك في موارد الاطلاق على الخصوصيات وكل من الاولين ينقسم الى سبعة بعينها القسم السابق **والحاصل** ان الاحتمالات التسعة عشر ايضا ههنا كما مضت في القسم السابق لكن الاحكام تختلف **فنقول** في اقسام هذا القسم الذي نحن فيه انه فيما علم بالاستعمال في القدر المشترك وبعدمه في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوي لانه لو كان اللفظ حقيقة في الخصوصيتين او احديهما لزم المجاز بلا حقيقة بالنسبة الى القدر المشترك والاستقراء يبغضه نوعا سيما في خصوص المقام الذي يوجد فيه الغلبة المستفيضة في الاشتراك المعنوي ان نقل بالاستقراء النوعي في

(في الحاشية: ... الخصوصيتين ... بالاشتراك اللفظي ... الصور ...)

والحق ان المتصور هنا وفي ما بعد ايضا اثنا عشر صورة تظهر احكامها بتدبر قليل ولو استعمل اللفظ في معنيين احدهما فرد للآخر كالشمس لو اطلقت على الكوكب المضيء وعلى الكوكب المخصوص وعلى الكوكب النهاري فالمتصور فيه جميع عشرة صورة تتضح بالتأمل فيما سبق **اصل في سائر العلائم** من العلائم التقسيم عند التزام التقييد واختلاف الجمع وعدم الاشتقاق **في ان الاستعمال اعم من الحقيقة** والمناقضة اي المنافرة والاستصحاب والاستقراء والقياس

وفي جملة منها نظر كما

تلك المجاز بلا حقيقة وفيما علم بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك يحكم بعدم الحقيقة في القدر المشترك حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة في الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة في الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة في الخصوصيتين معا او في احدهما واصالة عدم الاشتراك ينفي الاحتمال الاول فتعين الحقيقة والمجاز وفيما علم بالاستعمال في الخصوصية وشك في الاستعمال في القدر المشترك يحكم ايضا بالحقيقة والمجاز لا لما مر بل القطع بعدم استعماله في القدر المشترك بضم اصالة عدم الاستعمال فيه وفيما شككنا في الاستعمال في كل من الخصوصيتين والقدر المشترك كما لو رأينا اطلاق اللفظ على الفرد وشككنا في موارد الاطلاق في ان الخصوصية مرادة من حاق اللفظ ام من الخارج ولكن لم نجد موردا استعمل فيه اللفظ في الطبيعة المحضة من دون ارادة الفرد اصلا من الخارج ومن اللفظ اما بالقطع بعدم مثل هذا الاستعمال في هذا اللفظ واما مع الشك فيه فيحكم في الصورتين بالحقيقة والمجاز ايضا لان غالب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية وحيث ما وجدناها مستعملة في الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفي الاشتراك بالاصل فظهر الحال في خمسة من تلك الاقسام ويبقى الكلام في القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى سبعة وانت بعد الاحاطة بما سبق تقدر على استنباط احكامها بقي في المقام صورة غير ما سبق وهو انه لو رأينا لفظا مستعملا في معنيين احدهما فرد للآخر كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص وعلى مطلق الكوكب النهاري فهو ينقسم الى اقسام ثلثة اما نعلم ان المتكلم عند الاطلاق اللفظ على الفرد المخصوص اراد الخصوصية من الخارج او نعلم ارادة الخصوصية من الخارج او نعلم ارادة الخصوصية من حاق اللفظ او نشك في الامرين ففي القسم الاول يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك اي الكلي اذ لو لزم كونه مستعملا في الكلي مجازا بلا حقيقة واما **في القسم الثاني** يعني ما لو علمنا بارادة الخصوصية من اللفظ وباستعمال اللفظ في الكلي مرة وفي الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما نعلم ان الكلي غالب الاستعمال او الفرد غالب الاستعمال او نعلم التساوي او نشك في الغلبة والتساوي او نعلم بوجود الغلبة في احدهما ونشك في الغالب او نعلم ان الكلي ليس بغالب ونشك في غلبة الفرد او العكس **واما الثالث** يعني ما لو شككنا في الاطلاق على الفرد وشككنا في ان الخصوصية مرادة من اللفظ او من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ في الكلي منفردا مجردا من دون ارادة فرد اصلا لا من الخارج ولا من اللفظ فهو ايضا ينقسم الى اقسام سبعة لانه اما استعماله في الكلي المجرد اما اغلب من الاطلاق على الفرد او العكس او التساوي او الشك في الغلبة والتساوي او نعلم بعدم الغلبة في استعمال الكلي ونشك في غلبة الاطلاق او العكس واحكام تلك الاقسام يظهر بعد التأمل فيما سبق فلاحظ تلك الاقسام وتدبر فيها فانها من مزال الاقدام **ضابطة** ومن الامارات التقسيم فانه يدل على الحقيقة في المقسم بوجهين **الاول** ان غالب الالفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم **الثاني** ان بناء اهل العرف على جعله كاشفا عن الحقيقة في المقسم ومنها عدم التزام التقييد يعني انا اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحا في معنى مجردا عن التقييد وغير صحيح في معنى آخر مجردا عن التقييد حكمنا بكونه حقيقة في المعنى الذي صح استعماله فيه مجردا عن التقييد ومجازا في الآخر الذي لا يصح استعماله فيه مجردا عن التقييد الا مع القيد كلفظ الماء فانه يصح استعماله في الماء المطلق بلا قيد وفي الماء المضاف لا يصح استعماله الا مع القيد كما لا يصح استعمال النار في غير المعهود الا بالقيد كنار الحرب واستعمال الجناح في غير المعهود الا مع القيد كجناح الذل ثم ان هذه امارة ظنية للحقيقة والمجاز لا قطعية لتخلفه في الفرد النادر المبين العدم من افراد المطلق فانه لا يصح استعمال المطلق فيه الا مع القيد مع كونه حقيقة فيه والمراد من التزام التقييد التزام القرينة لا ما هو ظاهر التقييد من الصفة والمضاف اليه بل المدار على التزام القرينة ولو بغير التقييد كما في قوله تعالى واخفض جناحك في قوله او قدر انا او ومنها اختلاف الجمع فيما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما وشك في حقيقة الآخر فان كان جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة فيهما وان كان مختلفا يكون ذلك امارة المجاز في المشكوك كما في لفظ الامر فانه يستعمل في القول ونعلم انه حقيقة فيه ويستعمل في غير القول ايضا كما تقول امر فلان مضبوط ولا نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام لا لكن رأينا ان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبالمعنى الآخر يجمع على امور فنحكم بكون الامر مجازا في غير القول لان غالب الالفاظ الموضوعة للقدر المشترك متحد الجمع فباختلاف الجمع علمنا بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي وينفي الاشتراك اللفظي ايضا بانه خلاف الاصل فتعين الحقيقة في القول معلوم بالفرض فيكون مجازا في غير القول وهو المطلوب وفيه اولا انه مقصود لانه لا يتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فلا يكون اختلاف الجمع امارة مستقلة بل جزء للامارة **وثانيا** النقض بالمثال المذكور فانه لا يصح فيه سلب الامر عن غير القول فكيف ننفي الاشتراك اللفظي بالاصل في مقابل الدليل الاجتهادي الذي هو عدم صحة السلب ومنها عدم الاشتقاق فيما اذا استعمل لفظ في معنيين لم يعلم بكونه حقيقة فيهما فالمعنى الذي يشتق منه بحقيقيته والمعنى الذي لا يشتق منه يحكم بمجازيته كما ان لفظ الامر بمعنى القول يشتق منه الوجوه التسعة كقولك امر يامر وبمعنى غير القول لا يشتق منه الماضي والمضارع وغيرهما والوجه في كون ذلك علامة ان غالب الحقايق صالحة للاشتقاق منها وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه **اولا** النقض بالمثال المذكور لكونه مشتركا بين القول وغيره لما مر من عدم صحة السلب **وثانيا** ان هذا الاستقراء غير ثابت ومنها المناقضة والمعارضة والمنافرة فمتى كان استعمال اللفظ في معنى موجبا للتنافر وفهم تناقض وتعارض كان علامة لكونه مجازا فيه كاستعمال المفرد المحلى في العهد الذهني ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة كاستعماله في العهد الخارجي ومرجع تلك الامارة الى التبادر وتبادر الغير ومنها الاستصحاب فاذا علم بكون اللفظ حقيقة في العرف العام في معنى حكمنا بانه في اللغة حقيقة في هذا المعنى باصالة عدم النقل وعليه بناء العرف واجماع الامامية لكن العمل بهذا الاصل اذا لم يكن الظن على خلافه والا فلا عبرة به ومنها الاستقراء سواء كان قطعيا مسببا عن تتبع كل الافراد او عن تتبع بعضها بمقدار ما حصل القطع بان الكل كذلك بالحدس والوجدان او ظنيا فان وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل دالا على النسبة

المبدء

اصل في المشترك الاشتراك كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا تعيينا ام تعينا والحق امكانه لا لان رجحان طرف العدم امر زائد منفي بالاصل ولا لان المشترك شيء وكل شيء تعم بل لقاعدة الامكان وتوهم كون الاشتراك موجبا للاجمال المنافي لغرض الواضع مدفوع بوجوه لا يخفى على المتدبر والحق وقوعه في اللغة بل في القرآن الكريم كلفظ عسعس القرء ونحوهما مما استعمل في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك بينهم في اللغة بضميمة اصالة عدم النقل مع ان اللفظ المستعمل في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا جامع قريب كثير فتعين الاشتراك اللفظي واما المجاز بلا حقيقة فيدفعه على فرض امكانه ندرة وقوعه لندرته واختلفوا

في جواز استعماله في اكثر من معنى واحد على اقوال ثالثها الجواز في غير المفرد

المبدأ لفاعل ما في الزمان الماضي حكمنا بان كل ما كان على هيئة فاعل فهو كذلك وان لم يفد الا الظن لما دل على حجية الظن في الموضوع المستنبط ومنها القياس بان يجد صحة استعمال لفظ في معنى لوجود امر فيه وعدم صحة استعماله فيه عند فقدان هذا الامر فيجد الدوران ويحكم بان اللفظ موضوع لكل ما وجد فيه هذا الامر كالخمر فان تسمية العصير به دائرة مدار الاسكار وعدم التسمية دائر مدار عدمه فيقول انه موضوع للمسكر حيثما وجد وفيه ان العمل بهذا الدليل في باب الالفاظ غير جائز لانه ظني لا يعتبر في اللغات كما مر بل الاجماع منعقد على عدم حجية القياس في المسائل اللغوية مضافا الى انه لا يصح سلب الخمر عما يتخذ من العنب اذا لم يكن مسكرا فانه يقال ان هذه خمر ليست بمسكرة **ضابطة** الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا سواء كان الوضعان تعيينيين او تعينيين ام مختلفين وقولنا بوضعين احتراز عن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي اذ المراد من الوضع هو الشخصي لا النوعي المجازي وبقولنا فصاعدا ادخلنا اللفظ الموضوع لاكثر من معنيين فانه من المشترك ايضا اما التعميم في الوضع فمنه ظاهر اذا ظهر ذلك فها هنا مقامات **المقام الاول** فاعلم انه ذهب بعض الى امكان الاشتراك وقيل بامتناعه وقد يتمسك لاثبات الامكان بان الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والعدم والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم ولا شك ان هذا امر زائد الاصل عدمه فالاصل هو الامكان **وفيه** ان اصالة العدم انما تجري اذا كان العدم متيقنا في زمان وشك في الحدوث واما مع عدم تيقنه فلا معنى لاجرائها الاصل وقد يتمسك لاثبات الامكان بان امكان المشترك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فامكان الاشتراك مخلوق له تعالى وما كان مخلوقا له تعالى فهو موجود فامكان المشترك موجود اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللآية الكريمة الله خالق كل شيء **وفيه** ان المراد من قوله كل شيء مخلوق لله تعالى اما انه مخلوق له بالفعل واما انه قادر على خلقه فان كان الاول فكلية الكبرى ممنوعة لان كثيرا ما يصدق عليه الشيء لا يكون مخلوقا له تعالى بالفعل وان كان الثاني فكلية الكبرى مسلمة ولا يجديك نفعا لان غاية ما ثبت به ان الله تعالى قادر على خلقه امكان الاشتراك والمقصود ليس هذا بل المقصود خلقه امكانه بالفعل فالاحسن التمسك في اثبات امكانه بالاصل اي القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء فانهم متى شكوا في امكان شيء وامتناعه بنوا على اثار الامكان حتى يدل دليل على امتناعه فعدم الدليل على امتناعه دليل على امكانه ان شاء دليل عندهم على الامكان **احتج** القائلون بامتناعه بان الاشتراك موجب للاجمال والاجمال يخل بالتفهيم الذي هو المقصود من الوضع وكل ما اخل بالتفهيم والتفهم كان منافيا لغرض الواضع فالاشتراك يكون منافيا للغرض وكلما كان منافيا للغرض لم يصدر من الواضع لانه حكيم **فان قلت** ان الاجمال لا يخل بالتفهيم والتفهم لمكان القرينة المعينة **قلنا اولا** انه يلزم على ذلك لا حاجة الى اللفظ المشترك اذ القرينة بنفسها يكون كافية فقولك رايت باكية يغني عن رايت عينا باكية **وثانيا** ان ذكر القرينة تكون تطويلا بلا طائل فهو غير جائز **والجواب** عن ذلك اولا بانه يستقيم اذا كان الواضع هو الله تعالى او غيره لكن كان واحدا او ملتفتا بوضع الاول والا فلا يستقيم وثانيا بان المراد من كون الاجمال موجبا للاخلال في التفهيم والتفهم ان كان التفهيم والتفهم الاجمالي فالصغرى ممنوعة او التفصيلي فالصغرى مسلمة ولكن كلية كبرى القياس الثاني اعني كلما كان موجبا للاخلال بالتفهيم والتفهم يكون منافيا للغرض ممنوعة اذ لا شك ان الاخلال في التفهيم التفصيلي لا يكون منافيا لغرض الواضع بل ربما يتفق ان على الواضع ان يضع الالفاظ المشتركة للتفهيم الاجمالي في بعض المقامات وثالثا بان كلية الكبرى القياس الاول ممنوعة لاندفاع الاجمال بالقرينة فلا اخلال في التفهيم وقولك ان القرينة ح بنفسها كافية وكذا قولك ان ذكر القرينة تطويل بلا طائل يدفعه ان ذلك انما يصح في بعض الامثلة كالمثال واما في البعض الآخر كرايت الصفراء في مقام بيان رايت العين الصفراء فلا يكون نقل القرينة كافية وانه انما يصح اذا كانت القرينة لفظية واما اذا كانت عقلية فلا يكون تطويل مع انه ايضا اذا لم يكن القرينة اللفظية مفيدة لمعنى اخر واما اذا كانت مفيدة له كما في الآية الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا يلزم كون التطويل بلا فائدة **واما المقام الثاني والثالث** ففي ان الاشتراك بعد فرض امكانه هل هو واقع في اللغة ام لا وعلى فرض وقوعه في اللغة واقع في القرآن الكريم ام لا ولما كان اثبات الاخير مستلزما لاثبات الاول فلنقتصر عليه فنقول لا شك في استعمال كثير من الالفاظ في الكتاب العزيز في معنيين واكثر كلفظ عسعس المستعمل في الاقبال والادبار ولفظ القرء المستعمل في الطهر والحيض وهكذا فاستعمال تلك الالفاظ في تلك المعاني اما بطريق الحقيقة والمجاز فهو باطل لفقد المناسبة بين المعنيين او بطريق الاشتراك المعنوي فكذلك لفقد القدر المشترك فتعين ان يكون من باب الاشتراك اللفظي وهو المطلوب واذا ثبت وقوع المشترك في القرآن قلنا تلك الالفاظ اما ان يكون في اللغة ايضا موضوعة لهذه المعاني على سبيل الاشتراك فهو المطلوب والا فلا يخلو اما ان يكون موضوعة في معنى غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعة لمعنيين غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعة لاحد هذين المعنيين **والاول** مدفوع باصالة عدم النقل **والثاني** وان كان مثبتا للمدعى لكنه ايضا مدفوع باصالة عدم النقل فتعين **الثالث** فعليه نقول ان وضع اللفظ في القرآن للمعنى الذي لا يكون في اللغة موضوعا له اما ان يكون بطريق التعين فهو فرع المناسبة بينهما وهو مفقود واما ان يكون بطريق التعيين وعليه نقول ان الواضع له اما ان يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب او اهل الاصطلاح فهو فاسد اذ من المستبعد جدا ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى عند اهل الاصطلاح واستعمله الله في كتابه مضافا الى انه يلزم على هذا تفاوت احد المعنيين بالنسبة الى الناس بان يفهم بعضهم دون بعض واللازم كبطلان الملزوم غني عن البيان لاستواء الناس في فهم القرآن كما هو مشاهد على انه يمكن لنا اثبات وقوع المشترك في اللغة بانا نرى كثيرا من الالفاظ استعملت في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك فتعين الاشتراك اللفظي **واما المقام الرابع** ففي ان استعمال المشترك في اكثر من معنى جائز ام لا وفيه مراحل الاولى في تحرير محل النزاع **فاعلم** ان صاحب المعالم قال ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين وكلامه هذا محتمل لامرين

ورابعها الجواز في غير الاثبات ثم من المجوزين من جوزه حقيقة ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة ومن المانعين من منعه اجتهادا ومنهم من منعه وضعا
وقد يقال ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين فاذا وارادة امكان الجمع في الارادة فلا حاجة الى هذا القيد لخروج ما لا يمكن فيه ذلك بالفرض والبداهة او في الامتثال كما نقح العقلي
لا ينافي الصحة اللغوية ثم استعمال المشترك في ازيد من معنى ان كان في الاطلاقات المتعددة او في اطلاق واحد بطريق العموم المجموعي او المنطقي او الاستغراقي لكن على سبيل التخيير
فهو خارج عن النزاع او الاستغراقي على ان يكون كل معنى مرادا عينا ومورد النفي والاثبات فهو محل النزاع ثم في كون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة او المعنى المقيد بالوحدة
كما يظهر من كلام بعض الاجلاء او للمعنى اللابشرط كما عليه سلطان العلماء ومعظم الاصل الاعتبار ثلاثة اعتبار او المعنى بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان تكميل

في الاشتراك

الاول ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الامتثال **والثاني** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الارادة وهو على الاحتمالين فاسد ان كان فيما اختاره
اما على الاول فلانه يكون عدم جواز الاستعمال في المعنيين فيما لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال مستندا الى عدم امكان الامتثال ولزوم التكليف
بما لا يطاق الى عدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فلا مانع من دخول هذا القسم ايضا في محل النزاع من حيث جواز استعمال المشترك وعدمه بان
ينازع في ان هذا الاستعمال غلط لغة ام صحيح وان كان قبيحا عقلا لاجل التكليف بما لا يطاق كما ان قول الامر لعبده طر الى السماء استعمال صحيح لغة وقبيح
من اجل كونه تكليفا بما لا يطاق فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية التي هي محل نزاعنا في مباحث الالفاظ واما على الثاني فلان ما لا يمكن
فيه الجمع بين المعنيين في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد بناء على اشتراك اللفظ بينهما خارج عن محل الفرض بالبداهة فلا يحتاج
الى الاحتراز عنه بقيد ذاته لان المفروض هو الاستعمال في المعنيين وما لا يمكن فيه ذلك خارج عن محل الفرض والعنوان لا يتوهم دخوله في محل
النزاع ذو مسكة ثم ان استعمال المشترك في ازيد من معنى يتصور على وجوه خمسة **الاول** ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى واحد في اطلاقات متعددة
فهذا اتفاقي الجواز مع ان فائدة الوضع هو الاستعمال **الثاني** ان يستعمل في المعاني باستعمال واحد بطريق العموم المجموعي بان يستعمل في المجموع من
حيث المجموع وهذا ليس بصحيح اتفاقا لانه لم يوضع للهيئة التركيبية من المجموع حتى يكون حقيقة ولا مناسبة بينهما حتى يكون مجازا والاستعمال الصحيح
منحصر في القسمين فان قلت علاقة المجاز موجودة وهي استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل قلنا ان تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب حقيقيا
لا اعتباريا مع كون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء والشرطان في المقام مفقودان **الثالث** ان يستعمل فيها بطريق العموم المنطقي بان يستعمل في
امر عام يكون قدرا مشتركا بين المعنيين او المعاني وهذا جائز لكنه مجاز اتفاقا لعدم وضعه للقدر المشترك ويسمى بعموم الاشتراك والعلاقة
المصححة هي علاقة الكلي والجزئي **الرابع** ان يستعمل بطريق العموم الاستغراقي لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد في كل واحد
من افراده مغايرة تخييرا بان يكون كل واحد مرادا على سبيل التخيير ولا يجوز هذا الاستعمال اتفاقا لانه ليس حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه
على سبيل التخيير ولا مجازا لعدم العلاقة المصححة ويسمى بعض هذه الصورة بالاستعمال البدلي وهو خلاف مصطلح الاصوليين في معنى البدل **الخامس**
ان يستعمل بهذا النحو ايضا لكن لا على سبيل التخيير بل يكون كل واحد من المعاني مرادا عينا ومورد النفي والاثبات وهذا هو محل النزاع في الجواز
والعدم **المرحلة الثانية** في بيان كيفية اوضاع المفردات فنقول يحتمل ان يكون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة بحيث يكون
الوحدة جزءا للموضوع له كما هو ظاهر صاحب المعالم وان يكون موضوعا للمعنى اللابشرط كما عليه سلطان العلماء وان يكون موضوعا بشرط الاطلاق
كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان ورده وليس كما توهم وان يكون موضوعا بالوضع الشخصي للمعنى اللابشرط وبالوضع النوعي
للمعنى المقيد بالوحدة بطريقي دخول التقييد وخروج القيد يحتمل التوقف في المسألة لكن الاشكال ان اصالة التوقيفية مع التوقف ومقتضى الاصل الاولي عند
هو كون اللفظ موضوعا للمعنى اللابشرط لان غيره من الاحتمالات مدفوع بالاصل الا ان هذا الاصل غير معتبر لعدم حصول الظن
منه بعد كون بناء العقلاء على عدم اعتباره في امثال المقام هذا مقتضى الاصل الاولي واما الاصل الثانوي فهو يقتضي كونه موضوعا للمعنى المقيد
بالوحدة بطريق خروج القيد لوجهين **الاول** الاستقراء في احوال الواضعين للاعلام فانا وجدناهم لا يرضون ان يستعمل اللفظ في المسمى منضما
الى غيره فنحكم بان واضع اللغة ايضا كذلك لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت هذا الدليل انما يثبت مدخلية الوحدة في الجملة وان لم يظهر منه انه
بطريق الجزئية ام القيد فالدليل اعم من المدعى قلنا ان القدر المتيقن بيننا وبين الخصم دخول التقييد واما دخول القيد فمحل الشك على مدعيه الاثبات
الثاني ان المتبادر من اللفظ هو المعنى منفردا وهو دليل الحقيقة واحتمال كونه اطلاقيا مدفوع باصالة الوضعية وتوهم ان القرينة
وهي كثرة الاستعمال في المعنى المفرد موجودة فلا يجري اصالة كون التبادر وضعيا لان مرجعها الى اصالة عدم القرينة مدفوع بان القرينة وان
كانت موجودة لكن الالتفات اليها مشكوك فيدفع الالتفات باصالة العدم فيكون التبادر ايضا وضعيا بالاصل **فان قلت** هذا التبادر معارض بعدم صحة
السلب لو استعمل المشترك في اكثر من معنى لم يصح ان يقال انه لم يستعمل في معانيه وعدم صحة السلب اقوى من التبادر فيحمل التبادر على الاطلاقي بقرينة عدم
صحة السلب الكاشف عنه قلنا تقديم عدم صحة السلب على التبادر ليس مطردا بل فيما كان التبادر فقاهتيا وعدم صحة السلب على التبادر بخصوصه بل فيما كان
التبادر فقاهتيا وعدم صحة السلب اجتهاديا والا فلا بل غاية ما في الباب التساقط فيبقى دليلنا الاول وهو الاستقراء سليما عن المعارض وفيه نظر
المرحلة الثالثة في بيان كيفية اوضاع التثنية والجمع واداة النفي فنقول يحتمل كون التثنية والجمع موضوعين بازاء ما كان متفقا في اللفظ
والمعنى معا ويحتمل ان يكونا موضوعين لمطلق المتعدد والمتفق في اللفظ فقيل بالاول وقيل بالثاني فيكون مثل زيدين حقيقة وان لم يؤول بالمسمى
وقيل بعدم اشتراط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فمثل الرجلان حقيقة على المذاهب الثلاثة والزيدان حقيقة على الاخيرين ومجاز على الاول
والقمران مجاز على الاولين وحقيقة على الاخير **والحق** الاخير لان المتبادر من العلامة مطلق التثنية والجمع ولا اشعار لها باتفاق اللفظ ولا المعنى
وقيل بالاول تمسكا بالتبادر لان المتبادر من الرجلين انما هو فردان من جهة واحدة **فان قلت** ان ذلك انما هو من جهة كون الوضع
فيه واحدا **قلنا** نفرض الكلام فيما تعدد وضعه كالمسلمين فان المسلم وضع على وضع وصفي ومع ذلك المتبادر من المسلمين الفردان من الجهة
الواحدة اي الشخصان من المسلم المقابل للكافر لا الشخصان من المسمى بالمسلم **وفيه** ان هذا التبادر مع تعدد الوضع ناش عن كثرة استعمال المسلم في المعنى
الوصفي وقلة استعماله في المعنى العلمي فهذا التبادر ناش عن القرينة ولو فرض تخصيص الكلام فيما لم يكن الاستعمال في احد الوضعين غالبا وكان
المتبادر مع ذلك هو الفردان من جهة واحدة لقلنا ان التبادر مسلم لكن ناش عن القرينة لما مر من ان المادة حقيقة في الماهية المقيدة بالوحدة فينصرف

في كيفية وضع التثنية والجمع

العلامة

ورقة وليس كما توهم او هو موضوع بالوضع الشخصي للمعنى اللابشرط او بالنوعي او بالوحدة او لا بد من الوقف كما هو مقتضى اصالة التوقيفية وجوه واما مثل الجمع ففي كونه موضوعاً لما كان
متفقاً في اللفظ والمعنى او المطلق المتعدد المتفق لفظاً فيكون مثل زيدين حقيقة وان اريد به المسمى او لا يشترط الاتفاق لفظاً ولا معنى كما في القمرين فيكون القمران حقيقة باعتبار العلاقة
ومجازاً باعتبار المادة احتمالات واما ادلة النفي ففي كونها لنفي كل الافراد من جهة واحدة او لنفي ما يراد من اللفظ او كل ما يحتمله اللفظ اوجه ولعل الاوسط اوسط للتبادر ثم ثمرة النزاع
في اصل المسألة تظهر في صحة هذا الاستعمال وغلطيته وفيما لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في اكثر من معنى سواء كان منقولاً باللفظ او المعنى او مشكوك الحال وفي
الاية الكريمة من نسائكم فقدم ثم الاصل على قول السلطان ومنها في **الاشتراك** تثنية هو الجواز لوجود المقتضي وفقد المانع وكذا على الاقوال الاخر اذا اكتفينا بنوع العلاقة لا نقل
العلاقة الى الفردين من جهة واحدة فالقرآن حقيقة باعتبار العلاقة ومجاز باعتبار المادة وقس على ذلك الجمع واما اداة النفي فقيل بوضعها النفي كل
الافراد من جهة واحدة وقيل بوضعه لنفي كل ما يحتمله اللفظ **والحق** هو الثاني لان المتبادر من لا عين عندي هو نفي كل ما يريد المتكلم من اللفظ فربما
علامة يكون حرف النفي حقيقة في نفي كل الافراد وعلى المشهور حيث جعلوا صحة السلب علامة للمجاز واشترطوا فيه امرين احدهما كون صحة السلب مجرداً
عن القرينة والاخر صحة سلب كل المعاني اشكال وهو ان سلب المعنى من اللفظ اما ان يكون مع القرينة او مجرداً عنها وعلى التقديرين لا يصح ان يكون
علامة للمجاز اما على الاول فلكونه مع القرينة واما على الثاني فلان السلب لا يكون عن كل المعاني لان حرف النفي يدل على نفي ما يراد لا نفي كل
المعاني لما عرفت من كونها حقيقة فيه والمفروض ان صحة سلب كل المعاني لو كونها حقيقة فيه والمفروض ان صحة سلب كل المعاني علامة للمجاز
ويمكن الجواب عن هذا بان المراد من صحة السلب هو صحة السلب العرفية التي تكون راجعة الى نفي التسمية فان قولنا هذا ليس بانسان مرجعه الى ان هذا
لا يسمى بانسان وان اسم ليس بانسان فمن صحة سلب الاسم عنه يلزم ان لا يكون ذلك المعنى من معانيه وقد مر الاشارة الى ذلك **المرحلة الرابعة**
في ثمرات المسألة فمنها صحة هذا الاستعمال على القول بالجواز وغلطيته على القول بعدم الجواز ومنها انه لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في
معنيين كان الخبر على القول بالجواز معتبراً من تلك الجهة وعلى القول بعدم الجواز مردوداً من تلك الجهة **وتفصيل** ان هذا الخبر المفروض المروي
عن المعصوم اما منقول باللفظ او منقول بالمعنى او مشكوك الحال فان كان الاول فيكون الخبر معتبراً وصحيحاً عند من يقول بجواز استعمال لفظ
المشترك في اكثر من معنى اجتهاداً او مردوداً ومحكوماً بالغلطية عند من لا يجوزه اجتهاداً واما من لا يجوزه فقاهة فعل برأيه كما اذا كان مذهبه حجية مطلق الظن في
الموضوع المستنبط لان هذا الخبر مفيد للظن بصحة الاستعمال فيعمل برد المانع العقلي فقاهة اجتهاداً وان كان الثاني فيكون الخبر مقبولاً عند المجوز اجتهاداً
الا ان يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى ومردوداً عند المانع اجتهاداً اذا اشترط في العمل بالخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفاً باللغة
لان هذا الناقل على مذهبه ليس عارفاً باللغة واما المانع فقاهة فيعمل برأيه ان كان الناقل من اهل الخبرة وكان حصل منه بطريق القطع او الاطمينان فرض
حجية الظن في الموضوع المستنبط لان استعمال اهل الخبرة دليل الجواز وان لم يكن الناقل من اهل الخبرة فلا يكون دليلاً على الجواز وان كان الثالث فالمجوز
اجتهاداً يعمل به والمانع اجتهاداً يطرحه الا اذا جوز العمل بالمنقول بالمعنى وان كان غلطاً اذا افاد الوصف واما المانع فقاهة فيعمل بحكمه لكن كون ذلك
حجة له على الجواز في المسألة اللغوية مبني على التفصيل السابق ثم ومنها جواز الاستدلال بالاية الكريمة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن على عدم حرمة كل من الام والبنت بمجرد عقد الاخرى واذا رجعنا القيد الاخير وهو قوله من نسائكم الى كل من الجملتين و
جوزنا استعمال المشترك وهو لفظة من في المعنيين لانها على الاول بيانية وعلى الثاني ابتدائية وان لم نجوز استعمال المشترك في ازيد من معنى لم يصح هذا
الاستدلال وفي ذلك نظر لما اولاً فلانا وان جوزنا استعمال المشترك في المعنيين لكن لا يكون القيد على مذهبنا راجعاً الى ما عدا الاخير فلا يمكن الاستدلال
بالاية الكريمة على عدم الحرمة بمجرد تجويز استعمال المشترك في ازيد من معنى ثم وثانياً ان الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز يحتاج الى القرينة الدالة على ارادة
المعنيين وهي هنا مفقودة الا ان نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهراً في ارادة كل المعاني وهو كما ترى **المرحلة الخامسة** في تأسيس
الاصل فنقول انه على القول بكون المفرد موضوعاً للمعنى اللابشرط او بشرط الاطلاق فالاصل جواز الاستعمال في اكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد
المانع واما على الاقوال الاخر فان قلنا في المجازات بكفاية نقل نوع العلاقة حتى بكفاية نقل علاقة الكل والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما
في الاخر وان كان من كبار الاعتبار فالاصل الجواز ايضاً وان قلنا باشتراط نقل الاحاد او بدونه الامر بموارد الاستقراء فالاصل عدم الجواز لعدم
بلوغ تلك الرخصة الاحاد ولا صنفاً **اذا تمهد** تلك المقدمات **فاعلم** انهم اختلفوا في المسألة على اقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع دون المفرد
ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم المجوزون منهم من جوزه حقيقة مطلقاً ومنهم من جوزه مجازاً كذلك ومنهم من جوز في المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع
حقيقة والمانعون منهم من منع مطلقاً فقاهة ونحن نمنع حقيقة اجتهاداً ومجازاً فقاهة اما المنع حقيقة اجتهاداً واما المنع حقيقة اجتهاداً فلما
مر من وضع المفرد للمعنى المقيد بالوحدة فلو استعمل في المعنيين حقيقة لزم التناقض لو اراد المعنيين مع قيد الوحدة بارادة واحدة واما لو اراد كلا منهما بارادة
مستقلة على حدة فلا تناقض **قلنا** ان الارادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما لان ارادة هذا وحده مناف لارادة الاخر ولو بارادة اخرى لان الفاعل المختار
لا يصدر عنه ارادتان متناقضتان **وقد يذكر** في دفع التناقض ان اللفظ انما وضع للمعنى بشرط ان لا يراد معه غيره من حيث ذلك الوضع فلو اريد الغير
بوضع اخر من اللفظ لم يخالف الشرط وح لا يكون الاستعمال في المعنيين بملاحظة الوضعين متناقضين **وفيه اولاً** انا قد اثبتنا ان المفرد
موضوع لارادة المعنى منه بقيد الوحدة المطلقة اي بشرط ان لا يراد معه غيره مطلقاً ولو بوضع اخر **وثانياً** ان قيد الحيثية واعتباره خارج لغواً لا نما انما
يجد ذكره في الوضع المعنى اللابشرط ايضاً لا يرضى ضده ارادة غير الموضوع له بذلك الوضع لان ذلك لا يصير المعنى اللابشرط الذي وضع له اللفظ ان جاز ارادة
معنى اخر معه بوضع اخر فاذا صار ما لها فالحد يعني اعتبار الحيثية لغواً واما المنع مجازاً فقاهة فلانا نقتصر في المجازات على الصنف اي موارد الاستقراء
ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال المجازي بعلاقة الكل والجزء في المركبات الاعتبارية انما الثابت جوازه في المركبات الحقيقية
واستدل المانع اجتهاداً مطلقاً بعين ما ذكرناه من لزوم التناقض وفيه انه انما يدل على عدم الجواز حقيقة اجتهاداً ولا يدل على عدم الجواز مجازاً اجتهاداً فالدليل
اخص من مدعاه وان كان غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهاداً فلم اطلق المنع ولم يقيده بالحقيقة **واستدل** المفصل بين المفرد وغيره على عدم الجواز
في المفرد بنحو ما سبق وبعموم الترديد الوارد على المانع مطلقاً اجتهاداً عليه ايضاً وعلى الجواز في التثنية والجمع بانهما على التعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد
وارادته منهما وفيه انه ان اراد جواز ذلك حقيقة مطلقاً حتى بالنسبة الى وضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع فهو مناف لمنع الجواز في المفرد على

ثم انهم ذكروا في المقام ادلة لترجيح قول المسألة ولا استبعد الجواز المطلق حقيقة لعدم الاستدلال المرجح لكثرة استعمال المرجح لا ايضا

اصل في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على اقوال الجواز مجازا او حقيقة ومجازا بالاعتبارين
وعدمه اجتهادا او فقاهة والكلام في طرق الاستعمال وتحرير محل النزاع ووضع المفرد وثمرة النزاع وما ينبغي الاصل فاسرفي المشترك ثم الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء
اريد الانتقال الى الغير ام لا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له معه ام لا عند مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له كانهم
مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له معه فالمجاز عند الاصوليين اعم مطلقا من المجاز عند اهل البيان والكناية من مصطلحاتهم والمنقول في تعريفها وجوه اللفظ
المستعمل فيما وضع له للانتقال الى غيره فتكون من اقسام الحقيقة واللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي كما هو محل النزاع هنا فتكون مجازا اصوليا

الاطلاق فيه مجازا وان اريد به الجواز حقيقة بالنسبة الى وضع المثنى والمجموع الجواز مجازا بالنسبة الى المفرد الموجود في ضمنها بفهمنا النفي
مطلقا كما ذكرناه **واستدل** المفصل بين الاثبات والنفي على عدم الجواز في الاثبات بما مر من التناقض ويرد عليه الترديد الوارد على المستدل بين النسا
وعلى الجواز في النفي بدلالة النفي على العموم والنعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد ويرده الترديد الوارد على المفصل السابق لكنه كان بالنسبة الى وضع
المفرد والمثنى وعلى هذا المفصل بالنسبة الى وضع المثبت والنفي المراد بالجواز في النفي ان كان الجواز مطلقا حقيقة حتى بالنسبة الى مدخول النفي المثبت فهو ممنوع
المنع فيه حقيقة الى اخر ما مر في الترديد السابق ثم ان من جوز الاستعمال في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة استدل على الجزء الاول من مدعاه بانتفاء المانع
اعم من وجود المقتضي وهو شرط ايضا لوجود المعلول وثانيهما بان رفع المانع الخاص لا يستلزم رفعه مطلقا لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام الا ان يجاب
عن الاول بان المقتضي عند المستدل موجود وهو علاقة المجازية المطلقة والاصل عنده هو الجواز لاكتفائه بنوع العلاقة وعدم التصريح بالمقتضي للاستعمال
بوضوحه وعن الثاني بان المانع باعتقاده منحصر فيما تمسك به الخصم لكن يرد عليه ان الحق عدم كفاية نوع العلاقة بل لا بد من الاستقراء ولم يثبت في المركبات
الاعتبارية فالمقتضي غير موجود وان المانع ايضا موجود وهو استنكار العرف الاستعمال في المعنيين **ثم ان المستدل** هو صاحب المعالم ذكر سؤالا وجوابا
بعد بيانه ان هذا الاستعمال مجاز وان العلاقة هي الجزء والكل لكونه مستلزما لالغاء قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له وحاصل جوابه ان استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشرط اصلا وفيه ان هذا ايضا مشروط بكون التركيب حقيقيا حسيا فلا يجوز هذا التجوز فيما نحن فيه لكون التركيب اعتباريا
مع ان الفقد الثابت من ذلك لعلاقة ما اذا كان اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء فقط لا فيه مع الانضمام الى معنى اخر كما نحن فيه **وعلى الجزء**
الثاني من مدعاه بان التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد فكما يجوز ارادة التعدد من المفرد فكذا فيما هو بمنزلته وفيه انه لا يتفرع جواز ارادة المتعدد من المفرد وهو
تم وانما قلنا بان ذلك متفرع عليه لان الالف والنون لارادة المتعدد من المفرد وهو تم ولنا قلنا بانه كذلك متفرع عليه لان الالف والنون لا يدلان على المتعدد
من المفرد وقد بنينا عليها وانا اثبتنا عدم جواز ارادة المتعدد من المفرد لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز في المتفرع عليه والحاصل انا قد قلنا ان الالف والنون وضعتا للدلالة
على مطلق الاثنين فان كان المراد من مدخولها الماهية الواحدة فهما تكونان اشارة الى فردين منها وان كان المراد منه الماهيتين فهما تدلان على الفردين من كل ماهية
فيكون دلالتهما على الفردين من ماهيتين موقوفة على جواز ارادة الماهيتين من مدخولهما والمفروض عدمه **واستدل** من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا
لكن مع القرينة كما هو مذهب السلطان ره بان اللفظ موضوع للمعنى لا بشرط فيكون المقتضي موجودا والمانع مفقودا فيجوز وفيه انا قد اثبتنا ان الموضوع له
المعنى بقيد الوحدة **واستدل** من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا مع عدم الاحتياج الى القرينة لكون اللفظ ظاهرا في ارادة الجميع عند فقد القرينة
كما هو مذهب الشافعي فيكون من قبيل العموم وان اختلفت حقيقة افراده بالاية ان الله تعالى وملائكته يصلون على النبي والاية الاخرى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فهما مختلفان والسجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن الشجر مخالف لذلك قطعا **وفيه اولا** منع كونهما مشتركا بل الجواز الحقيقي والمجاز **وثانيا** ان اللفظ متعدد بتقدير
العطف فيكون خارجا عن محل الكلام **وثالثا** انه يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في القدر المشترك بطريق عموم الاشتراك فيخرج عن محل النزاع **ورابعا**
ان اللفظ مقرون بالقرينة فخارج عن محل المدعى **ضابطة** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على حد الاختلاف في المشترك
وتحقيق الكلام فيه يحتاج ايضا الى طرق الاستعمال وتعيين محل النزاع ووضع الالفاظ المفردة وثمرة النزاع وما يقتضيه الاصل لكن الكلام في تلك
المقامات ههنا هو ما مر في البحث السابق حرفا بحرف والمختار المختار والاقوال ههنا كما هناك الا ان التفصيل بين المفرد وغيره وكذا التفصيل الاخر
لا يأتيان هنا والمجوزون منهم من جوز مجازا كما عليه الاكثر ومنهم من قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبارين بل الكلام هنا في مقام اخر لا بد من بيانه **فنقول**
ههنا مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الحقيقة عند الاصوليين هو اللفظ المستعمل في ما وضع له سواء كان لاجل الانتقال الى الغير ام كان
والمجاز عبارة عندهم عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء كان مع جواز ارادة الموضوع له ام لا وعند مشهور اهل البيان الحقيقة هي الحقيقة عند
الاصوليين والمجاز اخص مطلق منه عند البيانيين **واما المقام الثاني** فاعلم ان الكناية من مصطلحات اهل البيان والمنقول في تعريفها ثلثة **الاول**
انها اللفظ المستعمل فيما وضع له لاجل الانتقال الى غيره فيكون من اقسام الحقيقة **الثاني** انها اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم
الاستغراقي كما هو محل النزاع فيكون من المجاز الاصولي **الثالث** انها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له وهو على التعريف الاخير اخص مطلقا
من المجاز الاصولي **واما المقام الثالث** فاعلم ان المانع ان اراد من منع استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز السلب الكلي بمعنى عدم جواز اجتماعهما
في شيء من المجاز الاصولي او البياني فلازمه نفي الكناية راسا والقول بكونها داخلة في اقسام الحقيقة او القول بها بالمعنيين الاخيرين ايضا لكن عليه ان
يفرق بين المجاز والكناية باعتبارين بينهما بان يقول ان الكناية ما يكون لعلاقة التلازم والمجاز ما يكون لعلاقة غير التلازم والمجاز ما يكون لعلاقة غيره ولا
يمكن له الفرق بينهما باعتبار الحكم اعني جواز ارادة الموضوع له وعدمه والمجوز ان اراد بالجواز الايجاب الجزئي بمعنى جواز الاجتماع مع المجاز بالمعنى الاخص
اي في قسم واحد من المجاز الاصولي الذي هو كناية عند البياني فهو وان كان صحيحا لكن عنوان البحث في كتب العلماء عام يشمل المجاز بالمعنى الاعم بقرينة استدلالهم
على عدم الجواز بمعاندة الحقيقة مع المجاز وان اراد الايجاب الكلي فغلط ولانه مناقض وثانيا انه لا يصح فرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز
ارادة الموضوع له وعدمه نعم يمكن له الفرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز ارادة الموضوع له وعدمه ثم الفرق بينهما ذاتا بتخصيص الكناية
بعلاقة التلازم وجعل المجاز ما عداه لكن هذا الفرق خلاف ما ثم وانما الشأن الفرق بحسب الحكم وان اراد المانع من المجاز البياني واراد المجوز المجاز الاصولي الذي المجاز
هو كناية صار النزاع لفظيا والحاصل ان عنوانهم مشوش وليس محل النزاع منقحا ونحن لا نحتاج الى تعيين العنوان **ونقول** ان الحق عدم جواز اجتماعهما
عند الاصوليين

والمجاز المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له فتكون اخص مطلقا من المجاز الاصولي ولازم المنع من استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز اصوليا وبيانيا نفي الكناية راسا الا ان يقول بانها من اقسام الحقيقة او يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتيهما لا احكامهما ثم انهم اكثروا من الكلام في تحقيق المحق في المقام ولا استبعد الجواز حقيقة ومجازا بالاعتبارين لما مر في المشترك ومن هنا يظهر جواز استعمال اللفظ في المجازين وعدمه لوحدة المناط

اصل في مادة الامر مادة الامر حقيقة في طلب المستعلي العالي للتبادر بضميمة عدم صحة السلب فيتبادر المستعلي العالي اطلاقي كما ان تبادر العلو اطلاقي لعدم صحة السلب عن الطلب بالاشارة او الكتابة وفي الرؤيا كما في الاية ويخص وضعا بالطلب الايجابي للتبادر وذم التارك والعلو لا يصير قرينة على الايجاب كما هو ظاهر ولصحة السلب عن الطلب الندبي وخبر بريرة وخبر السواك ودليل الخصم خال عن الدلالة ولو سلم بكا في مقام نتايج

في مادة الامر

الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم مط اما بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة فلكون الوحدة قيدا فيكون الحقيقة مع النقل ممنوعة بالمنع الاجتهادي واما مجازا فلعدم كفاية نوع العلاقة وعدم ثبوت الرخصة في مثله واما بالنسبة الى المعنى المجازي فلعدم ثبوت الرخصة في مثل ذلك بل لنا اثبات الرخصة في المجاز الوحداني لا غير واما ما يتوهم من استدلال المانع على ما نقله صاحب الدرة من كون المانع موافقا مع المجوز في قسم من المجاز الاصولي الذي هو كما يرى حيث تمسك في المنع بمعاندة المجاز للحقيقة فهو مشعر بكون المانع غافلا عن تعين القوم مدعى عدم انكار صاحب الدرة اياه لا يثبت حجية مدعاه فان قلت ان البيانيين اتفقوا على ان الفرق بين المجاز والكناية هو جواز ارادة الموضوع له مع الكناية وعدمه مع المجاز وذلك مبني على الجواز في هذا القسم من المجاز الاصولي قلت ان الاتفاق ثم لو جوز من يقول بان الكناية من اقسام الحقيقة او يقول بجزء جماعتها لكن يفرق بينها وبين المجاز ذاتا وان اختلفوا في الفرق بينهما فيحمل الحكم على انه لا دليل على حجية اتفاقهم اذ غايته ما يثبت هو حجية قول نقلة متون اللغة لا غير فتدبر **واستدل** المانع المطلق بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند له فلا يمكن الجمع بينهما **وفيه** ان ارادة المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة منفردا مسلم ولكنه لا يثبت مدعاه بجواز عدم كونها معاندة لارادتها معا وان ارادة المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة مط مجتمعا ومنفردا فهو اول الدعوى ومصادرة على المطلوب ولا دليل عليه **فان قلت** ان الدليل على ذلك اتفاق اهل البيان على كون المجاز ملزوما للقرينة معاندة للحقيقة واتفاقهم حجة **قلنا** اولا ان كلام البيانيين ايضا مجمل وليس نصا في معاندة القرينة لارادة الحقيقة حتى منضمة مع المجاز سلمنا ان المتبادر من كلامهم هو كون القرينة معاندة لارادة الحقيقة مط حتى منضمة مع المجاز لكن نقول ان كلامهم مخالف للاجماع القاطع الواقع على جواز اطلاق الرقبة على الشخص الذي هو مركب من معناها الحقيقي والمجازي فكيف يمكن لهم انكار ذلك سلمنا ان المتبادر من كلامهم كون المجاز ملزوما لقرينة معاندة لارادة الحقيقة ارادة اصلية مستقلة لا تبعية ضمنية لكن نقول ان اتفاقهم لم يكن تاما السند انهض فاتم سلمنا الاتفاق لكن حجيته والسند تام نظر بطلان دليل المانع وان كان مدعاه حقا **وقد يستدل** على المنع حقيقة بالمعاندة من وجهين **الاول** من جهة القرينة المعاندة للحقيقة **الثاني** من جهة اعتبار الوحدة في المعنى الحقيقي كما هو ظاهر وفي احد الوجهين ما تم نظرنا وعلى الجواز مجازا لعدم المانع مع وجود العلاقة وفيه ان وجود العلاقة المصححة ممنوع اما بالنسبة الى الحقيقة فلما مر من عدم كفاية نوع العلاقة واما بالنسبة الى المجاز فلان العلاقة المصححة باي نحو كان انما يكون مصححة لو كان المجاز من المجاز الواحداني لعدم ثبوت الرخصة فيما عداها فيجب التوقف فيه على ان المعاندة بين المجاز والحقيقة عند اهل البيان وذات الحقيقة سواء كان مع الوحدة ام لا وانها موجودة في المجاز فالمعاندة باقية في الاستعمال المجازي ايضا لكن فتم

الفصل الاول في الاوامر

ضابطة القول في الامر يقع في مقامين الاول في مفهوم الامر ومادته والثاني في صيغة الامر وهيئته **اما المقام الاول** ففيه مطالب **الاول** ان الامر هل هو عبارة عن مطلق الطلب الالزامي ولو كان الطالب غير عال ولا مستعل او انما الطلب من العالي سواء كان مستعليا حقيقة بكون امره بطريق الايجاب ام لا حتى يكون بطريق الندب او انه الطلب من العالي المستعلي احتمالات لكن الاول خلاف الاتفاق وهو ايضا المتبادر من لفظ الامر ومما اشتق منه فان المتبادر منه كون الامر عاليا ومستعليا او هو علاقة مجازية للغير مع صحة سلب الامر عن طلب الداني الغير المستعلي **واما الثاني** فبدفعه صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من الخاضع الملتمس العالي ورواية بريرة حيث قال لها الرسول ارجعي الى زوجك فقالت اتأمرني يا رسول الله قال لا بل انا شافع فلو كان مجرد الطلب الصادر من العالي امرا لما كان لا دخل ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب الندبي حاصل **واما الثالث** فهو الحق والمتقن لبطلان الرابع بان المتبادر من الامر وان كان هو طلب العالي المستعلي لكن التبادر الاطلاقي يكشف عنه عدم صحة سلب الامر عن طلب الداني المستعلي فانه لا يصح سلبه عنه لغة وان كان ذلك قبيحا عقلا باعتبار كونه العلو من الشروط العقلية لصحة الامر فظهر ان الامر حقيقة في طلب المستعلي سواء كان عاليا ام لا لكن لفظ الامر مشكل الحال بالنسبة الى الفرد الاخر فان الظاهر عند الاطلاق هو الفرد الاول **المطلب الثاني** فان الامر هل هو حقيقة في الطلب القولي خاصة او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما والاظهر الاخير وان كان المتبادر عند الاطلاق هو الاول خاصة لكنه اطلاقي لعدم صحة سلبه عن طلب الاخرس بالاشارة او بالكتابة على انه لو كان منحصرا في القول لزم عدم كونه تعالى امرا على مذهب الاشاعرة لقولهم بالكلام النفسي له تعالى لا اللفظي والحال انهم يقولون انه تعالى امر فيه وكذا يصدق الامر في الطلب الثابت في الرؤيا كما في قوله حكاية عن اسمعيل على نبينا وعليه السلم يا ابت افعل ما تؤمر لعدم صحة السلب لو ادرك العقل حسن شيء ومحبوبيته فان ادرك مع ذلك صدور طلب من الشارع بالنسبة اليه فهو ايضا امر حقيقة لانه موضوع عرفا لمطلق الطلب وان ادرك مجرد المحبوبية دون المطلوبية فلا يصدق عليه الامر وان وجب الاتيان به ايضا لانه ما يستقل به العقل بحسن وجوب الفعل والترك لما اتبين مدرك الامر والنهي ادرهما كاشفا عن المحبوبية والمبغوضية فاذا ادركهما العقل وجب الفعل والترك **واما المطلب الثالث** فهل لفظ الامر حقيقة في الطلب الايجابي والندبي او مشترك بينهما معنى اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي والظاهر انه لا قائل به والاظهر الاول لوجوه الاول تبادر الايجاب من قول المولى لعبده امرتك بكذا فلو تركه العبد لذمه العقلاء والذم لا ينفك عن فهم الوجوب لا من العلو قرينة لانا نقول الوجوب ح يفهم من صيغة افعل والايجاب مفهوما لا من بعضها الالزام وكلامنا في الايجاب لا الوجوب والعلو يصلح قرينة للوجوب لا الايجاب فان العلو والايجاب يجتمعان في طلب العالي المستعلي ويتحقق الاول فقط في طلب العالي الغير المستعلي بدون الايجاب والثاني فقط في المستعلي الداني فكيف يصلح احدهما قرينة للاخر والحاصل ان المقصود اثبات كون الامر حقيقة في الايجاب ان صدر من غير العالي لا في الوجوب **الثاني** صحة سلب الامر عن الطلب الندبي **الثالث** خبر بريرة كما مر بقي الكلام في مادة الامر والمستفاد من الخبر ان صيغة ارجعي لا تفيد الوجوب لانا نقول يحتمل الاستثناء كلمة نافع فانه لو كان الامر حقيقة في الطلب الندبي لما سلبه عن قول ارجعي **الرابع** خبر السواك كما مر وللقائلين بالاشتراك المعنوي ان فعل المندوب

ثم استعمالها في مثل الشأن والفعل مجاز لتبادر خصوص الطلب وصحة السلب عن غيره ولفقد الجامع القريب بين الطلب وبينهما والاصل عدم الاشتراك اللفظي وللاشتقاق واختلاف الجمع في الاخيرين تامل في نحو امرني بالترك حقيقة للتبادر كما ان نهاني عن الترك حقيقة **اصل في هيئة الامر** صيغة افعل وما في معناها كالمزيد وامر الغائب واسماء الافعال لا مثل الجمل الخبرية الواقعة المأولة الى الانشاء حقيقة في الوجوب على الاقوى في الطلب مع عدم الرضا بالترك غالبا كان الطالب ام مستعليا ام لا للتبادر فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من مدلول المادة

نتائج

في الاوامر

طاعة والطاعة كلها فعل المامور به وفيه انه ان اريد بالمامور به معنا الحقيقي منعنا كلية الكبرى لانها مصادرة محضة وان اريد به الاعم من معنا الحقيقي المجازي فهو مسلم ولا يثمر وان صحة تقسيم المامور به الى الواجب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي لان الاصل في استعمال مورد القسمة الحقيقة مع كون الغالب في التقسيم في المعنى الحقيقي وفيه ان مجرى الاصل المذكور انما هو اذا كان الشك في المراد لا في الوضع وان التمسك بالغلبة مسلم لو كان المعنى الحقيقي معلوما وهو هنا مجهول ولو تم هذا الدليل لكان فيه ما مر من الادلة الاجتهادية على المختار **ثم ان** لفظ الامر قد يستعمل في غير الطلب كالشان والصفة والفعل والحق انها مجازات وان الحقيقة منحصرة في الطلب لان الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه المعاني فرع الجامع وهو مفقود واللفظي مخالف للاصل عند تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز فان الحقيقة في الطلب محققة وفي غيره مشكوك فالمجاز خير من الاشتراك ولتبادر الطلب منه وصحة سلبه عن غيره لوقوع الاشتقاق من الامر الذي بمعنى الطلب دون الباقي وهذا مبني على ان الاشتقاق من علائم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فان جمع الامر بمعنى الطلب الاوامر وجمعه لسائر المعاني الامور وهو ايضا من العلائم وفيه تامل واضح **واما المطلب الرابع** ففيه ان الامر حقيقة في مطلق الطلب لا الى غلا كما لو ترك احد يكون نحو اتركه امرا وحقيقة في طلب الفعل لا غير كما عليه المشهور اولا وعلى الاول يكون النسبة بين الامر والنهي اعم من وجه لصدقهما على اترك الزنا وافتراقهما في نحو اضرب ولا تضرب ثم والحق في المسئلة التفصيل فما كان متعلقه مذكورا كقوله امرني بالترك او امرتك بالترك او انت مامور بالترك فهو حقيقة في مطلق الطلب لتبادره عنه في تلك المقامات مع انه لو كان مجازا لم يطلق التجريد عن جزء المعنى لكان منافرا للوجوه في المجازات بين اقتضاء الوضع والقرينة وهيهنا ليس كذلك عرفا وما كان متعلقه غير مذكور فالظاهر منه طلب الفعل للعرف والاصل في التبادر ان يكون وضعيا وهذا التفصيل بعينه جاري في لفظ النهي للتطرق الى شموله نحو قولنا نهاني عن الضرب ونهاني عن الترك ولا تترك ونحوها فالمختار المختار فتامل جيدا **واما المقام الثاني** ففيه مقامان ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب لا ريب في شمول هذا الكلام لجميع الاوامر مجردة ومزيدة من الامر الحاضر والغائب واسماء الافعال التي بمعنى الامر كرويد لكن الكلام في ان الاوامر المزيدة مط والمجرد الغائب داخلة في افعل او في قوله وما في معناها قال الفاضل الشيرواني انه شامل للاوامر مط هو افعل وقوله ما في معناها اشارة الى اسماء الافعال متمسكا بان صيغة افعل صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب كصيرورة فعل بفتح الفاء المبني للفاعل والضم المبني للمفعول والاظهر ان صيغة افعل لا تشمل الا الامر المجرد الحاضر وما سواه داخل في قوله وما معناها اذ لا دليل على النقل وهل هذا الكلام شامل للجمل الخبرية المؤلة بالانشاء كقوله ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم الشمول بملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار المؤلة بالانشاء كقوله ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم الشمول بملاحظة قوله حقيقة في الوجوب لان تلك الاخبار المؤلة بالانشاء ليست حقيقة فيه بالاتفاق الا ان يحمل الحقيقة في كلامه على الاعم ومن المجاز مجازا لكنه بعيدا ولا ينافي لغرضه ثانيا **ولما انجر الكلام** الى الجمل الخبرية المؤلة بالانشاء فلا بد من بيان الداعي فيها الى التاويل ومن انها مؤلة الى مطلق الطلب او الى خصوص الوجوب **اما الاول** فنقول ان الداعي الى التاويل بالانشاء ان قوله ع اذا وعد وفى مثلا يحتمل المؤمن معان الاول ان المؤمن اذا وعد يجب عليه الوفاء به فيكون انشاء الثاني ان المؤمن هو الذي اذا وعد وفى فالذي لا يفي ليس مؤمنا الثالث ان المؤمن اذا وعد وفى بما وعد ولا يخالف ابدا وعلى الاخيرين يكون خبرا لكن الثاني خلاف الاجماع لان من لم يف بوعده لا يخرج عن الايمان اجماعا والثالث مستلزم للكذب لان المؤمن قد لا يفي بوعده فتعين الاول فهذا هو الداعي الى التاويل **واما الثاني** فمذهب المحقق الخوانساري الحمل على الطلب الندبي ومذهب الاخرين الحمل على الطلب الوجوبي وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة وهي انه بعد ما قامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وتعدد المجاز فاما ان يكون احدهما اقرب الى الحقيقة اعتبارا بمعنى كونه اقرب اليها عقلا كان يكون احد المجازات مشاركا لها في الجنس بخلاف البواقي او كان مشاركا لها في الفصل القريب والبواقي في البعيد او يكون اقرب اليها عرفا اي بحسب فهم العرف كائنا ما كان او يكون احد المجازات اقرب عرفا واعتبارا او يكون بعضها اقرب عرفا وبعضها اقرب اعتبارا او لا يكون شيء منها اقرب اليها عرفا ولا اعتبارا ففي الاخير لا كلام في اجمال اللفظ الى ان يجيء قرينة معينة لاحد المجازات وكذا في الاول ايضا اذ لا دليل على اعتبار القرب الاعتباري فيصير اللفظ مجملا فلو علمنا بعدا ان المتكلم من لفظ الانسان معنا الحقيقي ودار الامر بين الحمل على خصوص الفرس او مطلق الحيوان كان اللفظ مجملا عرفا وان كان الحيوان لكونه جنسا اقرب الى الانسان من الفرس المغاير له وفي الثاني يحمل على الاقرب عرفا فلو قال رايت اسدا في الحمام ودار الامر بين الحمل على الرجل الشجاع وبين الحمل على الابخر كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وفي الثالث كذلك كما في الجمل الاخبارية المؤلة بالانشاء بالدليل المذكور فيدور الامر بين الحمل على الطلب الوجوبي او الندبي لكن الاول اقرب عرفا كما لا يخفى واقرب اعتبارا ايضا لان الجملة الخبرية تدل على الوقوع والثبوت والوجوب اقرب الى الثبوت والوقوع من الندب وفي الرابع يقدم الاقرب عرفا لما عرفت من عدم اعتبار القرب الاعتباري اساسا ففي مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي للامر اذ في المعنى الحقيقي لا بد من الطلب الالزامي الاطلاق والنفسية والمجوبية قرينة تعليقه على القيام الى الصلوة اجرى عن النفسية الباقي في المعنى الحقيقي وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب الغيري ويحتمل الحمل على الطلب الندبي لكن الاقرب عرفا هو الوجوب الشرطي واعتبارا الوجوب الغيري اقول ان في كون الوجوب الغيري اقرب اعتبارا نظر واضح وكذا في كون الوجوب الشرطي اقرب عرفا لكنه مناقشة في المثال فتطهر فتامل مذهب المحقق الخوانساري ثم ان في كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب او الندب او المشترك بينهما معنا وهو الطلب الراجح وغير ذلك اقوال ترتقي الى سبعة عشر والقول بالوجوب يحتمل وجوها احدها ان يكون موضوعة للوجوب مطلقا غالبا كان الطالب ام مستعليا كان ام لا وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب وللايجاب ايضا معنيان احدهما الطلب الالزامي الناشي عن الاستعلاء والاخر الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان لجهة العلو والاستعلاء ام لا والمراد في هذا الاحتمال هو المعنى الاخير وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلقا لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة **وثانيها** ان يكون

التقاسيم

للايجاب

واحتج الاكثرون على الوجوب بذم العبد اذا لم يفعل بعد قول المولى افعل من غير قرينة والعلو لا يصير قرينة اذ النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه وبالآية الشريفة ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر قوله تع اسجدوا لآدم والاستفهام انكاري بحكم العقل والاصل عدم القرينة يوم الخطاب حالية ومقالية لبناء العرف وتوهم كون الامر في مقام توهم الحظر فلا يفيد الوجوب الا بالقرينة فلا يتم الاستدلال ثم مع امكان ان يقال ان الامر لم يتعلق بنفس المخلوق وحمل كلمة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للنفس او للغير بقبيل التبادر ولا ملازمة بين المادة والصيغة في الحقيقة والمجاز وحمل الاستفهام على التقريب للاقربية للاعتبار بتريد بعضه كون الانكار بسبخ

في الاوامر

للتعجيز اي الطلب الذي على جهة الاستعلاء وان لم يكن الطالب عاليا وثالثها كالثاني بشرط كون الطالب عاليا ورابعها ان يكون موضوعا لطلب العالي مع عدم الرضا بالترك وان لم يكن مستعليا وعلى هذا ايضا يصير المراد من الوجوب الايجاب ولو كان من جهة الاستعلاء لا لاحتمال الاول الا ان العلو معتبر في الرابع دون الاول والاظهر هو الاحتمال الاول لان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان الطالب عاليا ام مستعليا ام لم يكن شيء منهما حتى ان المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك وكذا كلام الذليل الخاضع فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من المادة لصدق الاولى على طلب غير المستعلي بخلاف المادة احتج الاكثرون على الوجوب بوجوه والظاهر ان اهم منها على وجه الاستدلال الوجه الاول ان السيد لو قال لعبده افعل ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقبا عندهم من غير نعم احد المولى بانك لم تعاقبه على ترك مطلوبك لانه لم تفهم الوجوب لما صح له الذم فان قلت لعله يفهم من القرينة كالعطش في نحو اسقني ماء ونحو ذلك قلنا نفرض من انتفاء تلك القرينة فان قلت ان الوجوب انما استفيد بقرينة العلو قلنا ان العلو لا يكون قرينة على ذلك لان النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه والثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس عليه اللعنة ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وجه الدلالة ان كلمة الاستفهام لا بد من صرفها عن معناها الحقيقي لانه غير معقول عن الحكيم على الاطلاق العالم بالعواقب واقرب المجازات هو الانكار والانكار يدل على ذم ابليس لانه لم ترك الواجب فيكون اسجدوا مفيدا للوجوب واورد المحقق البهبهاني على ذلك بان الآية الشريفة من الخطابات الشفاهية لانها خطاب اولا للملائكة وثانيا للنبي والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرينة حين الخطاب ثم نقل الينا كما اتفق كثيرا في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب ونحو لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول الاصل انما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية اذ نقطع بوجود حالة حين الخطاب انما الشك في ان تلك الحالة كانت متأكدة او الزامية او متعينة او مؤكدة او مفهمة فيكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل لانا نقول سلمنا القطع بوجود الحالة لكن الالتفات اليها مشكوك والاصل عدمه فاذا لم يلتفت اليها المتكلم لم تكن قرينة لانا نقول ان التفاته اليها على الالتفات الى الوضع حين الخطاب اما مقطوع او مظنون وانما الشك في الملتفت اليه فلا يجري الاصل ايضا لانا نقول الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية والا لانسد باب استنباط الاحكام من الخطابات اللفظية كتابا وسنة لانا نقول مقتضى القاعدة ما ذكرنا من الاجمال في الخطابات الشفاهية مطلقا لكن خرج منها صورة ارادة استنباط الاحكام الشرعية واما مثل ما نحن فيه فلا اجماع فيه فان قلت ان ما ذكرته من اجمال الخطاب انما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الالفاظ العلم بعدم القرينة كما ذهب اليه المحقق الخوانساري رحمة الله عليه واتباعه واما اذا اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب اليه غيره من ذكر فلا اجمال قلنا الحق اشتراط العلم بفقد القرينة اما اجتهادا واما فقاهة وكلاهما مفقودان هنا اما الاجتهاد فظاهر واما الفقاهة فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا فان قلت سلمنا عدم جريان الاصل لكنا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة قلنا ان اريد ظهور اللفظ ظهور هذه الالفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين ثم اذ لظهورها في معانيها الشرعية معلوم لنا في بدو صدورها للجزم بكونها حين الصدور مقترنة بالقرائن الدالة على خلاف ظواهرها والظهور مع الشك في القرينة ثم وقد عرفت ان الاصل فيه لا يعتبر فلم يثبت ظهور حتى يستصحب وان اريد بالظهور الظهور النوعي اعني ظهور نوع الالفاظ لوجوده في الشخص ثم فظهر مما قررنا ان الخطابات الشفاهية كلها مجملة فاذن يكون الآية الشريفة مجملة ويمكن الجواب عن اصل الايراد بان طريقة اهل العرف على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات فانهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير القديمة اعتمادا على ظواهرها وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة الحالية ونحوه ويمكن الايراد على الآية الكريمة بان الامر الوارد عقيب الحظر او ظنه او توهمه انما يرفع الحظر فقط كما ان النهي الواقع عقيب الامر لا يرفع الا الوجوب والمرجحية وهنا واقع عقيب الحظر لان السجود لغير الله تعالى كان حراما ومنهيا بالذات فالامر ورد بعد الحظر فلا يستفاد منه الا رفعه لكن لما كان رفع الحظر اعم من الوجوب والندب والاباحة وكان المقصود هنا الوجوب بالاتفاق علمنا ان اللفظ كان مقترنا بقرينة تفيد الوجوب وتلك القرينة لعلها القرينة الصارفة عن الحقيقي ان كانت الصيغة موضوعة للوجوب كالقرينة المنصوبة لرفع صورة الشهرة عن الحقيقة في المجاز المشهور وافعلها مع تعيينها احد المجازات ان كانت حقيقة في الندب وافعلها مع تعيينها احد المعنيين الحقيقيين ان كانت مشتركة لفظا بين الوجوب وبين الندب وافهمها ان كانت الصيغة مشتركة معنوية رفع الاحتمالات المذكورة للقرينة المقطوعة سقطت الدلالة ولقابل الجواب عن ذلك بمنع ورود الامر عقيب الحظر اما اولا فلان الاجماع على حرمة السجود لغير الله تعالى على الملائكة ثم واما ثانيا فسلمنا ولكن كون الامر الواقع عقيب الحظر المحض غير ممنوع انما هو اذا تعلق الامر بنفس المحظور وههنا المحظور هو السجود لغير الله تعالى والمامور به هو السجود لله تعالى وآدم على نبينا وعليه السلام انما هو جهة السجود كالكعبة لان المسجود له حقيقة فان قلت ترك ابليس السجود كاشف عن كون آدم هو المسجود له حقيقة لا غير قلنا ان استكباره انما كان لاجل جعله جهة السجود دون عليه اللعنة ويمكن الايراد على الآية الكريمة بان حمل كلمة الاستفهام على الانكار مجاز وهو فرع تعذر الحقيقة وهي ممكنة هنا لان الاستفهام اعم من ان يكون لاجل نفسه او لاجل غيره وهو حقيقة فيهما والمتبع هنا هو الاول فيحمل على الثاني ودليل كونه حقيقة فيهما معا عدم صحة السلب عن المستفهم لاجل غيره وكذا كل فعل كان مصدر الباب الاستفعال حقيقة في طلب الفعل ولو لاجل غيره كما في قولك وقد استكتبت لغيره فلا يصح السلب كذا في قولك استفهمت زيدا العروة وهكذا فبعد ما امكن الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير حملنا الآية الشريفة عليه فيسقط الدلالة لجواز كون الامر للندب بكون مقصوده تعالى اقرار ابليس على ان سبب ترك السجود انما كان هو الاستكبار ليعاقب عليه وانه لم يكن السجدة واجبة وفيه ان غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير واما كلمة ما الواقعة في الآية فهي موضوعة لطلب الفهم للنفس للتبادر ولا تلازم بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث الوضع ولا يمكن اجراء عدم صحة السلب في الحروف حتى يعلم كونها حقيقة في الاعم من طلب الفهم للغير فان قلت اذا ثبت كون المادة للاعم ثبت في الصيغة ايضا لقول النحويين واتفاقهم على ان كلمة ما للاستفهام من دون تقييد منهم على بعض دون آخر

او يجب عرفا وحمل قوله فلما على النقل بالمعنى بعيد يخالف للظاهر بل لحكم العقل واختلاف عرفنا مع عرف الملائكة مدفوع بالاصل وبان كلامنا انما هو في خطاب البشر لا الملك (اعمال)

وفي الاية الشريفة فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تهديد مخالف الامر دليل الوجوب في الصيغة المجردة بصدق عليها الامر عرفا وارادة

الوجوب من قوله فليحذر واستفيدت من السياق فلا دور بل لا يعقل كون الامر بالحذر في خصوص المقام ندبا لدلالتها على ان مخالف كل امر محتملة للعذاب الاخروي بل العرفي

مع مادة الحذر يفهم الوجوب بل ويفهم الوجوب وان اريد من الامر به الارشاد وتوهم ان ايجاب الحذر ولعله لدفع الضرر المحتمل لاشتراك الامر بين الوجوب والندب

بدفعها منا للابوا عند الدوران وكون التعدي بعن الجزء لا تنافي **في دلالة الصيغة على الندب** التضمين وجعل المخالفة من باب حمل الندب وبين نتائج

منع فلنا ان هذا الاطلاق في كلامهم منصرف الى الفرد الشايع لمادة الاستفهام وهو طلب الفهم للنفس لحظ فلا عموم في كلامهم سلمنا كون وضعها للاعم

كما دلتها لكن لا دليل على وجوب تقديم كل حقيقة على المجاز فان الاستفهام الانكاري وان كان مجازا لكنه ارجح من الحمل على الطلب لفهم العزل وجه حسنه بالنسبة

الى مقام ويمكن الخدشة في الاية الشريفة بمنع كون الاستفهام الانكاري اقرب المجازات بل الاقرب هو الاستفهام التقريري لكونه مشاركا مع المعنى الحقيقي

في جنس الاستفهام وان خالفه في الفصل باعتباره لاجل غيره لا لاجل نفسه بخلاف الانكاري فانه لا يشاركه في الجنس ايضا فلا يتم الا لاجل كون الغرض من

السؤال هو الاقرار على الاستكبار الذي هو سبب ترك السجود معاتب عليه وان كان السجود مستحبا او مباحا لا انكارا فرعا والتقريري اعتبارا فيقدم الاول

ويمكن الايراد على الاية ايضا بان الثابت منها ان المادة للوجوب والكلام انما هو في الصيغة فان قلت ان المراد بالامر هو اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة

اسجدوا قلنا ان ذلك فرع كون قال موضوعا للحكاية بشخص اللفظ المقول حتى يكون قوله تعالى قلنا حاكيا للفظ اسجدوا والصادر حين الخطاب لتم المطلوب وهو

ثم كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث نقل الحديث بالمعنى فقيل بان قال موضوع لحكاية شخص اللفظ وقيل لمطلق الحكاية وان كان الحكي هو الاشارة بان

اتحدو بعضهم لاحد الاشياء بالاشارة فيصدق انه قال كذا او الالهام او اللفظ الاخر واذا احتمل كون قال موضوعا للاعم فيمكن ان يوحي الله افهم الملائكة بالوحي والالهام

فحكى ذلك للنبي صلى الله عليه وآله بقوله واذ قلنا معبرا عن ذلك الامر الالهي بكلمة اسجدوا فلم يتحقق الامر باسجدوا حتى يتم الدلالة وفيه ان قال موضوع لحكاية شخص اللفظ المقول

كما قاله المعظم مع الاشتباه يحمل على نقل شخص اللفظ بحمل الاية على ذلك سلمنا ان الوضع للاعم لكن كلامنا في لفظ اسجدوا الواقع في الاية وان كان المحكي

الوحي او اللفظ الاخر فمقول لفظ اسجدوا الواقع في الحكاية للبشر المراد منه الوجوب كما يستفاد من القرائن المنفصلة عن الخطابات فاذا كان المراد منه الوجوب

فاما بفهم البشر المخاطب الوجوب او الندب او الاشتراك اللفظي او المعنوي فان فهم الوجوب فالمطلوب ثابت والا لزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلاف ظاهره

بلا قرينة وهو قبيح للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وما ترى من اشتباه ان لا تسجد اذ امرتك منفصلة عن قوله تعالى اسجدوا اثبت كون اسجدوا بنفسه مفيد للوجوب

ويمكن الايراد بوجه اخر وهو ان الثابت من الاية كون الامر في عرف الملائكة للوجوب لا في عرف البشر الذي هو المقصود لا يقال الاصل اتحاد العرفين لانا نقول

المراد من الاصل ان كان هو اصل عدم تعدد الوضع فلا يجري لان الواضع للسان البشر والملائكة معا ان كان هو الله تعالى فلا يعقل للاصل المذكور

معنى لان الاصل عدم الحادث ولا وجه له لانه صادر من الله تعالى قطعا بالنسبة الى البشر بعد وضعه تعالى الالفاظ للملائكة ولكن شككنا في انه وضع اخر

للبشر ام اخبارهم بالوضع الحاصل للملائكة فيكون الشك في الحادث وان كان الواضع للملائكة هو الله وللبشر هو البشر فتعدد الوضع قطعي والشك

انما هو في الموضوع له فالشك ايضا في الحادث فلا يجري الاصل ايضا وان كان المراد من الاصل استصحاب الوضع السابق فهو في لسان البشر معلوم

حتى يستصحب فيرد ما ذكرنا في الشق الاول من الترديد وهو ان المراد من الاصل هو اصالة عدم تعدد الوضع ونقول الواضع للالفاظ هو الله تعالى للملائكة

والبشر وقلنا ان الشك في الحادث قلنا ان قلنا بكون الامر الحادث بالنسبة الى البشر وضعا اخر لزم خلاف اصلين احدهما تعدد الاخبار وثانيهما الوضع

وليسا موجودين بوجود واحد وان قلنا بكونه اخبارا لم يلزم الا خلاف اصل واحد مع ان هذا الايراد انما يرد اذا كان المراد من الامر في قوله تعالى اذ امرتك

هو الامر الصادر منه تعالى حين تكليف الملائكة بالسجود فيدعى ان الخطاب بالملائكة في عالم الامر وقد عرفت في الايراد الخامس ان الكلام انما هو النسبة الى

اسجدوا الواقع في الحكاية في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فنقول لا ريب ان المراد باسجدوا الواقع في الحكاية خطابا للبشر هو الوجوب فان كان

ظاهرا فيه فهو المطلوب والا لزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه لظهوره في الخلاف **ومن جملة الادلة** المشهورة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم

فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الاليم العذاب الاخروي فانه تعالى هدد مخالف الامر باحتمال العذاب فيكون مخالف الامر

عاصيا والعصيان فرع الوجوب فان قلت معرفة كون صيغة افعل وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة كون الاية مفيدة للوجوب وهي موقوفة على معرفة

كون فليحذر للوجوب فهي موقوفة على معرفة كون صيغة افعل وما في معناها للوجوب فذلك الاستدلال دوري قلنا اولا نمنع توقف معرفة كون صيغة فليحذر

للوجوب بل يستفاد من سياق الاية الشريفة لان المقام مقام التخويف والتهديد ايضا فانه لا يعقل كون الحذر عن الامر مندوبا لان المقتضي له ان كان

موجودا وجب الا فلا يحسن الحذر عن الامر بل كاشف عن وجوبه وعن وجود المقتضي له لا يقال ان المقتضي للحذر ان كان مقطوع الوجود او مظنون الوجود

الحذر واجب وان كان مقطوع العدم كان الامر به قبيحا وان كان مظنون العدم او مشكوك الطرفين فلا شك في حسن الامر الاستحبابي كما ورد الامر

بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك بعض المستحبات كالنهي عن الغسل بالماء المشمس لانه يورث البرص الذي هو الفتنة وكما ورد ان من لم يفرق شعر راسه فرقه الله

راسه بمنشار من النار مع انه مستحب فاذن يحتمل كون الامر هنا بالحذر ندبيا لا وجوبيا لانا نقول انه تعالى هدد مخالف الامر باحتمال العذاب الدنيوي والاخروي

فكل امر يكون مخالفته محتملة للعذاب الاخروي انما الترديد انما هو بالنسبة الى كل من الاوامر فيجب كون كل فرد للوجوب والا احتمل العذاب الاخروي في مخالفته

لان فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب اخروي فيهما والاخبار الدالة على ذلك اما ضعيفة او على شدة الكراهة وتاكد الاستحباب محمولة فيتم

الدلالة ويندفع الدور فان قلت سلمنا ذلك وان فليحذر للوجوب لكن نقول اذا كان صيغة افعل وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا او

معنى فمع الصدور بلا قرينة يحتمل كونه للوجوب حتى يعاقب على تركه وكونه للندب حتى لا يكون عقاب فمع احتمال الامرين وجب الامتثال دفعا للضرر

المحتمل فنقول ح ان الحذر قد وجب مع كون الصيغة مشتركة لفظا او معنى فلا يثبت من وجوب الحذر جعل الامر كونه للوجوب قلنا اذا كانت مشتركة

لفظية او معنوية وصدرت بلا قرينة دار الامر بين الوجوب والاستحباب فيعمل باصل البراءة لا بالاحتياط كما سنعرف في بحث اصالة البراءة لا بالاحتياط

كما صرح به في بحث اصالة البراءة فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب الظاهري كالمستحب الواقعي فوجوب الحذر لا يمكن الا بكون الامر للوجوب لا غير ونقول

ثانيا في دفع الدور وانا لا نم توقف استفادة الوجوب من الاية الشريفة على كون فليحذر للوجوب بل يحمله على الارشاد حسن دامن لزوم تعلق العقاب على ترك الامر واحد

[illegible]

على الواجب وعكسه خلاف المتبادر وقوله عن امره بقرينة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي ولا يتصور كون الاية قرينة على ارادة الوجوب من الاوامر السابقة
وبتم الامر في وضع الاحقة بالاجماع المركب كما في اوامر الله ورسوله ويتوهم ان التاسيس في الاية اولى من التاكيد في الامر لهم للوجوب مندفع بمنع ثبوت القاعدة بل
لو ثبت لم تكافؤ ما سبق وبالاية الشريفة واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من تبادر منهم على المخالفة والكفار مكلفون بالفروع والاستدلال على عدمه بالسفه
او التكليف بما لا يطاق واه جدا وحمل الركوع على مطلق الاطاعة خلاف الظاهر كاحتمال كون الذم للتكذيب مع امكان الذم من جهتين وتوهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للركوع
مدفوع اولا بثبوتها وثانيا بان لغة الشرع اقرب المجازات بعد تعذر اللغة وادلة سائر الاقوال تاتي

احدهما لترك المامور به والاخر لمخالفة الامر بالحذر وذلك خلاف الاجماع فلا يمكن حمل فليحذر على الوجوب فلا بد من حمله على الارشاد ومع ذلك نفهم
الوجوب لان عادة اهل العرف جارية على الارشاد في المقامات التي يكون المقتضي فيها موجودا فيفهمون من الارشاد اللزوم ويوجبونه على انفسهم وان لم
يقصد من اللفظ الا الارشاد مضافا الى انا نفهم وجوب الحذر من مادة فليحذر مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب او الندب او الارشاد لان الحذر لا
يتحقق ولا يليق الا عند تحقق مقتضيه وفيما نحن فيه ان كان المقتضي موجودا وجب الحذر والا لم يحسن كما مر انفا فان قلت الاية الشريفة لا تثبت الا كون
مادة الامر للوجوب لكان قوله عن امره وهو خلاف المقصود قلنا لا اشك في صدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة للعرف فلو ان كل طلب صدر
منهما بالصيغة المجردة وجب الحذر للاية الكريمة فثبت المطلوب فان قلت ان المخالفة متعد بنفسه كقولك خالفته وخالف فيتعدى بعن في الاية الشريفة لا يبطل الا
الاعراض فالمعنى يخالفون معرضين عن امره ولا ريب ان ذلك حرام وان كان الامر للندب فالامر بالحذر عن ذلك لا يدل على كون الامر للوجوب قلنا
ان العرف شاهد على صحة معنى الاية حينئذ مع عدم التضمين اذ من الافعال المتعدية بنفسها ما يعدى بحرف الجر ايضا بدون التضمين كقوله شكرته وشكرت
له فان قلت ان مخالفة الامر كما يحصل بترك المامور به كذا يحصل بحمل الوجوب على الندب وبالعكس فيحتمل كون المراد من المخالفة في الاية الشريفة هذا المعنى وهو لا ينافي كون
نفس الامر للندب فان الامر للندب في مخالفته بهذا المعنى حرام ايضا قلنا المتبادر هو المعنى الاول فان قلت قوله تعالى عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد واحد
فيجب الحذر عن مخالفة امر من اوامره فيكون هو واجبا لا كل الاوامر لا يقال لفظ امره مصدر مضاف مفيد للعموم لاطراد الاستثناء عنه كما يقال اعجبني ضرب
الا ضرب الفلاني ومن العموم يثبت المطلوب لانا نقول ان المصدر المضاف وان احتمل كلا من الجنس والعموم والعهد الذهني والخارجي لكنه بحسب الوضع لا يفيد الا الاول
لان المصادر المعراة عن اللام والتنوين تفيد الماهية من حيث هي هي كما هو المشهور وبعد اضافتها الى شيء اخر نقول الاصل بقاؤها على الوضع الاول والقول
بانه بعد اضافتها الى شيء قد يتحقق امر قطعا ولكن الشك في مخالفته للاول وموافقته مدفوع بانا نتمسك باستصحاب الوضع السابق لا باصالة العدم حتى يقال
ان الشك في الحادث ولان المتبادر من المصدر المضاف هو الجنس لا الاستغراق ولانه لا يطرد منه صحة الاستثناء فيقبح ان تقول رايت اكلت بدل الا اكل الفلاني
فمن طرد الاستثناء دليل على عدم العموم لا ان تقول ان عدم افادة العموم في المثالين ونحوهما لاجل القرينة وهي ان عدم امكان الرؤية لكل الاكل دليل على ان
المراد ليس هو العموم فعدم الاطراد لاجل المعارض لا ينافي افادة العموم بالذات فنقول ان سلمنا افادة المصدر المضاف العموم فنقول ان المراد في الاية ان كان العموم
المجموعي فالمعنى انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر مجموعها وهذا لا يستلزم الوجوب في كل امر فيحتمل كون الامر حقيقة في الندب ولكن ترك جميع الاوامر
يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشرع فلهذا حرم ترك الجميع وان كان الاستغراق فمعناه وجوب الحذر عن كل فرد من افراد الاوامر ولكن ذلك ايضا لا
يستلزم كون الامر من حيث هو للوجوب لاحتمال ان يكون في البين امر وجوبي لا يتحقق العلم بالامتثال به الا بعد الاتيان بالجميع فلذا وجب الجميع
مقدمة قلنا **اما الجواب** عن منع العموم بان المصدر المضاف وان لم يكن موضوعا للعموم لكن في الاية من جهة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي بان
الطبيعة الى كل فرد واما ما اورد بعد تسليم العموم بان المراد في الاية ليس العموم الاستغراقي او المجموعي حتى يلزم ما تقول بل العموم البدلي ومعه يتم المطلوب فان قلت
الاية الشريفة تثبت ارادة الوجوب من الاوامر لا وضع الامر للوجوب لا يقال بضميمة اصالة عدم القرينة يتم المطلوب لانا نقول ان هذا الاصل يجري بالنسبة
الى الاوامر السابقة لا الاحقة لاحتمال كون نفس الاية قرينة فان الاصل يدفع القرائن التي هي غير الاية الشريفة واما الاية فلا يدفع بالاصل فيحتمل كونها
قرينة لارادة الوجوب من اوامره سواء كان الامر من حيث هو موضوعا للوجوب والندب او مشتركا لفظيا او معنويا قلنا ان المستفاد من الاية عرفا وجوب الحذر عن مطلق
مخالفة الامر سواء كان الاوامر السابقة او اللاحقة فنقول لغاية ما في الباب صلاحية الاية لكونها قرينة للاوامر اللاحقة واما السابقة فلا تدفع القرينة في
الاوامر السابقة للاصل ويثبت كونها للوجوب في الاوامر اللاحقة ويتم الوضع للوجوب بالاجماع فان قلت ان الاية الشريفة انما تثبت كون اوامره تعالى او امر رسوله
للوجوب والمقصود اعم من ذلك قلنا لا مفصل في المسئلة فان قلت لو كان الامر موضوعا للوجوب لكانت الاية تاكيدا ولو لم يكن موضوعا له لكانت للوجوب قلنا نمنع
اولوية التاسيس مطلقا على الاطلاق فان هذا من الامور الاعتبارية ولا دليل على اعتباره مع انه لا يقاوم الادلة المتقدمة **ومن جملة ادلة**
الوجوب قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ان الذم لاجل مخالفة الامر ولا ذم الا مع الوجوب فان قلت هذا يتم لو كان الكفار مكلفين
بالفروع وهو فاسد لانه تكليف بما لا يطاق لانهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة المشروطة بالايمان مع انه تكليف سفهي لا يصدر من
الحكيم اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع فيكون سفها فالمراد باركعوا اطيعوا وامنوا وعبر بذلك من التكاليف لاعتقادهم فيكون ذم الكفار لاجل تركهم الا
الواجب عقلا وان لم يرد به امر فذلك لا يدل على كون الامر من حيث هو للوجوب لان القرينة العقلية موجودة قلنا الكفار مكلفون بالفروع على التحقيق
ليس تكليفا بما لا يطاق والا لزم كون التكليف باصول الدين ايضا كذلك مع انا نقول انهم مكلفون بالفروع حال الكفر لا بشرط الكفر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق
فالكفر ظرف للتكليف لا للمكلف به وايضا نقول لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرائط لزم ارتفاع التكليف الا عن المكلف ان كان مكلفا بعد
جميع الشرائط التي من جملتها العلم يلزم تحصيل الحاصل في الامر وان كان مكلفا قبل تحققها لزم التكليف بما لا يطاق فما هو جوابكم فهو جوابنا **واما**
الجواب عن لزوم السفه فبالنقض ايضا بالتكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم وايضا هذا التكليف بلا شك سائغ وهو منه ايضا لو
كان مثل هذا التكليف سفها لم يوجد تكليف مثلا لانه مع شرائطه موجود ومع عدمها مفقود فان قلت يحتمل ان يكون المراد من الركوع الاطاعة لا الا
الخصوص فعلى هذا يكون الحاكم بالذم العقل القاطع فلا دلالة لها في الاية الشريفة قلنا حمل اركعوا بلا قرينة على معنى المجازي للعموم لا وجه له فباب هذا الا
مسدود فان قلت لعل ذم الكفار في ترك الركوع ليس لاجل تركه من حيث هو فيكون الامر للاعلام الوجوب بل لاجل تكذيبهم كما يشعر به قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين فتوجه الذم ح وان كان الامر للندب فيسقط الدلالة قلنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر لا يلتفت اليه فان الظاهر هو الاول مع انا نقول ان المكذبين

مدخول متبصرة في المجاز المشهور صاحب المعالم بعد اختياره المختار جعل الامر في الندب في عرف الائمة من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة لكثرة استعماله فيه في عرفهم فاستشكل في اثبات الوجوب بمجرد ورود الامر منهم عم نتائج

اما هم الذين لا يركعون اذا امروا بالركوع فان كان الاول فهم يستحقون الذم من الجهتين كون الكفار معاقبين بالفروع كالاصول وان كان الثاني فلا معنى للذم التاركين للركوع الا من جهة الترك ولا يذمون هؤلاء لاجل تكذيب غيرهم الامر والارادة ونحو ذلك فان قلت نمنع وجود الحقيقة الشرعية للفظ الركوع فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي ولا على المعنى الحقيقي اللغوي اعني مطلق الانحناء لانه غير معقول قطعا فلا بد من حمله على معنى مطلق الخضوع او الاعتراف او الصلوة لا يعين ان وجوب ذلك ثابت بالعقل والشرع فالاية في الاية مقترنة بالقرينة خالية عن الدلالة على المطلوب قلنا اولا ان الحقيقة الشرعية ثابتة فيه سلمنا لكن المجاز الراجح المشهور من المجازين هو المعنى الشرعي لان المعنى الشرعي الان صار منقولا اليه من المعنى اللغوي فهذا يكشف عن انه كان اكثر استعمالا من المجاز الاخر ويبعد كل البعد حصول النقل الى النسبة الى المجاز المرجوح او المساوي للمجاز الاخر دون المجاز الاخر فلا بد ان يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل بالنسبة اليه متحققا دون الاخر فاذا كان اقرب فلا بد من حمل اللفظ عليه مع ان ذلك المجاز كما هو اقرب عرفا اقرب اعتبارا ايضا فتعين احتج القائلون بكون الامر للندب بوجهين الاول قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه علق الاتيان بالمشية والمعنى انه اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ان شئتم هذا معنى الندب والجواب عنه بوجوه الاول ان كون ما بمعنى ان وكون استطعتم بمعنى شئتم ممنوع كلاهما خلاف الظاهر فان قلت ان ما موصولة قلنا اللازم والمستفاد من الكلام ح هو التعليق على الارادة في العدد المادي به لا في نفس الاتيان بمعنى انه اذا امرتكم بشيء فالكم الاتيان باي قدر شئتم على سبيل التخيير في القدر وذلك لا ينافي كون مطلق الاتيان واجبا والكل للمادي به معلقا بالمشية الثاني ان الحديث يدل على كون المادة للندب لا الصيغة لقوله امرتكم الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقال كل من قال بكون المادة للندب فقط قال بكون الصيغة له كذلك وكل من قال بكون الصيغة للوجوب قال بكون المادة له او يتمسك بالاولوية اذ الخلاف وعدم الظهور في الوجوب في الصيغة اكثر من المادة فلو قال في المادة بالندب فالاولى بذلك قوله بكون الصيغة او يتشبث بان لفظ الامر يراد منه الصيغة حقيقة لكن في الاول كما في الوجوه الثاني ان الاجماع غير مسلم اذ هو العلم بعدم الخلاف والكشف فيما نحن فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف وذلك لا يستلزم كون المسئلة اتفاقية وثانيا ان الاتفاق لو كان قائما فانما هو من اهل الاصول فقط فرض وجوده غير مسلم الحجية لانه ليس كاشفا قطعيا واما توهم حصول الظن منه فلا وهو حجة في الموضوعات العرفية الصرفية فذلك بعد حصول الظن بعد ملاحظة ادلة الوجوب في المادة والصيغة وذهاب الاكثر اليه في الثاني منهما او لا منع وجود الاولوية وعند اشكال فيما نبا عداعتبارها الا انها اولوية اعتبارية وهي غير حجة وان افادت الظن لعدم وجود دليل على اخراج مثلها من عموم حرمة العمل بالظن والثالث ان لفظة ما من ادات الاهمال بمعنى انه لا يفيد العموم فلو قال المولى لعبده اكرم زيدا اذا جاءك لا يفهم ان كلما جاءك فاكرمه والنكرة في الاثبات لا تفيد العموم ايضا ففي هذا المقام لعل امرا واحدا بعد ذلك يصدر عن النبي مع قرينة دالة على الاستحباب والاستحباب او تلك الرواية المذكورة دلت على ان المكلف في ذلك الامر الواحد الا مخير في القدر المادي به وفي الاتيان وهو معلق على مشيته وارادته ويمكن الجواب عن ذلك الايراد بان لفظة ما اذا من ادات الاهمال لا يفيد العموم الا في صورة العلية من السببية اي علية وجود الشرط للتحقق الجزاء كقوله اذا شبعت فاحمد الله فان المراد منه كما هو المفهوم ان الشبع سبب الحمد وهو يقتضي العموم وما نحن فيه انما هو من هذا القبيل فان المفهوم من الرواية هو عموم ذلك وكون كل امر مقتضيا للاتيان بقدر المشية والرابع والخامس والسادس ان الرواية يحتمل ان يكون قرينة الارادة الندب لا على كون الاوامر حقيقة في الندب فان الرواية دلت على ان الاوامر الاتية انتم مخيرون في اتيانها وعدمه وذلك لا ينافي كون وضعها للوجوب ولا يمكن الجواب عن ذلك بان اجابة عن ابرة فليحذر لا لان الذم والتحذير فيه كان موجودا على ترك الاوامر السابقة واللاحقة كما هو المفهوم منها كما اشرنا وههنا ليس كذلك على ان الرواية انما تدل على اوامر النبي دون غيره ولا يمكن اثباتها بالاجماع المركب في الارادة على ان التاسيس خير من التاكيد فالرواية لنا لا علينا والحق ان تلك الرواية لم ترد في ذلك المقام بل موردها انما هو فيما اذا امر بشيء مركب من اجزاء ثم زال القدرة على اتيان جميعه كالمقطوع يده بالنسبة الى الوضوء وامثاله ومثل ذلك الرواية ما ورد من ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله فاختلف الاصحاب في امثال ذلك المقام فقال بعضهم بان الاصل فيها يقتضي الاتيان بالميسور كما في وضوء المقطوع يده ولكن مقتضى اصالة البراءة السقوط ويمكن رد الاستصحاب بان المكلف به وذي المقدمة انما هو الوضوء بجميع الاعضاء وغسل تمام الجزء وتلك الاجزاء لزم غسلها ووضوؤها من باب المقدمة واذا انتفى ذو المقدمة انتفى لزوم الاتيان بالمقدمة فالامر الاولى ذهب بعض هذا في المقدمة جدا وان قلنا بان الامر بالكل امر بالجزء اذ هو تابع للاول وتفصيل الكلام ان الواجب الذي كان مقدورا ثم تعذر اما نفسي كالوضوء على القول بوجوبه نفسا واما غيري كالمذكور على القول بكونه واجبا غيريا وشرطا للصلوة وكل منهما اما ان يكون الشك الحاصل فيه بعد التعذر شكا في وجوب ذلك المامور به اساسا بعد التعذر بان يشك في ان غسل الاجزاء الصحيحة الباقية هل هو واجب بعد عدم امكان غسل الجميع الذي كان اولا مامورا به ام لا واما ان يكون الشك في لزوم غسل ذلك العضو الباقي من اليد المقطوع بعد القطع بان الاجزاء الصحيحة يلزم غسلها ففي القسم الاول اعني ما كان الواجب نفسيا وكان الشك فيه في لزوم الغسل حتى بالنسبة الى الاجزاء الصحيحة يحكم باصالة البراءة على عدم الوجوب كما قررنا واما الثاني اعني فيما كان الواجب نفسيا وكان الشك فيه في لزوم غسل الباقي من المقطوع بعد القطع بلزوم غسل ما سوى المقطوع من الاجزاء فيحكم بالاول لاصالة الاشتغال واستصحابه لانه بعد غسل ذلك الجزء الباقي من المقطوع مع غسل سائر الاجزاء يحصل القطع بالامتثال والا فمعه يحصل الشك اذ لعل الذمة مشروطة بغسل ما بقي من الجزء المقطوع واما القسمان الاخران فلا مجال فيهما من الحكم باصالة الاشتغال اي الاشتغال بالمشروط وبهذا هو التحقيق من حيث الاصل واما من جهة الدليل الوارد فالحق ان الاخبار المذكورة كلها دالة على لزوم الاتيان بالقدر الباقي في جميع الاقسام الاربعة خصوصا قوله فما لا يدرك كله لا يترك كله سواء ورد الامر الواجب على سبيل الاطلاق كما في قوله اغتسل او توضأ او العموم وما في حكمه كقوله اكرم العلماء فيشمل الاخبار المذكورة الافراد كما يشمل الاجزاء بل في العمومات الاستغراقية لا يحتاج الى الاخبار المذكورة لانها تنحل الى تكاليف عديدة لا يرتبط احدها بالاخر

كاتبه ...

ودعوى منع الكثرة الى حد يصير به قرينة من المجاز المشهور الذى هو ثالث الدرجات الحمل المتحقق فى استعمال اللفظ فى معنا المجازى الى ان يصل الى حد النقل بل الكثرة انما هى
فى خصوص الاوامر الشرعية بل كثيرها ايضا حصلت من استعمالات مجموع الائمة فلا يثبت مراده تأمل

في الاوامر

كما هو المفهوم منها عرفا وكذلك صم فى شهر رمضان وامثالها بل لا يمكن فيها التمسك بالاستصحاب لو كان الكل او لا مقيدا ثم زال القيد عن البعض وان لم يحتج
الى ذلك الاستصحاب لوجود العموم والاطلاق هذا اذا كان المركب مركبا خارجيا كما مثلنا واما اذا كان المركب مركبا اعتباريا عقليا وان عد فى الخارج
شيئا واحدا مثل هو مثل ذلك فى شمله الاخبار المذكورة ام لا ينصرف اليه مثل ذلك ما لو نذر ان يضحى بما خصوصه ثم زال القدرة عن تضحية بخصوصه فهل
يجب عليه تضحية غنم اخرى ام لا وكما لو نذر صوم يوم الخميس ومنع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره ام لا يدل شا لنا تبرع على ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد
فان لم فى ذلك حق لبين قول بانه بفرض جديد وقولنا انه تابع للاداء وللآخرين وجوه منها ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ومنها الاستصحاب
الامر السابق ومنها ان الامر بالخاص يتعدد مطلوبه بمعنا انه يتحلل الى امرين الامر بالعام والامر بكونه فى ضمن الفرد الخاص فاذا انتفى الامتثال باحدهما
فلا بد من الامتثال بالآخر ومنها الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا اكثر الاوامر بها امر بقضائها بعد انتفاء الامتثال بها فى ضمن الخاص فالظن يلحق
الشئ المشكوك بالغالب ومنها ان الامر بالخاص فى مثل صم يوم الخميس انما تعلق بالطبيعة من حيث هى هى وذكر الفرد الخاص انما هو لاجل الافضلية
او ان الاتيان بالطبيعة لما لم يكن ممكنا الا فى ضمن الفرد وذكر الفرد لا لاجل ان الخصوصية مطلوبة ومنها الاخبار الثلثة المذكورة **والوجوه**
المذكورة باجمعها باطلة **اما الاول** فبان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام المتحقق فى ضمن الخاص وان بقى العام لا فى ضمن ذلك
الخاص لا مطلق العام فما هو مأمور به منتف بعد انتفاء الخاص وما هو ليس بمأمور به باق وبقاؤه غير نافع **واما الثانى** فبان اجراء الاستصحاب
انما هو لاجل الشك فى ان المطلوب متحد او متعدد فان كان من المعنى الاول فلا معنى للاستصحاب قطعا للعلم بالانتفاء وان كان من الثانى فلا يستصحب بل
لا يحتاج الى الاستصحاب للعلم بالبقاء الا ان يشك فى انصراف الاطلاق فيحتاج الى الاستصحاب واذا لم يكن احد الامرين متعينا عندنا بل يحتمل الامرين
فيحتمل بقاء الامر الاول فاذا كان فى الاول متيقنا والان مشكوكا ومحتملا للبقاء فلا بد من الحكم بالبقاء للاستصحاب ونحن نقول ان اجراء الاستصحاب
انما هو فى محل الشك ونحن قاطعون فى مثل تلك المقامات بعدم بقاء الموضوع لانتفاء الامر السابق قطعا اعنى الامر بالخاص والعام الذى
هو فى ضمنه لنفاير بين هذا به واما احتمال تعدد المطلوب فسنبطله **واما الثالث** فبان المتبادر من امثال تلك الخطابات هو اتحاد المطلوب
لا تعدده فاذا انتفى الخاص الذى هو المطلوب مع خصوصيته انتفى الامر به فلا يبقى للقضاء الامر الاول لانتفائه **واما الرابع** فمنع وجود
الاستقراء اولا اذ لم يثبت فى العبادات الا فى بعضها كالصلوة والصوم ولا يحصل من ذلك الظن بالكلية وثانيا بانا لو سلمنا وجود الاستقراء فانما
فى الجملة اعنى فى صورة الترك عمدا او سهوا فلا يثبت من ذلك مطلق تبعية القضاء للاداء كما هو المطلوب **واما الخامس** فبان ذلك مقطوع
الفساد الا انا قاطعون بالاثم فى التاخير ولو كان ذكر الخاص من باب ذكر افضل الافراد لم يكن فى التاخير اثم ففى مثل هذا المقام لا يحتمل الا احد الامرين
تعدد المطلوب واتحاده لكن على سبيل الاثم فى التاخير وقد علمت ابطال الاحتمال الاول فتعين الاخر واما الاخبار فلعدم دلالتها على المطلوب **واما**
قوله عم اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم اما اولا فلان الظاهر من الشئ بقرينة لفظ منه هو الاشياء الظاهرية الخارجية لا المركبات العقلية
واما ثانيا فلانه عم قال فاتوا منه ما استطعتم وههنا لا يمكن الاتيان من الخاص بشئ منه لانه شئ واحد ليس من حيث الفصل ومن حيث الجنس الموجود فى ضمنه
واما الجنس الموجود فى ضمن غيره فليس بمطلوب لما اثبتناه من اتحاد المطلوب المتبادر فما هو المطلوب لا يمكن الاتيان منه بشئ وما هو موجود فليس بمطلوب
واما قوله الميسور لا يسقط بالمعسور فلانه قال بذلك ولم يقل المعسور لا يسقط بالميسور وفيما نحن فيه الاتيان بالمطلوب ليس بميسور مطلقا لا كلا ولا
بعضا لانتفائه رأسا وما هو الموجود من العام ليس من المطلوب فى شئ لما ذكرناه من اتحاد المطلوب واما قوله عم ما لا يدرك كله لا يترك كله ففيه وجهين الاول
ان الظاهر من لفظ الكل هو الظاهر والثانى ان الكل فيما نحن فيه لا يدرك بجميع اجزائه بمعنى انه لا يمكن الاتيان بشئ مطلقا اذ كله منتف فكيف لا يترك **والثانى**
من الوجهين اللذين استدل بهما الخصم على كون الامر للندب ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه **والجواب** عنه بوجهين الاول ان
النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته بل الحق فى الفرق ان السؤال طلب المستدعى على الادنى والامر طلب المستعلى دائما **والثانى** انا لا نسلم
عدم الفرق الا من حيث الرتبة ولكن لا ريب فى ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فكذلك الامر اذ لو لم يدل على ذلك لكان بينهما فرق اخر
وهو خلاف ما نقلوه واذا ثبت دلالتهما على عدم الرضا بالترك فهو عين الحتم اذ ذلك عين الايجاب فانه عبارة عن الطلب الحتمى الا ان اى هو عدم الترك فى
نظر القائل وان لم يلزم الاطاعة على المأمور الا فى بعض الموارد من جهة دليل خارجى من الشرع او العقل كما اذا كان القائل هو الله او السيد والحاصل
ان الغرض اثبات دلالة صيغة افعل على الايجاب المذكور الذى هو صفة المتكلم لا الدلالة على الوجوب بمعنى لزوم الاتيان على المأمور فان ذلك من دليل
خارجى لا من حاق اللفظ فظهر من ذلك وتبين الفرق بين الايجاب والوجوب وان المراد من الوجوب فى قولهم صيغة افعل للوجوب لغة هو الايجاب مجازا كما هو
الظاهر وعلى ذلك ينزل ما قال صاحب المعالم فى الجواب عن ذلك بقوله واجيب ذلك بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة
افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم
المسؤول القبول انتهى وهو كلام جيد الا ان المراد من الوجوب فى قوله ذلك هو اللزوم على المأمور لا الايجاب فعلى ذلك يرد ان ما يثبت من الشرع فى كلام
انه لا ينحصر ثبوت ذلك بالشرع بل قد يثبت بالعقل الا ان يكون من الاشاعرة ثم قال صاحب المعالم بعد ذلك الكلام وفيه نظر ونحن نقول ان كان مراده
من النظر ما اشرنا اليه من عدم صحة الحصر فكلامه متين وان اراد ما ذكره ابنه من عدم مسلمية وجود الفرق بين الايجاب والوجوب وان الكلام فى اثبات الوجوب
لغة لا شرعا فهو فاسد لما ذكرناه من وجود الفرق بين الامرين واما الكلام الاخير ففساده مما عرفته من ان الصيغة لا تدل الا على الطلب الحتمى مع علم

فافهم

مراتب ... ما لنا ...

من المطلوب غ د

لغا ونه

الذمم

مع ان استعماله في الندب ليس بان يد من استعمال العام والمطلق في الخاص والمقيد واستعمال الفاظ العبادة في المعاني الشرعية فلم لا يتوقف فيهما ولو في اصل المجاز ونوعه فتأمل.

علم الندب
في دلالة الصيغة

الرضا بالترك من الامر الذي هو لا ينافي الا اللزوم على الذي يترتب عليه الذم بل هو من دليل خارج مضافا الى ما ذكرنا من كون مرادهم من الوجوب في العنوان الايجاب فليتامل واستدل القائلون بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب اعني مطلق الطلب بانه قد استعمل تارة في الوجوب كاقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كان حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر او حقيقة فيهما لزم التجوز او الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك اللفظي خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للاصل فلا بد ان يكون مشتركا معنويا دفعا للمحذورين **اقول الجواب** اولا ان هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى من الامرين مطلقا عند دوران الامر بينهما وهو ممنوع لان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وقد مر في بحث العلائم الاشارة الى ان الحق هو الحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه والغالب في امثال تلك الالفاظ الحقيقة والمجاز ايضا فلا يستقيم قول المستدل فيما نحن فيه بان الاصل هو الوضع للقدر المشترك ان اراد من الاصل الغالب وان اراد من الاصل اصالة عدم قرينة المجاز اللازم على تقدير الحقيقة والمجاز **وفيه** ان القرينة لازمة عند ارادة الفرد سواء كان حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا غاية ما في الباب انه على الاول يكون القرينة صارفة وعلى الاخير مفهمة ومعينة بل نقول بلزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعينة بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يحتاج الا الى القرينة المفهمة مدفوع بما مر من انه يكفي قرينة واحدة ذو جهتين في المجاز غالبا وان اراد من الاصل اصالة عدم الالتفات الى المناسبة ففيه ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء وان اراد من الاصل اصالة الحقيقة في الاستعمال **وفيه** ان الشك هنا في الموضوع له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه اصالة الحقيقة في الاستعمال على ان ذلك للمستدل لا له فكذلك على ما زعمنا اذ لو كان الامر حقيقة في القدر المشترك لزم مجازان اذ خصوصية كل من الفردين مجاز **فان قلت** يلزم مجازان على القول بالحقيقة والمجاز ايضا لان القدر المشترك مجاز اخر **قلنا** وان كان الامر كذلك لكن قلة الاستعمال في القدر المشترك وندرته وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته يؤيد ما ذكرناه من الحقيقة والمجاز اذ الاستعمال المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدل فيقال ان القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم لكثرة المجاز استعمالا وهو خلاف الاصل بكلا معانيه المتقدمة سلمنا ان الاصل ما ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي لكن الاصل يطرح في مقابل ما تقدم من الادلة على الوجوب المعتضدة بذهاب الاكثر **احتج السيد** على اشتراك الامر لفظا بين الوجوب والندب لغة بانه استعمل في شيئين او الاشياء الظاهر في الاشتراك كما استعمل في الشيء الواحد الدال على الحقيقة والامر قد استعمل في اللغة في المعنيين فهو حقيقة فيهما وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقم على خلافه دليل فيكون الاصل في الاستعمال عنده الحقيقة حتى فيما اذا كان الشك في الموضوع له **وفيه** اولا ان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين بوجود المناسبة بينهما وشككنا في ملاحظة المتكلم المناسبة عند الاستعمال فقول السيد بان الاصل في الاستعمال الحقيقة اما ان يريد به ظاهر الاجل توهم ان الغالب في الاستعمال الحقيقة **وفيه** ان المجاز في مثل ما نحن فيه اغلب والاصل ايضا عدم تعدد الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه اول الكلام بل خلافه بين وان اراد به غير ذلك فعليه البيان **وما قد يقال** من ان بناء العرف على الاشتراك في مثل الاستعمال مدفوع بان اهل العرف في اغلب الاوقات يفهمون ان المتكلم لاحظ المناسبة بين المعنيين ام لم يلاحظ ففي الاول يحكمون بالمجازية وفي الثاني بالاشتراك واما في نادر الاوقات التي لا يفهمون ملاحظة المناسبة وعدمها فبناء العرف فيه غير معلوم لنا فانا لم نعلم بناء العرف فيه بحكم عند الشك بل الظن الغالب على المجازية في احد المعنيين في الواقع الحقيقة في الاخر سلمنا ان الاصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له لكن قام الدليل على خلافه لما مر من ان المتبادر من الامر الوجوب في العام فيتبادره علامة الحقيقة فيه وتبادر الغير علامة المجازية في اللغة ويضم اصالة عدم النقل فحكم بان الامر في اللغة ايضا كذلك اي حقيقة في الوجوب فقط **فان قلت** هذا مقلوب عليكم اذ بعد تسليم مرتضى المرتضى بان الاصل في الاستعمال الحقيقة نقول قد ثبت الاشتراك في اللغة بالاصل ويضم اليه اصالة عدم النقل فحكم بانه في العرف ايضا كذلك **قلنا** ضميمة دليل الاجتهاد وضميمتكم دليل فقاهتي وهو الاصل فيطرح وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب فقط بحمل الصحابة كل امر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتشاور واحدهم على صاحبه بامر من الشارع لم يقل صاحبه ان هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بل اكتفوا في الوجوب بمجرد الامر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم وهذا كان شأن التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا عن هذا القانون وهذا يدل على اتفاقهم عليه في ذلك حتى جرت عادتهم واما اصحابنا الامامية فلا يختلفون في تلك الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام تلك الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر تلك الالفاظ الا على ما قلناه ولم يتوقفوا على الادلة واجماع اصحابنا حجة وفيه اولا منع اجماع الامامية وثانيا بان حمل الصحابة امر الشارع على الوجوب انما هو لكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة ايضا كالعرف لا لاجل النقل لحصول الحقيقة الخاصة في الوجوب شرعا بعد كونه في اللغة مشتركا وذلك لو ننفي باصالة عدم تعدد الوضع في اللغة وباصالة عدم رفع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة وباصالة عدم اختصاص وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لهما في اللغة **فان قلت** لا يجري اصالة عدم تعدد الوضع نفعا لاثبات السيد ذلك اولا وبعد ثبوت تعدد الوضع يرتفع الاصلان الاخيران ايضا للاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع **قلنا** لم يكن دليله على اثبات تعدد الوضع في اللغة الا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وقد ابطلناه اولا وعلى فرض تسليمه نقول انه معارض مع تلك الاصول الثلاثة **فان قلت** اصل السيد يجعلها لظن وتلك الاصول انما يعمل بها من باب السببية فاصله دليل اجتهادي مقدم **قلنا** تلك الاصول معتضدة بغلبة عدم تعدد الوضع اللغوي وظهوره فيتعارض الظاهران ويبقى الاصل سليما عن المعارض **احتج المتوقفون** بانه لو ثبت وضع الامر لشيء لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اللغات واما النقل فالآحاد منه لا يفيد والمتواتر منه غير موجود والا لوجب المتتبعون لقضاء العادة بالاطلاع بعد الفحص ولو وجد لما اختلف فيه **وفيه** ان الدليل لا ينحصر في العقلي الصرف حتى يحكم بعدم مدخليته بل الدليل الاثري العقلي موجود كما تقدم في بعض الامارات العقلية الانية وان اراد من العقل اعم من القسمين منعنا المدخلية ثم واما قولهم ان الدليل

الاخاد

ثم الحق امكان المجاز المشهور للاصل وعدم وقوعه لو قوع النقل التعيني والضرورة قضت ببطلان الطفرة لكن في تقديم المجاز المشهور على الحقيقة كما عن ابي يوسف او الحقيقة كما عن ابي حنيفة او الوقف كما عن غيره وجوه اظهرها الوقف فقاهة لا اجتهادا فتامل تنابج

[illegible]

الاداة الا انه لا يفيد فظاهر لزومه لا اقتضاء على العلم وهو هم اذ الدليل الظني كاف في اللغة واما قولك ان المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف ففيه ان وجود التواتر لا ينافي الخلاف لعدم اطلاع المخالف عليه او لغيره وانما قولك لو كان التواتر موجودا لظفرنا به فم لعدم اللزوم واما ادلة سائر الاقوال واجوبتها فطويلة لمراتب تذنيب قال في المعالم بعد اختياره كونها للوجوب حقيقة في الوجوب لغة وعرفا وشرعا انه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم ع وبتحقيق هذا الكلام المحقق السبزواري وغيره بنظر بحثا بانه لرسم مقامات اما **المقام الاول** فاعلم ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز استعمال اللفظ في غيره او في ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له فقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثم الاستعمال المجازي له مراتب خمسة **الاول** ان يكون المتبادر من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي ولو التفت الى الاستعمالات المجازية وهذا هو المجاز المرجوح **الثاني** ان يكون الاستعمال في المعنى المجازي بمرتبة اذا اطلق اللفظ تبادر منه المعنى الحقيقي لكن اذا التفت الى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي او المجازي ثم بعد الالتفات الى الوضع يرجح الحقيقة ويرتفع التردد راسا ولا يتوقف اصلا وهذا هو المجاز المساوي **الثالث** ان يبلغ الاستعمال المجازي الى حد يتبادر من اللفظ اذا اطلق المعنى الحقيقي وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يترجح في النظر ارادة المعنى المجازي ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه فقيل يترجح المجاز ايضا ويستمر رجحانه ولا يزول وقيل يقدم الوضع على المجاز ويتوقف وهذا هو المجاز الراجح **الرابع** ان يصل كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من اطلاق اللفظ المعنيان كلاهما كما في المشتركات اللفظية **الخامس** ان يصل الاستعمال الى مرتبة لا يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي وحينئذ فيصير منقولا **والفرق** بين الاخيرين والثالث على قول من يقول بترجح المجاز الراجح بعد اشتراكها في انصراف اللفظ الى المعنى المجازي وحمله عليه ان الالتفات الى كثرة الاستعمال والشهرة في الثالث تفصيلي بحيث لولاه لم يترجح المجاز مدخل في القرائن الخارجية ولا ينافي المجازية وفي الاخيرين اجمالي مركوز في الاذهان راسخ فيها بحيث لا ينافي الحقيقية في هذا المعنى المنقول اليه وهذا الذي ذكرناه هو الحق في الفرق بين المراتب لا ما قد يتوهم من ان ما كان استعمال اللفظ فيه اقل من استعماله في المعنى الحقيقي فهو مجاز مرجوح ان كان مساويا معه في الاستعمال فمجاز مساو وان كان الاستعمال في المجاز اكثر من الحقيقة فهو مجاز راجح لان هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العام في الخاص من المجاز الراجح ولم يقل به احد ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز **واما المقام الثاني** فاعلم ان الحق امكان وقوع المجاز الراجح لان الاصل فيما شك في امكانه وامتناعه هو الامكان لطريقة العقلاء فانهم اذا شكوا في امكان شيء وامتناعه رتبوا عليه اثار الامكان فهذا الاصل بمعنى القاعدة ماخوذ من طريقة العقلاء ولعل قاعدتهم هذه ماخوذة من الاستقراء فان اغلب المفاهيم المتصورة في الذهن ممكن الوقوع في الخارج فيلحق المشكوك بالاغلب اما **المقام الثالث** فاعلم ان الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج لانا قاطعون بوقوع المنقول التعيني في الخارج وهو اخر المراتب الخمسة ولا يمكن حصول المجاز من المرتبة الاولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الا بطي المراتب الخمسة التي منها مرتبة المجاز الراجح لان الضرورة قضت ببطلان الطفرة لان الاستعمال لا يتدرج في المراتب انما يحصل متدرجا شيئا فشيئا فتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لم يمكن التعدي عنها الى مرتبة النقل

في أقسام المجاز

قيل من انه لو بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازيا والمجازي حقيقيا ولا تعارض وان لم يبلغ الى ذلك بل كان المتبادر هو المعنى الحقيقي فلا شهرة ايضا تعارض الحقيقة والوضع فلا تعارض ايضا فليس للمجاز الراجح صورة اخرى فهو مدفوع بما مر من ان بين المرتبتين مرتبة وان المراتب بالوجدان ختم فاختر نعم اراد هذا القائل انه لا مثال بالفعل في ايدينا يكون من باب المجاز المشهور وان كان في نفس الامر واقعا فهو صحيح فانا لم نجد مثالا بالفعل للمجاز المشهور وان قيل انه من تتبع وجد في ايدي الناس من المجاز المشهور كثيرا ومثل الشهيد الثاني ره للمجاز المشهور ببعض الافراد الشايعة للمطلقات كشيوع الاكل والشرب في المتعارف دون الاكل بقدر ذرة وان كان اللفظ يشمله حقيقة **وفيه** ان المطلقات في الافراد الشايعة ليست من باب المجازات بل من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة خارجية خارجة من اللفظ وهو الشيوع كما هو المتبادر **واما المقام الرابع** فاعلم ان المحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة المرجوحة وعن ابي يوسف تقديم المجاز وعن العلامة الوقف وتمسك للمتوسط بان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فالذهن بمجرد السماع يذهب الى الحقيقة والا فلا حقيقة ثم بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز اقوى من الحقيقة بقرينة الشهرة **وفيه** ان الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي لكن بقرينة خارجية حالية او مقالية غير مجرد الشهرة واما استعمالات هذا اللفظ بلا قرينة خارجية فالغالب فيها ارادة الحقيقة كما كان قبل زمان الشك وان كانت تلك الاستعمالات بعضها قليلة وح فلو اطلق اللفظ من دون قرينة خارجية لظن ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية او يتوقف لتعارض الغلبتين فتامل **واما المرجح** للحقيقة المرجوحة فلعله التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمالات وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا وباستصحاب ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الثابت قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة وباستصحاب ظهور المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية وان كان بعد صيرورته مجازا مشهورا وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات المجازية وباستصحاب الحكم الشرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة وبالغلبة الصنفية التي ادعيناها والكل فاسد **اما الاول** فلانا نعلل باصالة الحقيقة سواء جعلناها بمعنى القاعدة او بمعنى الاصل الاعتباري اما من باب الوصف الظهوري فهو غير حاصل واما من باب التعبد فلا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا يثبت ذلك لانا لا نم كون الحمل على الحقيقة تعبدا من لسان القوم ولا من السنة وهو

في المجاز المشهور

الراجح

اصل الامر بالامر للحقيقة لاكثريته بالامر للعباد ومعه عدم صحة السلب وبنا العرف على ذم الثالث ان لم يفعل بعد علمه وان لم يبلغ الواسطة اليه وعلى ذم الاول لو عاتبه على شيء

واضعف ولا من الاجماع ان لا تم وعيلى الحمل على الحقيقة فيما علم الموضوع له من باب المطلقة والثاني ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المطلقة ولامر باب السببية المقيدة مضافا الى وجود القول بترجيح المجاز مط والقول بالوقف فيما نحن فيه والاول ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المطلقة والثاني ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة ولا من العقل اذ لا مدخل له في اللغات ولا من بناء العرف لانه غير معلوم وعلى هذا الخلاف المحقق الخوانساري من عدم الاجمال عكا يا عنه الحقيقة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعددة فانهم اختلفوا فقيل برجوع الاستثناء الى الاخير وقيل الى الجميع بحيث لو رجع الى الاخير فقط صار مجازا وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي فيكون حقيقة سواء استعمل في الاخير فقط ام في الجميع وقيل بذلك ايضا لكن بزيادة انه لو رجع الى الواحد العوما الشاملة عليه فهو حقيقة او الاوسط ام اخرا وعن الغزالي الوقف بين القول الاول والثاني و الرجوع الى الاخير تدومتيقن على كل الاقوال عنده فقدان القرينة على تعيين غيره واما في غير الاخير فلازم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول كالقول بالوقف واما على الاشتراك المعنوي بالمعنى الاخير فلاجمال اذ المفروض دلالة الاخير عند عدم القرينة قد متيقن فاذا اريد الاخير من الاستثناء فلو اريد معه غيره لكان مجازا وان كان الغير لم يرد به وحده لكان حقيقة اذا ظهر ذلك فاعلم ان منهم من قال بان في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير الاخير مجملا بالنسبة الى غير الاخير بل يحكم بعد ارادة الغير من اللفظ لانه لو رجع الاستثناء الى غير ايضا لزم التخصيص في غير الاخير وايضا الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه للتوقف في غير الاخير ورد المحقق الخوانساري ذلك بان العمل بالاصل ان كان من باب الوصف فهو غير حاصل هنا وان كان من باب السببية فكان المراد ان القاعدة انعقدت على ذلك فهي كليته ممنوع على ان الدليل على كليتها وان كان المراد ان الاصل عدم تعلق التخصيص بغير الاخير ففيه ان الشك في الحادث اذ الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوز ولكن متعلقه غير معلوم فلا معنى لاجراء الاصل فان قلت يمكن في المجاز المشهور ان يقال الاصل عدم وجود القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي قلنا ان الشك في الحادث اذ الشهرة موجودة لنا الشك في وصفها فان قلت عدم بلوغ الشهرة الى مرتبة تصير صارفة عن الحقيقة وقرينة على ارادة خلاف الظ قلنا ان هذا الاصل لا يفيد الوصف فلا يعمل به في باب الالفاظ كان بناء العرف على العمل به حيث ثبت الوصف واما الثاني فلان الاستعمالات من الاشياء الغير القارة بالذات فكل استعمال حادث غير الاستعمال السابق فنقول هنا استعمالات للفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا واستعمالات بعد صيرورته مجازا مشهورا فان اردت ان الدليل قام على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في كل تلك الاستعمالات على سبيل الاستغراق فيستصحب هذا الوجوب ففيه اولا ان المستصحب ثابتا لا استصحابا اذ لا حاجة الى الاستصحاب وان اردت ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا غير باق فلا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتاخرة عن الشهرة لما عرفت من ان كل استعمال فهو غير الاخر وعلى وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة فمنع المستصحب لان الاستصحاب ثابتا مضافا الى ان الامر قبل حصول الشهرة ايضا كان كذلك لازم الحمل على الحقيقة فما وجه التخصيص بالاستعمالات المتاخرة عن الشهرة وان اردت ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي عند مطلق الاستعمال بشرط وجوده الكلي في ضمن جميع الاستعمالات فيكون ما لم يرجع الى الاستغراق كالاحتمال الاول الا ان متعلق الوجوب في الاستغراق خصوصية كل فرد وههنا نفس الكلي مشروطا بوجوده في ضمن كل فرد بمعنى انه يجب الامتثال بالكلي في ضمن اي فرد حصل في الخارج فالجواب عنه هو الجواب السابق عن الاحتمال الاول وان اردت الاخير اعني مطلق الاستعمال لكن لا بشرط وجوده في ضمن كل الاستعمالات ففيه انه يمكن الاتيان بالكلي في ضمن فرد واحد ولا يجب لكل فرد قبل صيرورة اللفظ مجازا فقد حصل الامتثال بالكلي فاي وجوب للحمل على المعنى الحقيقي وما بعده فالوجوب مشكوك فلا يستصحب فان قلت على الاحتمال الاخير ان لم يستعمل عند هذا المخاطب قبل صيرورته مجازا مشهورا اصلا فما حصل الامتثال منه لوجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة فلو استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة ويتم الامر في الباقي بعدم القول بالفصل قلنا ان وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازا مشهورا مشروط بالاستعمال فاذا لم يستعمل لم يجب واما الوجوب ولو مرة بعد صيرورته مجازا مشهورا فممنوع فلا مستصحب على فرض التسليم فلا استصحاب فان قلت يستصحب وجوب الامتثال المشروط بالاستعمال الذي كان قبل صيرورته مشهورا حين التلفظ قلنا الموضوع متعدد بتعدد الاستعمال فلا يجري الاستصحاب واما الثالث فلعين ما مر في الثاني واما الرابع فلانا نفرض الكلام فيما كان الالتفات الى الاستعمال المجازي حين التخاطب بالتلفظ حاصلا فان قلت في صورة العلم بعدم الالتفات حين التلفظ والشك فيه يقتضي الاصل يتم المطلوب بالاستصحاب وفيما عداه بالاجماع المركب قلنا هذا مقلوب عليكم اذ لنا ان نقول في صورة العلم بالالتفات حين التلفظ نحكم بظهور المعنى المجازي عند الالتفات كما هو المفروض وبالاجماع المركب يتم المط في ما عداها فاما ان يقع بالتساقط او بتقديم المجاز لان ضميمة اجماعك المركب في ما عدا الالتفات الى الاستعمال وضميمة اجماعنا في ما عداه بقاء الظهور في المعنى المجازي وهذا مثبت فيقدم على النافي واما الخامس فلانا نفرض الالتفات اولا وثانيا نقول لنا ان الغالب هو الالتفات واما السادس فلان الشك في هذا الاستصحاب ايضا يعتبر مضافا الى ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء ولم يرد الشامع ان يحكم بارادة الحقيقة بمجرد السماع الا ان يتم الكلام اذ له قبل التمام ان يلحق القرينة الصارفة فان قلت لا شيء في المفروض حتى يكون قرينة صارفة قلنا الشهرة حاصلة لا تنفك عن اللفظ فلا يحسن للسامع ان يحكم بالحقيقة بمجرد السماع اذ لعل الشهرة قرينة المجاز فيتوقف مضافا الى ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذي حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية كما هو المفروض في المجاز المشهور واما السابع فلانا الغالب فيما لا قرينة فيه بل الكلام هو الحقيقة وفيما كان فيه قرينة هو المجاز وما فيه شهرة لا نعلم انه من القسم الاول او الثاني لاحتمال كون الشهرة قرينة وعدمه فهو صنف خارج عن القسمين في نظرنا وان

الفعل ح واتفاقا المسلمين على كونه واجبا من جانبه نعم الا ان يجعل الاخر من باب القرينة ودليل الخصم ضعيف جدا وتظهر الثمرة في مقام التوكيل في
لو بلغ الصبي في اثناء الوقت بالسن مثلا او صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت **اصل في الاوامر الواردة عقيب الحظر او**
في مقام توهمه فهل هو للوجوب او للندب او الاباحة او للتفصيل بين ما كان معلقا على زوال علة عروض النهي اذا علق الامر بزوال علة النهي وعدمه
ومرجع النزاع الى ان تقدم الحظر هل هو قرينة صارفة ام لا وكثرة الاستعمال صارت قرينة او الشهرة والقسم الراجح لبعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل
كان داخلا في الواقع في احدهما فالحكم بكونه من احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قلنا اللفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا لم يكن ظاهرا
في المعنى الحقيقي محتاجا الى قرينة خارجية فيستصحب ولو قلنا بترجيح المجاز لكان اللازم في ارادة الحقيقة المرجوحة وجود قرينة خارجة صارفة
المجاز قلنا انا نعترف بان اللفظ بمجرده قبل الاستعمال كان مقتضيا للحمل على الحقيقة فيستصحب فهو مسلم ولا ينفعك ونحن نقول ان اللفظ
مقتض للحمل على الحقيقة حتى بعد صيرورته مجازا مشهورا ولكن ندعي وجود المانع وهو الشهرة وان اردتم انه لم يكن قبل ذلك محتاجا الى رفع المانع
فالاصل بقاء عدم الاحتياج بحاله فنقول ان اللفظ في الحمل على الحقيقة كان دائما محتاجا الى رفع المانع كعدم الاتيان بلفظ يرى لكن
المانع قد يكون بعدم ذكر القرينة وقد يكون برفع احتمال كون الموجود قرينة على المجاز كالشهرة لان رفع نفس الشهرة غير ممكن فلا بد من اتيانه بما يدل
على انها ليست قرينة حتى يكون اقتضاء الوضع للحمل على الحقيقة سليما عن معارضة الشهرة مضافا الى ان الجواب المتقدم عن استصحاب وجوب
الحمل على الحقيقة من التردد اتيان هنا بعينه فتدبر فظهر ان الحق هو التوقف لكن توقفنا هذا لاجل الاجتهاد بمعنى انا لا نعلم ان بناء العرب على تقديم المجاز
او الحقيقة المرجوحة والادلة من حيث القواعد الخارجية متعارضة ايضا لا انا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز او الحقيقة المرجوحة والادلة من
حيث القواعد الخارجية متعارضة ايضا لا انا نعلم ان بناء العرف على الوقف حتى يكون توقفا اجتهاديا لا فقاهيا فتدبر ثم ان بعض من الافاضل
قال يمكن استعمال اللفظ الذي صار مجازا مشهورا وارادة المعنى الحقيقي من غير نصب قرينة عليه على مذهب من رجح المجاز المشهور ويلزم عليه ما ذكره
جوازه ذلك على مذهب من رجح الحقيقة المرجوحة صحيح واما على المذهبين الاخيرين فلا بد من نصب قرينة على ارادة الحقيقة والمتوقف لا بد
من نصب القرينة مطلقا ارادة الحقيقة او المجاز تحذرا من لزوم الخطاب بالمجمل وارادة خلافه من غير نصب قرينة على الاول والحذر من الخطاب بالمجمل
الدال على الاخير لما الوقف وكلاهما باطلان **واما المقام الخامس** فاعلم ان ما ذكره صاحب المعالم في نفي استعمال الامر في الندب وصيرورته
مجازا مشهورا فاسد من وجوه الاول منع الغلبة بحيث تصير اللفظ مجازا في الندب اذ خطاب الامام عليه السلام كخطاب ابيه عليهم السلام فانه تكلم بما تكلم اباؤه مع
معاصريهم والثاني انا نعلم تكلمات الناس واغلب اوامرهم انما هو في الوجوب وفي ارادة الندب في غاية القلة ثم استعمال الصيغة في الندب في الاوامر
الشرعية غالب كثيرا لا في سائر محاوراتهم مع عبيدهم ومع الناس كسائر اهل العرف فانهم فيها مثلهم ولا ريب ان غلبة خصوص الاوامر الشرعية
في الندب لا تصير اللفظ مجازا مشهورا بل السبب لصيرورة اللفظ مجازا مشهورا هو غلبة مطلق الاستعمال لا الغلبة في موضع خاص من كلمات
اهل اللسان الثاني النقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا يتوقف في حمل الالفاظ على العموم عند
فقد القرينة على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا في الخاص وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في لسانهم واستعمال الفاظ العبادة
في المعاني الشرعية كثيرة مع ان صاحب المعالم قال في بحث الحقيقة الشرعية بعد عدم ثبوتها بالحمل عند عدم القرينة على المعنى اللغوي او كان مطلق
الغلبة موجبة لصيرورة المجاز راجحا وسببا للوقف فلم لا يتوقف هاهنا وفي كلا الموردين فان قلت النقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة
فاسد لان الاغلب هو نوع التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منهما حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيها موجبا لصيرورته مجازا مشهورا فيها ونوع
التخصيص لا يوجب المجاز المشهور قلنا وان كان خصوصيات التخصيص متعددة لكل خاص غير غالب الاستعمال لكن نوع التخصيص غالب فلا بد عند سماع
العام من التوقف في ارادة العموم ومرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم بخصوصها فلا اقل من الحكم بالاجمال ايضا الثالث ان تلك الكثرة في الامر
من مطلق كل الاوامر الواردة من كل الائمة عليهم السلام وليست اوامر كل واحد كثيرة الاستعمال في الندب بالنسبة عند كل واحد منهم عليهم السلام وعند كل راو
من المجاز الراجح الرابع ان الصادقين عليهما السلام لا يمكن الوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي لان المتبادر في ذلك الزمان انه مجاز مرجوح او مساو للاراجح وقد كان
كلما يصح حال الرواة ظاهرهم من اللفظ عند الاطلاق يتبادر الى المعنى الحقيقي وما دعاهم الى ذلك عدم الاجمال الكامل الى القاء الخطاب على لسان المخاطب
والتبادر الى المعنى الحقيقي كما هو واضح **ضابطة** اذا قال المولى لزيد ان يفعل كذا فهل يكون الامر بالامر امرا من الامر الاول للثالث
هو بذلك او لا وتظهر الثمرة فيما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل يجوز لبكر ان يتصرف فيه قبل ان يامره عمرو او لا فعلى الاول
نعم وعلى الثاني لا وهل يصح بيع بكر قبل امر عمرو ام لا مبني على القولين وفيما لو نذر ان يعطي من اتى بمطلوب الشارع درهما فاتى صبي بما
يصلي فان قلنا بان قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امر منه للاطفال لان الامر بالامر من الشارع على الطفل بيغتذ به باعطائه الدرهم وان قلنا
بان الامر بالامر امر من الشارع على الطفل يبرء نذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع بل عمل الطفل تمريني محض
لا شرعي لم يبرء نذره باعطائه الدرهم اياه وفيما لو توضا فبلغ قبل صلوته وناقضه فهل يجب الوضوء عليه للصلوة الواجبة مرة ثانية لان ما اتى
لم يكن مطلوبا من الشارع ام يكفيه الوضوء الاول وجهان مبنيان على الخلاف وفيما لو صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت فان قلنا بان
الامر بالامر امر فيكون صلوته الاولى مشروعة فلا اعادة عليه ثانيا لاصل البراءة ولم يكن المطلوب الا صلوة واحدة ووجوب صلوة اخرى يحتاج الى دليل
خلاف الاصل وان قلنا ان الامر بالامر ليس امرا فصلوته لم تكن مشروعة فعليه الصلوة ثانيا هذه ثمرة النزاع من حيث هو وان امكن
وجود دليل خاص في المسئلة الفقهية على احد الطرفين ولسنا بصدد المسئلة الفقهية اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق هو القول الاول لان المتبادر كون
المامور به مطلوبا من الثالث من جانب الامر الاول وكون الامر واسطة من باب التبليغ ولعله لهذا التبادر لا يحتاج في ان امرنا امر بذلك بعد العلم
بالواسطة وان كان ظاهر اللفظ ان الامر منحصر في الصوم عدم الواسطة ولبناء العرف على مطلوبية المامور الثالث لو امره الواسطة مع سماع
الثالث امره بامره وتركه الامتثال لقبح عقابه على ترك الامتثال بان الثاني ما امره لم يسمع منه عند العقلاء بل هو مذموم عندهم ولا

العقلاء بل هو مذموم عندهم ولا في العقل على ذم الامر الاول فيما لو غاب الثالث وقال الملك ابيت بالمطبخ ان بامرنا الواسطة يراد الثالث سمع
الخطاب فامتثل به قبل امر الواسطة ولاتفاق المسلمين على كون اوامر الرسول من جانب الله مع انه امر بالواجبات الكثيرة ولم يقل ان الله امركم بها
وكذا الخاصة اتفقوا على كون اوامر الائمة امرا من الله تعم مع ان اوامرهم على سياق اوامر النبي ص وليس ذلك الا لان الامر بالامر امر الا ان يجاب
الاخير بان الدليل الخارجي قد قام على ذلك في اوامر الرسول ص والائمة كما يشهد عليه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ومحل الكلام دلالة
نفس الامر عليه عند فقد القرينة فاوامرهم من قبيل ان يقول مريد بامر مثلا بالامر الفلاني وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة
استدل للقول الثاني بان قول القائل مر عبدك ان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد من الامر بالتجارة ولا التعدي والتصرف في ملك المولى ولا التاثير
في كلام الامر الاول اذا قال للعبد بعد ذلك لا تتجر وفيه ان القرينة في المثال قائمة على ان غرض الامر الاول الارشاد الى المولى ولذا لا يفهم من الامر الاول
الوجوب واما عدم فهم الامر بالعبد فلانه لا تسلط للامر الاول عليه فيكون الامر بالامر امرا مع تسلط الامر الاول على الثالث ووقع على
الامر الى الامر الثاني على الاطلاق بل بما هو حيث لم يكن الامر مفوضا الى الثاني وكان تعيين المامور به من الامر الاول فلو عين سلطان
حاكما في بلد وفوض اليه امر البلد لم يكن اوامر الحاكم لاهل البلد على الاشياء الخاصة من الامر الاول وهو السلطان نعم لو جاء احد من عند السلطان
واخبر ان السلطان امر الحاكم بان يامر اهل البلد بالامر الفلاني في المعين لكان هذا امرا من السلطان على اهل البلد فتدبر **ضابطة** اختلفوا في ان الامر الواقع
عقيب الحظر او ظنه او احتماله او توهمه هل يفيد الوجوب ام لا على اقوال الوجوب والندب والاباحة الخاصة والاباحة العامة بمعنى مطلق الجواز والتوقف
والتبعية لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا والكلام فيه يقع في مقامات
اما المقام الاول فاعلم ان النزاع المذكور يرجع الى ان الحظر السابق هل هو قرينة صارفة للامر عن معناه الحقيقي ام لا وهذا النزاع جار
في كل الصوارف وكل الالفاظ فما الوجه في تخصيص الامر من بين الالفاظ بالنزاع وتخصيص خصوص الصارف المذكور بالجدال فان الصوارف كثيرة مختلفة
ويمكن توجيه ذلك بان تعداد خصوصيات الصوارف مما لا يمكن حصرها وضبطها والتكلم فيها وكان ذلك فوق طاقة البشر ولم يكن دينا لعلها التعرض لها
واما انواع الصوارف واصنافها التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة فهي ايضا مختلفة فقسم لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاكثر القرائن اللفظية
وقسم يكون على عكس ذلك وقسم يكون فيه خفاء فيقع النزاع فيه لذلك ولكثرة الحاجة اليه وخفائه وذلك كنزاعهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور
وفي ان الضمير الراجع الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا وفي ان الاستثناء الواقع عقيب الجمل ... فلعل النزاع فيما نحن فيه
لاجل الشك في الصرف وفي خصوص الصارف واما خصوصية الامر فلا مدخلية لها في النزاع **واما المقام الثاني** فاعلم ان النزاع انما هو
فيما كان عين المحظور مامورا به كقول السائل الماء الذي وقع فيه الجيفة والكلاب فهل اشرب منه واتوضأ فقال اذا تغير الماء فلا تشرب منه ولا تتوضأ فاذا
لم يتغير فاشرب منه وتوضأ واما نحو قول القائل لعبده بعد نهيه اياه عن الخروج من الحبس اخرج من الحبس الى المكتب فليس مما نحن فيه **واما المقام**
الثالث فاعلم انه لا مرجع للاصل الاصيل في المسألة يظهر من بعض الترديد بانا ان قلنا بان عدم القرينة جزء المقتضي فالشك في وجوده او وجود
عدم القرينة جزء المقتضي فالشك في وجوده او وجوده عدم القرينة فيما نحن فيه يرجع الى الشك في وجود المقتضي المركب من الجزئين اعني اللفظ وعدم القرينة
فيحكم بان الاصل عدم وجود المقتضي فيتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي وان قلنا ان المقتضي نفس اللفظ الموضوع والقرينة مانعة فعند الشك فيها
يقال الاصل عدم المانع فيحكم بالحقيقة فالامر فيما نحن فيه في الحمل على المعنى الحقيقي وعدمه دائر مدار كون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة من
الموانع فان قلنا بالاول فالاصل التوقف وان قلنا بالثاني فالاصل الحمل على الحقيقة لان مرجع الشك الى الشك في وجود المانع المنفي بالاصل وفيه
انا ان قلنا بكون القرينة مانعة فلا شك في اجراء اصالة عدم المانع ولزوم الحمل على الحقيقة وان قلنا بكون عدمها جزء المقتضي امكن اجراء الاصل
ايضا لانه على ذلك يصير المقتضي مركبا من امرين احدهما اللفظ الموضوع وهو موجود بالعيان والاخر عدم القرينة وهو موجود موافق للاصل
فان الاصل عدم القرينة فاحد الجزئين ثابت بالوجدان والاخر بالاصل فيحكم بتحقق المقتضي بجزئيه ويحكم بالحقيقة فلا يتفرع على كون عدم القرينة
جزء المقتضي او القرينة مانعة ثمرة في المسألة هذا اذا كان الشك في حدوث القرينة واما اذا شككنا في كون الحادث قرينة ام لا فالاصل لا يجري
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث على المذهبين لانه متيقن الحدوث واما اجراء الاصل بالنسبة الى عدم صارفية الحادث فهو ايضا على المذهبين
فلا فرق بين الصورتين فان قلت فعلى ما ذكرت نقول فيما نحن فيه الذي هو من القسم الاخير ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لاصالة عدم كون ذلك
الشيء اعني الواقع بعد الحظر مانعا او قرينة قلنا هذا الاصل في اللوازم وهو فيما نحن فيه غير جار كما ستعرف فان قلت الاصل الحقيقة لاصالة عدم الالتفات
الى القرينة قلنا ان اردت اصالة عدم التفات المخاطب فنعم اذ هو يعلم الوقوع بعد الحظر وان اردت اصالة عدم التفات المتكلم فكذلك لو سلمنا امكان عدم
التفاته قلنا انه خلاف الظاهر والاصل عند ظهور العدم لا يعمل به بل الظن في الموضوع المستنبط حجة فان الظاهر هو الالتفات فان قلت الاصل الحقيقة
لاستصحاب الظهور قلنا الجواب عنه في المجاز المشهور فان قلت الاصل وجوب الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا قد مر الجواب عن ذلك
سابقا فظهر ان الحق من حيث الاصل التوقف واما من حيث الادلة الخارجية فالحق ان الامر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة
وان كان الظاهر من الاطلاق هو الانصراف الى الاباحة الخاصة اعني تساوي الطرفين لنا على ذلك التبادر فانا نتبادر من قول المولى اخرج من الحبس
بعد نهيه اياه عنه ليس الا الاذن في الخروج فالذي يدل عليه اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما اطلاق لفظ اخرج فالظاهر
انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص واما الغالب من الاستعمال الان فيما نحن فيه فهو غير معلوم حتى يلحق عليه المشكوك واما القائل بالحمل على الوجوب فا

في الامر الواقع عقيب الحظر

اصل في المرة والتكرار هل الامر بمجرده للمرة او التكرار او مشترك بينهما او للماهية المحضة او لا بد من الوقف اقوال ثم المرة قد يراد بها ايجاد الفرد الواحد وقد يراد بها الدفعة والنسبة بينهما عموم مطلق ثم هي اما لا بشرط او بشرط لا تقييدا او تعددا والتكرار ايضا يكون تقييدا او تعددا والمراد دلالة اللفظ على التكرار لا ابدا وان كان التقييد بالامكان العقلي او الشرعي ثابتا من الخارج والثمرة الخلاف فتظهر في اتيان الافراد من الماهية تدريجا فعلى المرة التقييدية لا امتثال وعلى تعدد المطلوب يكون بالاول ممتثلا وبما زاد عاصيا وعلى اللابشرط والماهية من حيث هي ممتثل بالفرد الاول يقينا وفي امتثاله بالفرد الزائد وجهان

متمسك باحد الاصلين المتقدمين فقد مر الجواب عنهما وان تمسك بفهم العرف فقد عرفت انه يفهم الاباحة وان تمسك ببعض الامثلة الخارجية كالآية الاولى المتقدمة ونحوها فنقول اولا انا لا نمنع من استعمال الامر بعد الحظر في الوجوب لكن مطلق الاستعمال لا يثبت المطلوب وثانيا يكون تلك باحتفافها بالقرائن المنفصلة واما القائل بالندب فان تمسك بالقرب الى العرف بعد تعذر الحقيقة وتعدد المجازات فنقول ان الاقرب عرفا هو الاباحة كما مر وان تمسك بالقرب الى الاستحباب فهو غير معتبر الا في الذات فتمثل مع انه معارض مع الاقرب عرفا فيطرح وان قلنا بكونه معتبرا في الذات واما القول بكونه للاباحة الخاصة فيدفعه ان المتبادر من خالق اللفظ مطلق الاذن وانما الاباحة الخاصة يعينه من الاطلاق فهذا القائل قد تخطأ في فهم العرف الاباحة من خالق اللفظ واما المفصل والمتوقف فيظهر دليلهما وجوابهما مما مر **ضابطه** هل الامر بمجرده للمرة او التكرار او مشترك بينهما لفظا ام هو للماهية من حيث هي هي من دون اشعار باحد الامرين او للماهية المرددة بين الامرين بان يكون قيد التردد ماخوذا في المعنى وان لم يعرف بعد ام لا او الوقف اقوال ثم ان المرة قد يطلق يراد بها ايجاد الفرد الواحد للماهية المامور بها وقد يطلق ويراد بها الدفعة كما لو فعل شخص فعلا دفعة واحدة وان كان ما اتى به من الافراد اكثر فيحقق امر فعل ذلك مرة اي دفعة فلو قال العبيد اي احلو يقال ان العتق وقع مرة اي دفعة واحدة وان كان المعتق ما اتى والنسبة بين المعنيين عموم مطلق فان كل مرة بالمعنى الاول يقال لها المرة بالمعنى الثاني ولا عكس ثم القول بافادة الامر المرة بمعنيها يتصور على وجوه لانها اما ان يكون لا بشرط بمعنى ان الامر يدل على ايجاد الماهية مرة مع السكوت من جواز الاتيان بالاكثر وعدمه او يكون بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة على المرة اما بطريق التقييد اي توقف حصول الامتثال بالمرة الاولى بعدم الاتيان بالزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا بايجاد الماهية اصلا او بطريق تعدد المطلوب بمعنى ان الامر بالصلوة يدل على امرين احدهما وجوب الاتيان بالمرة الواحدة والاخر عدم جواز الاتيان بالزائد فلو اتى بالزائد عصى وكان ممتثلا بالاولى والقول بالتكرار يتصور على وجهين احدهما عدم حصول الامتثال الا بعد الاتيان مكررا بحيث يكون الاتيان بالجميع امتثالا واحدا وكان الاتيان بكل فرد جزء المامور به والاخر حصول الامتثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى الفرد الماتي به وان كان عاصيا بترك الزائد فيحصل الحكم عليه ولكن الظاهر الاخير ثم ان مراد القائل بالتكرار ليس هو حصول الامتثال بمجرد حصول مسمى التكرار بل يقول بظهور اللفظ في التكرار الدائمي الابدي وان كان التقييد بالامكان العقلي والشرعي معلوما من التقييد الخارجية لثبات اعتبارها بدليل خارج واما ثمرة النزاع فنقول فيها ان الاتيان بافراد الماهية اما ان يكون في زمان واحد دفعة كان يقول لعبيده بعد قول المولى اعتقوا ثم اتى لوجه الله او يكون بدفعات كان يصلي صلوات عديدة او يعتق واحدا بعد اخر اما الدفعي فيجيء الكلام فيه واما التدريجي فنقول لو اتى بعد قوله صل بصلوات عديدة فعلى المرة التقييدية لا يكون ممتثلا اصلا لا بالفرد الاول ولا بغيره وعلى التعدد المطلوبي يكون بالفرد الاول ممتثلا وبما عداه عاصيا وعلى المرة اللابشرط والقول بالماهية من حيث هي يمتثل بالفرد الاول وفي امتثاله بالفرد الزائد وجهان ظاهر من صاحب الاول حيث قال في جواب القائل بالمرة محتجا عليها بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لم يعد ممتثلا اذ هو انما صار ممتثلا لان المامور به انما هو الماهية وقد حصلت بالمرة لا لان الامر ظاهر فيها بخصوصها اذ لو كان كذلك لما صدق الامتثال بعدها وكان لا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة عد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكون الامر للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار اعني الماهية من حيث هي هي ولا يخفى ان ظاهره حصول الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالماهية **واورد** عليه بان حصول الامتثال بالافراد اللاحقة موقوف على تعلق الامر بها وشمول الامر لها اول الكلام نقول ان كان الاتيان بتلك الافراد على سبيل اللزوم والوجوب فهو التكرار وان تقول بالماهية وان كان الفرد الاول وجوبا وما زاد ندبا لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو غير الجائز اولا ومع القرينة ثانيا وعلى تقدير الاشتراك المعنوي ايضا بان يراد من الامر مطلق الطلب يحتاج الى القرينة ايضا لانه مجاز **فان قلت** لعل مراد صاحب حصول الامتثال بالمرة الاولى بالمرات الاخيرة ايضا بمعنى ان الاتيان بالافراد اللاحقة لا ينافي حصول الامتثال بسبب الفرد الاول كما توهمه القائل بالمرة التقييدية فكلامه كشف عن انه فهم من كلام القائل بالمرة التقييدية فيكون معنى كلامه انه لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا عد ممتثلا واتيا بالمامور به اعني الفرد الاول ولا يعد غير ممتثل راسا كما هو لازم المرة التقييدية **قلنا** هذا خلاف الظاهر عبارته مع ان القول بالمرة لا ينحصر في التقييدية **فان قلت** لصاحب ان يقول ان المتبادر من قوله صل هو وجوب ايجاد الماهية من دون تقييد بالمرة والتكرار ولكن يستفاد منه حسن الاتيان بالماهية مطلقا في ضمن كل فرد وان لم يكن مطلوبا على الاطلاق بهذا الامر ولكن استفادة المعنى الاول بالمطابقة والثاني بالالتزام وح لو اتى باي فرد كان ممتثلا بالاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس المراد الا الاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوبا منه وليس المعتبر الا الاتيان بما هو محبوب المولى فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **قلنا** ان دلالة الامر على ما ذكرت ممنوع اذ ثبت عدم دلالته على حسنه وعدم دلالة الامر على لزوم الاتيان باكثر من مرة لا يثبت ذلك بالدليل اذ لا امر فلا صحة ولا امتثال واذا لم يكن امر كان منهيا عنه لان العبادة توقيفية فيكون الاتيان بما لم يرد من الشارع بقصد المطلوبية تشريعا محرما فيكون كالقول بالمرة بشرط لا بطريق تعدد المطلوب لكن هو يقول بدلالة اللفظ على حرمة الاتيان بالاكثر ونحن نقول بعدم جوازه من باب البدعة والدليل الخارج **وقد يظهر الثمرة** في حصول دليل اخر على جواز الزيادة فعلى ما قلنا من كون حرمة الزائد من باب البدعة لا معارض للدليل الوارد وعلى قول المرة بتعدد المطلوب يحصل التعارض بين ظاهر الامر الناهي عن الزيادة مع الدليل الوارد هذا اذا كان الاتيان بالافراد تدريجيا واما اذا كان دفعيا وكان المراد بالمرة المعنى الاخص اعني الاتيان بفرد واحد ففي مثل ما لو اعتق دفعة عبيده وقال اثم المولى بعد قوله اعتق على القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال مطلقا وان كان العتق صحيحا على كل الاحتمالات بناء على عدم دلالة النهي في المعاملة على الفساد وعلى القول بتعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لم يحصل الامتثال ايضا مطلقا وان قلنا بجوازه فان كان يتعين المامور بعينه او المندوب يتصف كونها

الظهورها العكس بل هو غاص في الزائد للبدعة لا لدلالة اللفظ المراد بالمرة الفرد الواحد فعلى المرة التقييدية لا امتثال لعدم تعدد المطلوب لو قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي
او قلنا بجوازه ولكن لم يتعين المأمور به فيما يشترط اللابشرط والمهية يكون الحال كتعدد المطلوب الا ان النهي هنا للتشريع ويظهر الفرق بين الاخيرين في النية في وجه نبيّنه
او دفعة وكان م

لدليل خارج او لاجل نذر عتق المعين ولم يعين المعتق فلا يحصل الامتثال ايضا وان لم يكن التعيين لازما لتعذر المعين ولعدم امكان التعيين مثلا
حصل الامتثال لانه اذا احتيج الى تعيين المامور به او المنذور من بين الافراد المتحدة بعد ذلك في الصورة الاخيرة التي حصل بها الامتثال استخرج بالقرعة
فالمخرج معتق سابقا والبواقي تبرعا او قطع النظر عن الفائدة في مقام الارث فلو كان المعتق سابقا لم يرثه مولاه المعتق لو اتفق الا ان يتبرع المعتق وان كان
العتق تبرعا ورثه مولاه في الحالة المذكورة وعلى القول بالمرة اللابشرط والطبيعة يبنى الامر على جواز اجتماع الامر والنهي ايضا بالتفصيل المذكور
في صورة تعدد المطلوب الا ان النهي في صورة تعدد المطلوب قد استفيد من اللفظ دونهما فان النهي فيهما انما هو للبدعة عند الاتيان بالزائد لعدم الدليل على
لزومه وجوازه والامتثال فيهما انما يمكن بالامتثال في ضمن فرد وتحققه حاصل في غير ضمن الجميع بان ياتي بفرد واحد منفردا فلو اتى بفرد زائد على
الواحد دفعة لكان اتيانا بالاكثر بقصد الامتثال وقد ظهر انه تشريع ومحرم واما الفرق بين اللابشرط والطبيعة فغير متصور من تلك الحيثية الا
ان يفرق بين اللابشرط والطبيعة فغير متصور من تلك الحيثية الا ان يفرق بينهما بانه يحصل الامتثال في الافراد الزائدة على الواحد على القول بالطبيعة
على الوجه الذي مر من ان اللفظ يدل على شيئين لزوم الاتيان بالمهية في الجملة وحسنها فيحصل الامتثال والتخيير في الزائد ايضا على القول بالمهية دون
القول بالمرة اللابشرط وان كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق بينهما في النية فان القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال
كان ذلك بعيدا ايضا على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق بينهما في النية فان القائل بالمرة اللابشرط عند الامتثال ينوي الاتيان بالمامور به المتصف
بالمرة فينوي حال الاتيان بالصلاة مرة اذ المامور به عنده هو الصلاة مرة واما القائل بالمهية فينوي الاتيان بالمامور به من دون تقييد بالمرة هذا
كله اذا قلنا بان المراد من المرة هو الفرد الواحد واما اذا كان المراد منها الدفعة بالمعنى الاعم الشامل للمرة بقسميها فنقول اذا كان المراد من المرة معناها
الاعم اي الدفعة فعلى القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال ايضا ولو اتى بالجميع دفعة واحدة كما مثلنا وذلك لان القائل بالمرة التقييدية يقول ان
اللفظ دل على اتيان المهية دفعة واحدة والدفعة الواحدة وان كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد لانه يصدق عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة
ولكن القدر المتيقن من حصول الامتثال انما هو القسم الاول من الدفعة واما الثاني فلما لم يكن دليل على جواز الاتيان باكثر من واحد وحصول الامتثال
عند الاتيان بالاكثر كان الاتيان بالاكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد محرما للبدعة للاصل فان كل ما لم يصل جوازه
شرعا حرم فعله بقصد انه من الشارع فقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الافراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام فالقدر المتيقن من حصول
الامتثال والوصول من الشارع هو الصورة الاولى لا الاخيرة فاذا لم يدل الدليل على جوازها كان الاتيان بالاكثر فيها حراما واذا كان حراما كان الامتثال
بالمرة التقييدية غير حاصل لانه كان منهيا عن الاتيان بالزائد على الواحد ولو في دفعة واحدة لما مر من عدم الدليل واذا كان الاتيان بالزائد حراما
كان مخالفا للامتثال اذ الامتثال على هذا القول انما يحصل عند ترك الزائد ولم يترك والحاصل انه لا فرق في عدم حصول الامتثال عند الاتيان
بالجميع دفعة واحدة بين القول بان المراد من المرة المعنى الاخص والاعم اذ المكلف على ذلك القول كان منهيا عن الاتيان بالزائد واما على القول بان المراد من
المرة معناها الاخص فلاجل دلالة اللفظ على عدم الاتيان باكثر من فرد واما على القول بان المراد من المرة معناها الاعم فكذلك لا يحصل الامتثال ايضا لاجل
دلالة الاصل عليه لعدم الاتيان باكثر من فرد ولا فرق بين دلالة اللفظ على حرمة الزائد وبين دلالة الاصل على حرمة البدعة على حصول الحرمة في
الصورتين فالامتثال لا يحصل بالنسبة الى المعنيين من المرة على القول بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة واما اذا كان المراد من المرة
التعدد المطلوبي فالامر مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم فيما كان المراد من المرة ايجاد الفرد الواحد واما اثبات كون الزائد
على الواحد منهيا عنه وان كان المراد من المرة الدفعة فانما هو بما ذكرنا من عدم الدليل على جواز الاتيان بالزائد على الفرد الواحد على جواز الاتيان
الدفعي في ضمن الجميع بعد امكان الاتيان بالدفعي في ضمن الجميع بعد امكان الاتيان بالدفعي في ضمن الفرد الواحد فالزائد على الواحد بدعة ومحرم فلا
يحصل الامتثال به ولو اتى في ضمن الجميع دفعة واحدة واذا صار حراما كان حكم المسئلة متفرعا على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل سابقا
وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة كليهما والفرق بين التعدد المطلوبي في الصورتين مع انه في كليهما مبني على جواز الاجتماع الامر والنهي
بالتفصيل المذكور هو ان حرمة الزائد في صورة كون المراد من المرة الفرد الواحد انما كان من الدليل اللفظي اي من دلالة اللفظ بخلاف ما اذا كان المراد
منها الدفعة فان الحرمة حصلت من دليل خارج هو البدعة واما المرة اللابشرط والطبيعة فالامر فيهما ايضا مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وكان
الحرمة في الصورتين اعني كون المراد من المرة اما من المعنيين انما ثبت من دليل خارج لا من اللفظ فلا فرق من تلك الحيثية واما التكرار فيحصل الامتثال
فيه بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة سواء اتى بها دفعة ام تدريجا ثم انه لا بد من تاسيس الاصل من حيث العمل ومن حيث الاصل اللفظي لفقاهته وحيث
الاصل اللفظي الاجتهادي وفي الاخيرين يجري الاصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه اما الاصل العملي فنقول فيه ان الاصل في التكرار اذا كان الشك في
ان التكرار بعد ثبوته هل هو تقييدي او تعددي مطلوبي هو الاول لرجوع الشك الى الشك في جزئية الافراد للمامور به وعدمها فالشك في ان كل فرد فرد واجب
مستقل ام جزء للواجب الذي هو المجموع المركب من الافراد من حيث المجموع ويكون وجوب كل فرد تبعا لا اصلا بحيث لا يحصل الامتثال اصلا الا بعد
الاتيان بكل الافراد فنقول انه لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشك الا بعد الاتيان بالكل فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال ان لا يحكم
بالامتثال وسقوط الامر الا بعد الاتيان بالكل وهذا على التكرار التقييدي مضافا الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف اللازم على فرض كونه تعددا
مطلوبيا اذ ح يكون كل فرد واجبا مستقلا ويكون التكليف متعددا والاصل البراءة عنه ونظهر الفائدة في تعدد العقاب ووحدته فبضم اصالة الاشتغال
واصالة البراءة نحكم باتحاد التكليف وبعد حصول الامتثال الا بعد الاتيان بالكل واذا دار الامر بين المرة اللابشرط والمهية اللابشرط

وبين المرة

او كان المراد بالمرة هو الدفعة فعلى المرة التقييدية لا امتثال لكن الاصل وقاعدة التشريع الحرمة للفرد الزائد وعلى تعدد المطلوب يبتني الامر على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم انفا وكذا على المرة اللابشرط والماهية يبتني الامر على جواز الاجتماع وعدمه ثم مقتضى الاصل العملي متى دار الامر بين التكرار بين هو التقييدي للاشتغال والبرائة او بين المرة اللابشرط او الماهية وبين المرة التقييدية هو المرة اللابشرط لاصل البرائة

وبين المرة والتعدد المطلوبي فالاصل العملي كون الامر للمرة اللابشرط للاصالة البرائة عن تعدد التكليف الحاصل في تعدد المطلوب اذ عليه يجب الفرد الواحد وفي الزائد والاول مقطوع على التقديرين والثاني منفي بالاصل **فان قلت** حرمة الزائد على المرة مقطوع بها على التقادير اما على تعدد المطلوب فلانه لفظا واما على الاخيرين فلما مر من حرمة التشريع فلا اصل في البين **قلنا** انه على الاخيرين يحرم الزائد اذا اتي به بقصد المشروعية لا مطلقا اذ لو لم يقصد المشروعية بالزائد لو فرضنا كان الاتيان به مباحا بخلاف تعدد المطلوب فان الاتيان بالزائد حرام مطلقا لتعلق النهي اللفظي به كما انه لو نهى الشارع عن صلوة خمس ركعات لم يجز الا تيان بها **واذا دار الامر** بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين الماهية اللابشرط فالاصل المرة التقييدية لاصالة الاشتغال اذ على الاخيرين لو اتى بالزائد لم يكن منافيا للامتثال بالفرد الاول وان قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الاول اي المرة التقييدية فان المامور به مركب من الاتيان بالفرد الاول وترك الزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا اصلا ومقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال هو ان لا يكون ممتثلا اصلا اذا اتى بالزائد هذا على المرة التقييدية **فان قلت** هذا يتم اذا اتى المكلف بالافراد تدريجا واما لو اتى بها دفعة لا يتم اذ قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فان الامتثال حينئذ حاصل حتى على الاخيرين فلا فرق بين الاقوال **قلنا** في ذلك المقام ايضا نحكم بالمرة التقييدية لاصالة البرائة عن تعدد التكليف الحاصل في المرة اللابشرط والماهية اللابشرط الموجب لتعدد العقاب في المدلك يختلف بالنسبة الى التدريجي والدفعي فان قلت يتعدد التكليف والعقاب في الدفعي لانه على التقادير اما على الاخيرين فواضح واما على الاول فلان المامور به انما هو شيء محرم لاجل البدعة وهو ما زاد على الفرد الواحد **قلنا** فرق بين المقامين اذ على الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم ايضا ان اتى بالزائد لا بقصد الشرعية بخلاف التقييدية فان الامتثال معه لا يحصل اذا اتى بالزائد قصد به الشرعية المطلوبية ام لا فيه تكليف زائد فاذا اتى بالافراد دفعة لا بقصد المشروعية والمطلوبية في الزائد على الواحد كان ممتثلا على الاخيرين ولا اثم عليه دون الاول فعند الشك مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال ان يحكم بالاول **فان قلت** لو اتى بافراد دفعة ولم يقصد الشرعية والامتثال الا بواحد منها فعلى الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم وعلى الاول لا يحصل الامتثال للاتيان بالزائد ويحصل الاثم سواء اثم بترك الامتثال بالمامور به لان هذا المكلف مع انه قصد ترك الامتثال الا بشيء لم يؤمر به وهو الفرد الواحد المنضم الى فرد اخر بقصد الامتثال بالفرد الواحد المنضم وهو بدعة وحرام لان المامور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالاخر لا المنضم الى الاخر فالاحتياط حينئذ ايضا الاتيان بالاول لا ان اصالة البرائة عن تعدد التكليف عن حصول الاثم يؤيد الاخيرين واصالة عدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال يؤيد الاول **قلنا** ان اصل الاشتغال مقدم على اصل البرائة عند التعارض **واذا دار** الامر بين المرة التقييدية والتعدد المطلوبي قدم الاول لما مر واذا دار الامر بين المرة اللابشرط او بين الماهية اللابشرط وبين التكرار التعدد المطلوبي فالظاهر تقديم الاولين لاصل البرائة عن تعدد التكليف ان كان تدريجا او دفعة وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اذ اتى بالزائد بقصد الامتثال والا فلا نهي ايضا ويحصل الامتثال والا فلا نهي ايضا ويحصل الامتثال في الجملة على اي حال بالنسبة الى احد الافراد وتوهم تعدد التكليف في الاولين ايضا لحرمة الزائد بالاصل مدفوع بما مر من جواز اتيان الزائد لا بقصد الامتثال على الاولين ولما على التكرار فلا بد من الاتيان بالزائد مطلقا ففيه زيادة تكليف اذ يمكن دفع حرمة الزائد دون وجوبه واما اذا اتى بافراد دفعة بقصد الامتثال بالجميع ولم نجوز اجتماع الامر والنهي فالاصل ايضا المرة او الماهية لاصالة عدم حصول الامتثال الذي هو عين التقابل بالتكرار فالمرة او الماهية مقدمة على كل حال **واذا دار** الامر بين المرة التعدد المطلوبي فالاصل ينفي اذا كان الاتيان تدريجا ان تعدد التكليف ثابت في الامر وكذا حصول الامتثال في الجملة على القولين ولما ان اتى بافراد دفعة وجوزنا اجتماع الامر والنهي فكذلك ايضا وان لم نجوزه فالاصل المرة لقاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال كما هو عين التقابل بالتكرار **واذا دار** الامر بين التقييديين فلا اصل في البين الا ان يقال انه لو اتى بافراد دفعة فالامتثال حاصل على التكرار التقييدي دون المرة التقييدية والاصل عدم حصول الامتثال نعم يتم ذلك في التدريجي بل يمكن ترجيح التكرار لانه لو اتى بفرد واحد او لا اثم باخر فعلى المرة التقييدية انتفى التكليف والامر السابق لذهاب محله وعدم امكانه بعد ذلك واما على التكرار التقييدي فالتكليف والامر السابق باق والاصل بقاؤه فيكون الحق التكرار ويمكن دفع هذا بالنقض لانه لو اتى المكلف بفرد ثم لم يات بعضا من الافراد الاخر في زمن امكانه وفي قدر على الافراد الممكنة بعد ذلك فهو على التكرار التقييدي لا يمكنه الامتثال بالامر بعد ذلك لذهاب وقته فيكون الامر مرتفعا اذ على ذلك لا بد من الاتيان بكل الافراد الممكنة حتى يحصل الامتثال وقد فات زمانا بعض الافراد الممكنة فلا يمكنه الامتثال اصلا فلا يكون الامر باقيا وعلى المرة التقييدية الامر باق لامكان عدم اتيانه بالافراد اللاحقة فيحصل الامتثال واذا شك في بقاء الامر وارتفاعه فالاصل مع البقاء فيكون الامر له كما عرفت خير الحياة فيكون الامر مرة تقييدية **اذا عرفت** ذلك فعليك باستخراج احكام سائر صور التعدد فيما كذا دار الامر بين المرة او الماهية اللابشرطين وبين التكرار التقييدي او بين المرة التعدد المطلوبي والتكرار التقييدي او بين المرة التقييدية والتكرار التعددي **واما الاصل اللفظي** الفقاهي فهو الوقف لتوقيفية الالفاظ فاذا لم يدل دليل على الوضع لاحد الامور المذكورة فلا بد من الوقف من حيث اللفظ واما الاصل اللفظي الاجتهادي بالنسبة الى هذا الاصل الفقاهي وان كان هو ايضا فقاهيا بالنسبة الى سائر الادلة من الاستقراء والتبادر ونحوهما فهو اصالة عدم الوضع للمرة او التكرار لان الوضع للماهية متيقن بل يقول النافي ان الواضع حال الوضع الى الماهية قطعي والاصل عدم التفاته الى القيد الزائد الا ان يقال ان الموضوع له اذا كان مركبا اعتباريا او كان في الخارج شيئا واحدا وفي التحليل العقلي مركبا كالانسان ونحوه يكفي الالتفات الاجمالي بالنسبة الى الاجزاء فيه عند الوضع كافيا ولا يشترط ملاحظة التركيب تفصيلا ولا تعدد الالتفات وكذا تكفي الالتفات الواحد الاجمالي قلنا ان الالتفات الواحد الى الموضع قطعي الحدوث ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فعند ذلك يكون الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب اي استصحاب عدم الالتفات الواضع الى المرة او التكرار الزائدة

او بين المرة التقييدية والاابشرط او بينهما وبين الماهية اللابشرط هو المرة التقييدية لاصل الشغل وهكذا فقس سائر صور الدوران او استخرج ولا اصل اللفظي اتفاقا هنا فهو التوقف والاجتهادي هو الوضع للماهية لاصالة عدم الوضع لغيرها الا ان يمنع حجية هذا الاصل واعتباره ثم الاظهر كون الماهية للتبادر وطريقة العرف ولو تمسك القائل بالاشتراك بان حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك لدفعناه بمنع المقدمة الاولى ان اراد الاحتمال المساوي في منع الثانية ان اراد مطلق الاحتمال مع منع الثالثة مطلقا لسائر الاقوال بما يعتمد عليه **اصل في الفور والتراخي** هل الامر المجرد للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي

على الماهية فهذا الاصل لا يجري في المقام لان كون الموضوع لطلب الماهية متيقن او مكروا شيء واحد خارجا مركب عقلا فلا يجري فيه الاصل فتم سلمنا جريانه لكنه ليس بمعتبر لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب لا من السنة لعدم انصرافهما الى مثل ذلك لا الاستصحاب ولا من الاجماع لان الاجماع الواقع على اعتبار الاصول العدمية لا يعم شموله لاثبات ماهيات الالفاظ ولا من العقل ولا من بناء العرف اذ لعل بناءهم على التوقف **ان الظاهر من ذلك فاعلم** ان الحق من بين الاقوال هو الماهية لا بشرط وان المرة والتكرار قيدان خارجان عن مدلول اللفظ فانه لو كان الامر للتكرار التقييدي لم يحصل الامتثال اصلا اذ الحمل بعدم من الاتيان بالممكن والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلحكم العرف بحصول الامتثال عند الاتيان بما من الماهية وتقبيح اهل العرف المولى المعاقب للعبد معللا بعدم الامتثال ولو كان الامر للتكرار التعلقي لحصل الاثم اذا لم يعزم لا يعزم والعرف حاكم بانه ليس باثم ولو كان للمرة التقييدية لكان عند الاتيان بالفرد الثاني غير ممتثل اصلا وكان اثما والعرف حاكم بالامتثال ويذمون المولى اذا عاقبه معللا بانه لم يمتثل بالامر ولو كان للمرة التعلقية لزم ان المكلف لو اتى بالفرد الثاني كان اثما وقد حكم العرف بعدم حصول الاثم الناشي عن الخطاب اللفظي ولو كان للمرة اللابشرط او غيرها مما تقدم لما تبادر الماهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة فهو علامة الحقيقة في الماهية وعدم التبادر في غيرها علامة المجاز مع انه لو صرح الامر وقال افعل مرة لم يكن هذا تاكيدا ولا نقضا فلا يكون الامر للمرة ولا للتكرار وكذا اذا صرح بالتكرار **فان قلت** الدليل الاخير ينفي الاشتراك اللفظي بخلاف التبادر **قلنا** الاشتراك مدفوع منفي بالاصل **واستدل** القائلون بالتكرار بوجوه منها انه لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة **وفيه اولا** النقض بالحج وثانيا انه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة ومنها ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر لجامع الطلب **وفيه اولا** انه قياس لا عمل عليه سيما في اللغات وثانيا بانه مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجادها ولان التروك يجتمع ويجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به ومنها ان الامر يقتضي النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ودوام الترك يلزم دوام الفعل **وفيه** انه ان اريد من الضد الضد الخاص **ففيه اولا** منع استلزام الامر لذلك **وثانيا** منع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضد لا ثالث لهما كالحركة والسكون لصدق ارتفاع الضدين مطلقا لو تم الاطلاق **وثالثا** منع دلالة النهي على التكرار **ورابعا** منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت **والحاصل** ان هذا الاستدلال دوري لان دلالة الامر على الدوام موقوف على ما ذكر من دلالة النهي الذي في ضمنه عليه ودلالة النهي الذي في ضمنه على الدوام موقوفة على كون الامر للدوام وان اريد من الضد الضد العام سقط الثاني والاول عليه ويجي الباقي ومنها الاستقراء لان اكثر الاوامر للتكرار فيلحق المشكوك بالغالب **وفيه اولا** ان ذلك لعله انما هو في الشرع لا اللغة والكلام في الحقيقة اللغوية فلا يدل على الوضع اللغوي ولا المراد **وثانيا** ان الاستقراء حصل لا في الدوام اللفظي المستلزم للاتيان بقدر الامكان بل الدوام الشرعي المقرر في الاوقات الخاصة وذلك لا يتم مطلقا **وثالثا** منعا غاية الدلالة على المراد بعد التسليم واما على الوضع **فلا واستدل** القائل بالمرة بانه لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا **وفيه** ان حصول الامتثال لعله لايجاد الماهية وهذا لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمرة ثم هذا يتم في رد القائل بالتكرار بمعنى ان اريد حصول الامتثال مطلقا وفي رد القائل بالتكرار التقييدي ان اريد حصول الامتثال في الجملة ومما ذكر **ظهر** دليل التوقف والاشتراك وجوابهما ولو تمسك القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم انه اراد المرة ام التكرار فنقول لحسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك فالاستفهام دليل الاشتراك لاجبنا عنه بانه ان اراد من قوله ان حسن الاستفهام دليل الاحتمال المساوي فالمقدمة الاولى ممنوعة لصحة الاستفهام في الاحتمال الغير المساوي لدفع الاحتمال التجوز والافراد المشكوكة احتياطا وان اراد مطلق الاحتمال مسلما سلمنا المقدمة الاولى ومنعنا المقدمة الثانية اذ كون مطلق الاحتمال حتى المرجوح دليل الاجمال اول الدعوى وسلمنا ولكن كون الاجمال دليلا على الاشتراك ممنوع اذ هو يتجه على مذهب المتوقف ولا يختص بالاشتراك **والحاصل** ان الاستفهام يجتمع على قول المرة والتكرار والماهية والاشتراك بين الاولين والوقف والعام لا يدل على الخاص **تذنيب** هل الامر المعلق على الشرط او الصفة يتكرر بتكررهما ام لا اقوال **ثالثها** التكرار لما استفيد علية الشرط والصفة للامر والا فلا وهو الحق ثم الظاهر انه لا خلاف في افادة بعض ادوات الشرط التكرار مثل كلما جاءك زيد فاكرمه وانما الخلاف ومتى جاء عرفا فهنا محل الكلام في الادوات المهملة كان جاءك زيد فاكرمه واكرم الجالس في المسجد لنا على افادة التكرار عند استفادة العلية فهم العرف وبناؤهم كما في اية السرقة والزنا وقوله اذا امركم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا شبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الى غير ذلك من الموارد ولنا على عدم افادة التكرار في الادوات المهملة عند عدم استفادة العلية كان جاءك زيد فاكرمه عدم تبادر التكرار فانه لا يتبادر منه الا طلب الماهية وللمرتضى قال بعدم افادة التكرار مطلقا لان مذهبه عدم حجية منصوص العلة وعدم التعدي عن مورد النص فهذا اصل لافادة العلية بغير التنصيص التصريح كما في نحن فيه وذلك لما توهم من ان العلل الشرعية معرفات لا علل حقيقية ونحن نقول بحجية منصوص العلة لما طرحنا قول السيد والقائل بافادة التكرار تمسك بالاستقراء فان لنا لتتبع المعلق على الشرط والصفة التكرار واستنتجها بما مر من الامثلة والظن يلحق المشكوك بالاغلب **وفيه اولا** منع الاستقراء لانه انما يثبت فيما كان الشرط او الصفة علة لا مطلقا **وثانيا** ان الاستقراء دليل شرعي والكلام في وضع اللغة ولا يثبت بذلك الا مراد الشارع لا الوضع اللغوي **وثالثا** ان الاستقراء لو سلم مطلقا فهو معارض بما مر من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادر الماهية لا غير في غير ما استفيد منه العلية والاستقراء لا يعارض هذا الدليل **ضابطة** هل الامر المجرد عن القرينة للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او لطلب الماهية لا بد من التوقف اقوال واما القول بتعيين التراخي فلم نجد مصرحا به ولا بد

في الحق في المسألة

في الرد على القائلين بالتكرار

في الامر المعلق على الشرط

في الفور والتراخي

قال في

او المهية ام لا بد من الوقف اقوال اعلم ان المضيق بالمعنى الاخص ما كان الواجب فيه مضيقا من جهة الرخصة والاجزاء و محدودا بوقت معين و بالمعنى الاعم ما ضاق من جهة الرخصة والموسع بالمعنى الاخص ما وسع من الجهتين المذكورتين وبالمعنى الاعم ما وسع من جهة الاجزاء والفور بالمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل وغير محدود بوقت وبالمعنى الاعم ان يكون الشيء لازم التعجيل وان كان محدودا و ثم الفور بقسميه اما تقييدي او تعددي وعلى التقادير اما حقيقي او عرفي والعرفي يختلف بحسب المقامات والنسبة بين المذكورات واضحة بعد التامل الصادق وكذا الاصل في مسائل الدوران ثم ثمرة القول بالمهية جواز التاخير بلا اثم اللفظ و ثمرة الاشتراك بين الفور التقييدي

قبل الخوض في المسئلة من بيان اقسام الفور واحتمالاته وذكر النسبة بينها وذكر الثمرة بين الاحتمالات والاقوال وتاسيس الاصل فيها فهاهنا مقامات

المقام الاول فاعلم ان لكل من الفور والموسع والمضيق معنيين احدهما عام والاخر خاص اما المضيق بالمعنى الاخص فهو ما كان الواجب فيه مضيقا من جهتين جهة الرخصة وجهة الاجزاء ويكون مع ذلك محدودا بوقت معين مثل صيام شهر رمضان فانه مضيق رخصته فلا رخصة في التاخير بلا عذر ولا في التقديم واجزاء فلو اخر عن اول الوقت بقليل او قدم الافطار على اخر الوقت بقليل لم يجزه ولم يكن ممتثلا واما المضيق بالمعنى الاعم فهو ما كان مضيقا من جهة الرخصة وان كان موسعا من جهة الاجزاء كالحج فانه ليس مرخصا في التاخير عن عام الاستطاعة فيكون بالتاخير اثما ولو اخر عصيانا واتى به بعد ابخره عن الحج الواجب من غير ان يصير قضاء فهو موسع اجزاء او مضيق رخصة واما الموسع فمعناه الاخص ان يكون الشيء موسعا من الجهتين المذكورتين كالصلوات اليومية على المشهور ومعنى الاعم هو ان يكون موسعا من جهة الاجزاء وان كان مضيقا من جهة الرخصة كالحج واما الفور فمعنى الاخص له يكون الشيء لازم التعجيل ولم يكن محدودا بوقت كالامر بعبد بسقية معجلا فعليه اتيانه في الان اول زمان الامكان ومعنى الاعم ان يكون الواجب لازم التعجيل سواء كان محدودا بوقت ام لا فيشمل المضيق كصيام رمضان ثم الفور بقسميه اما تقييدي هو ان يكون الوقت الاول من ازمنة الامكان جزءا من المطلوب بحيث لو اخل باول الوقت واخره لم يكن ممتثلا اصلا واما تعددي مطلوبي بان يكون المطلوب شيئين المهية من حيث هي في اي وقت كانت والاتيان بها اول الوقت واول زمان الامكان ولو اخره لاحد المطلوبين وبقي عليه المطلوب الاخر فالمعنى ح انه يجب عليك اتيان الفعل في اول زمان امكانه فان عصيت ففي الثاني وان عصيت ففي الثالث وهكذا وعلى التقادير الاربعة اما يكون الفور حقيقيا او عرفيا ففي الاول ياثم بالتاخير العقلي وفي الاخير ياثم بالتاخير العرفي والاخير ياثم اذا صدق عرفا انه اخر الاتيان بالمط والعرف يختلف في المقامات ففي مثل السقي المامور به لو اخر انا صدق التاخير عرفا وفي مثل الامر بسفر الحج او الهند لا يصدق التاخير العرفي بتاخير يوم واسبوع ونحوها فحاصل الاقسام اثنا عشر **ثم اعلم** ان النسبة بين المعنى الثاني في كل من الموسع والمضيق والفور والمعنى الخاص منها عموم وخصوص مطلق واما بين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص فتباين كلي اذ الضيق من الجهتين معتبر في المضيق وعكسه في الموسع وبين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه فمادة الاجتماع الحج والافتراق من جانب الموسع الفرايض اليومية ومن جانب المضيق صوم رمضان وبين المضيق بالمعنى الاخص كك وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص كك اذ الاول غير محدود بوقت والاخر محدود بوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق من الاخير فان كل ما صدق عليه الفور بالمعنى الاخص كالحج صدق عليه المضيق بالمعنى الاعم بخلاف العكس لصدق المضيق بالمعنى الاعم على صوم رمضان بخلاف الفور بالمعنى الاخص اذ الماخوذ فيه عدم التحديد بالوقت وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل دون الاخير وبين الفور بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع الحج ومادة الافتراق للموسع الفرايض اليومية وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق لصدقهما على الصوم في رمضان وصدق الاول فقط على الحج وبين الفور بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاعم التساوي لشمول كل منهما كلا من المثالين وبين الفور بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل بخلاف الاخير فان الماخوذ فيه عدم التعجيل وبين الفور بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الحج وصدق الاول على صوم رمضان وصدق الثاني على الفرايض اليومية هذا هو النسبة بين الفور التعددي والمذكورات واما اذا كان المراد بالفور الفور التقييدي فالحال في النسب الثمانية بحالها وكذا الثانية منها اذ الفور التقييدي لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الاعم بل يصدق الفور التقييدي على الحج اذا قلنا بعدم حصول الامتثال بالحج عند التاخير ح يكون الضيق من جهتين ولكن ليس مقيدا بوقت معين ومحدود به فيصدق عليه المضيق بالمعنى الاعم ايضا كالفور فيكون النسبة اعم واخص مطلقا ايضا واما الثالثة منها فالظاهر انها بحالها واما الرابعة فيتبدل العموم والخصوص المطلقان فيهما بالتباين الكلي كالثالثة اذ بعد كون الفور مقيدا يكون الضيق من جهتين والموسع لا ضيق فيه ولو من جهة واما الخامسة منها فباقية بحالها اذا فرضنا ان الحج مما يذهب الامتثال فيه بذهاب وقته فيصدق الفور بالمعنى الاعم على الحج والصوم دون المضيق بالمعنى الاخص فيصدق على الاخير خاصة لعدم تحديد الاول بزمان معين واما السادسة منها فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق اذ المضيق بالمعنى الاعم يصدق على الحج اذا فرضنا كونه تقييديا او لم نفرض ويصدق على الصوم ايضا بخلاف الفور التقييدي فانه يشمل الصوم والحج التقييدي دون التعددي واما السابعة فبحالها و الثامنة فكالسابعة اي النسبة التباين لا العموم من وجه **واما المقام الثاني** فنقول اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص وبينه بالمعنى الاعم فالاصل الاول لاصالة البراءة عن تعدد التكليف وحصول الاثم واذا دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم الشامل للحج فكك المراد الدوران بين الموسع وهذا الفرد من المضيق بالمعنى الاعم لا مط لما ذكر **وان** دار بين الموسع بالمعنى الاخص فالاصل الضيق لاصل الاشتغال ويمكن ان يقال الاصل التوسع لاستصحاب بقاء الامر بعد الوقت ويمكن ان يقال بالتوسع من جهة والضيق من اخرى اذ وقت الاصل الذي يتجدد في اول الوقت يجب التعجيل لاصل الشغل السليم عن المعارض فلو اخر اثم واما بعد التاخير عن الوقت المضيق فحكم باستصحاب بقاء الامر وحصول الامتثال على فرض الاتيان ح وان اثم بالتاخير **فان قلت** الامر دائر بين الموسع من جهتين فالحكم بوجوب التعجيل ثم بعد التاخير بوجوب الاتيان وحصول الامتثال خارج عن الامرين وخرق للاجماع المركب اذ ح يصير موسعا من جهة ومضيقا من اخرى والمفروض انه في الواقع نعلم انه اما مضيق من الجهتين او موسع من الجهتين **قلنا** نمنع عدم جواز خرق الاجماع المركب مع كون ضميمة الطرفين الاصل الفقاهتي لا الدليل الاجتهادي كما في هنا وسيجيء دليله ان شاء الله ولو سلمنا عدم جواز الخرق او كون احد الطرفين مؤيدا بدليل اجتهادي كرجحان استصحاب الامر وحكمنا بالتوسع من جهتين لقوة ضميمة هذا الطرف اعني

الامر

والمضيق بالمعنى

الاخص

والمضيق من جهتين

والفرق بين القول بالفور والقول بعدم الفور واضح وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج التقييد على الاول وتعدد المطلوب على الآخر وغير نظر واضح ويمكن فرض الثمرة عند التعارض وبين الفور المستفاد من الدليل الشرعي والعقلي المستقل حصول التعارض عنده لا لدليل خارجي على التوقيت موسع على الاول لا الآخر

في تأسيس الأصل

استصحاب الامر فيها اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص وكان الاتيان بالمامور به عند وقت المضيق ممكنا واما اذا لم يمكن من الاتيان به الا بعد ذهاب وقت المضيق فالاصل هو المضيق بالمعنى الاخص لانه يستلزم انتفاء التكليف بعد ذهاب وقت المضيق وعدم تعلقه راسا لاجل وجود المانع في الوقت وما الموسع من حيث يكون التكليف باقيا اذ عدم الامكان في بعض وقت الموسع لا يستلزم سقوط الواجب الموسع راسا فحمله على الموسع يلزم تعلق التكليف بعد الامكان وعلى الضيق لا يتعلق التكليف راسا واصالة البراءة يؤيد الضيق ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لعدم القطع بتعلقه في الزمان الاول حتى يستصحب اذ القابل بالضيق في هذا الفرض يقول بعدم تعلق التكليف راسا والاصل عدمه **وان دار** الامر بين المضيق بالمعنى الاعم الذي هو الموسع بالمعنى الاعم فالاصل المضيق بالمعنى الاخص وذلك كما اذا دار الامر بين كون الواجب تعدد مطلوبا كالحج او مضيقا كالصوم

والوجه في هذا الاصل اما في صورة عدم امكان الاتيان بالفعل في وقت الضيق فقد مر انفا وفيما امكن وجهان احدهما اصالة الاشتغال والآخر اصالة البراءة اما الاول فواضح واما الثاني فلان القابل بتعدد المطلوب لا يرتعد التكليف والاصل البراءة عنه ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر اذ المستصحب ان كان هو طلب الماهية في الزمان الاول الذي هو القدر المتيقن بين الضيق بالمعنى الاخص الاعم فقد فات وقته وذهب اثره وان كان هو طلب الماهية من حيث هي كذا بدعيه القابل بتعدد المطلوب فهو مشكوك ابتداء ولم يثبت حتى يستصحب واما اجراء الاستصحاب فيما دار الامر بين الاخصين فلاجل ان التكليف فيه واحد على التقديرين ولا قدر متيقن في البين فيستصحب لنا الامر الواحد المعلوم تعلقه في الجملة ويكون لازمه التوسعة

وان دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل الاول لاصالة الاشتغال واصالة البراءة عن تعدد التكليف الذي يقتضيه التعدد المطلق وان دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي في الموسع بالمعنى الاخص فالاصل الفور التعددي لان تقدمه على الموسع بالمعنى الاخص لاصالة الاشتغال فلو اخر وعلى الفور التقييدي باستصحاب الامر فلو لم يأت في الحال الاخر وهذا معنى الفور التعددي وقد رأيت احكما بتعدد المطلوب لا لكن تركنا العمل بذلك لاجل الاجماع المركب فاما لاجماع على نفي تعدد المطلوب لدوران الامر بين الثلثة المذكورة التي منها تعدد المطلوب فيكون العمل بالاصلين لاثبات تعدد المطلوب سليما عن المعارض **والحاصل** ان الامر اذا دار بين الثلثة فالموسع بالمعنى الاخص مقدم على التقييدي لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الشغل والتعدد المطلوبي مقدم على الموسع الاخص لاصل الاشتغال المقدم على اصل البراءة ولا اجماع هنا على نفي التعدد المطلوبي فيحصل من العمل بالاصلين تعدد المطلوب **وان دار الامر** بين الفور العرفي والحقيقي فان كان الاتيان بالمامور به غير ممكن عند اول الاوقات اعني الفور الحقيقي بمعنى ان المكلف لا يمكنه الاتيان بالمامور به في وقت الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا فالاصل الحقيقي لاصالة عدم تعلق التكليف وان كان ممكنا في جميع الوقت المستغرق للحقيقي والعرفي فالاصل العرفي لاستصحاب الامر لكن اصل الشغل يقتضي الحقيقي فالحق الحكم بتعدد المطلوب ولزوم المبادرة الى الحقيقي فان عصى يحصل الامتثال في زمان العرفي لاستصحاب الامر الا ان يكون في البين اجماع مركب فيقدم استصحاب الامر لسلامته عن التعارض هذا اذا كان الفور العرفي والفور الحقيقي المتعارضين تقييديين واما اذا دار الامر بين الفورين التعدديين فالاصل هو العرفي على كل حال اذ القابل بالفور الحقيقي التعددي يدعي امرا زائدا على ما يدعيه القابل بالفور العرفي التعددي اذ فيما كان فيه الفور الحقيقي يجب العامل بالفور العرفي بكونه الناخر عن زمان الفور الحقيقي الذي هو ثاني زمان الامر غالبا الى زمان الفور العرفي محرما على الاول دون الاخر فالاصل البراءة مع الاخر نعم اذا اخر بحيث انقضى الفور العرفي ايضا كان اثما على التقديرين وهو قدر متيقن بين الاحتمالين فما اخذ به ونطرح الزائد باصل البراءة **وان دار الامر** بين الفور التقييدي العرفي والتعدد المطلوبي الحقيقي فالاصل هو التقييدي لاصل الاشتغال واصل البراءة بيانه ان القابل بالفور التعددي الحقيقي يدعي امرين **احدهما** حصول الامتثال بعد انقضاء الفور العرفي وينكر ذلك القابل بالتقييدي العرفي **وثانيهما** وجود تكليف اخر بل تكاليف عديدة بعد انقضاء الفور العرفي وينكره القابل بالتقييدي العرفي ولا ريب ان مقتضى اصل الشغل عدم جواز تأخير الفعل عن الفور العرفي والحكم بعدم حصول الامتثال بعده ومقتضى اصل البراءة عدم وجود تكليف بعد انقضاء الفور العرفي فتعين الفور العرفي التقييدي **فان قلت** استصحاب بقاء الامر يؤيد الحقيقي التعددي ولا يعارضه لاشتغال ولا البراءة **قلنا** ان اردت استصحاب الامر المتعلق بنفس الماهية كما يدعيه التعددي فمشكوك راسا فلا يمكن استصحابه وان اردت استصحاب الامر المتعلق باتيان الماهية في زمان الفور التقييدي العرفي الذي هو المسلم على القولين وقدر متيقن في البين لان القابل بالحقيقي ايضا لا يجوز التأخير عن الفور العرفي كما لا يجوز التأخير عن الحقيقي فالاستصحاب لا يجري لذهاب زمان هذا الامر وفوات متعلقه بفوات وقته فكيف يستصحب الا ان يقال ان القابل بالفور التقييدي العرفي يجوز التأخير الى زمان الفور العرفي ولا ريب بجواز التأخير الى قبل زمان ضيق الامتثال على الفور عرفا فلا بد الا القول بان الماهية قبل ذلك الزمان الى زمان ضيق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي في بادى النظر واذا كان كذلك فالقابل بالفور التقييدي العرفي يسلم تعلق الامر بالماهية اللابشرط في الجملة وان كان قبل ضيق زمان الامتثال بالفور العرفي واذا ثبت تعلق الامر بالماهية كذلك نقول الاصل يقتضي بقاء الامر الذي انقضى فيه الفور العرفي فلا يمكن ان يقال بعدم جريان الاستصحاب **وان دار الامر** بين الفور التقييدي الحقيقي والتعددي العرفي فالحق هو التعدد الحقيقي ان لم يكن اجماع في البين والا فالاصل التعدد المطلوبي العرفي واما الاول فلانه مقتضى العمل بالاصلين بيانه ان القابل بالفور التقييدي الحقيقي يدعي تكليفا واحدا لا غير وهو لزوم الاتيان بالمامور به في اول زمان الامكان بحيث لو اخر جزء من الوقت اثم ولم يحصل الامتثال بعده اصلا لذهاب الوقت الذي هو جزء من المطلوب والاخر يدعي ايضا ان اتيان المامور به معجلا لازم لكن بالتعجيل العرفي لا الحقيقي ومع ذلك يدعي تكليفا اخر هو طلب الماهية من حيث هي حتى انه يحصل الامتثال وان عصى بالتاخير عن الفور العرفي فكل منهما يدعي تكليفا واحدا قطعيا ولكن الاخر يدعي تكليفا اخر ايضا وهذا التكليف الواحد الذي يدعيه كل منهما قدر مشترك بينهما اعني لزوم الاتيان بالمامور به معجلا لكن يختلف بالتفسير

وبين العقلي المستقل والتبعي حصول الاثم بنفس التأخير وعدمه ثم الاصل في المسئلة حيث لا دليل لفظا وفقاهتيا او اجتهاديا يظهر بما اشرنا في بحث المرة فلا حاجة الى التكرار ثم الحق ان الامر المجرد موضوع للماهية المحضة المنبئ لعدم الدرف
التاسيس في قوله اصل فورا تاكيد

الى القولين فالاول يقول انه فوري حقيقي تقييدي والاخر يقول ان هذا التكليف لا يلزم الاتيان به فورا حقيقيا بل المكلف في سعة من اتيانه في جزء
واجزائه الى زمان انقضاء الفور الحقيقي ووسعة زمان الفور العرفي فكلام الاول بالنسبة الى ذلك التكليف موسع رخصة اجزائه الى زمان انقضاء
الفور الحقيقي فالاول يقول ان التكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي مضيق بالمعنى الاخص والاخر يقول انه موسع بالمعنى الاخص
فكم بمقتضى استصحاب بقاء الامر الى النوسعة بالنسبة الى ذلك التكليف لو لا التسليم للطرفين وحكم بان المكلف مخير في التاخير الى زمان الفور العرفي
من عزائم فثبت من الاستصحاب انه لو اتى بالفعل بعد ذهاب الفور الحقيقي وقبل ذهاب الفور العرفي كان ممتثلا ودعزائم ولكن لما كان اصل الاشتغال يحكم
بلزوم التعجيل في اول زمان الامكان فلا جرم حكمنا بلزوم التعجيل عملا بمقتضاه فلو اخر اثم وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذهاب اول زمان الامكان ايضا
عملا بالاستصحاب لعدم المنافاة بين الاصلين ولا اجماع مركب في البين بالفرض فلابد من العمل بها لاختلاف الموضوعين واذا اثبتنا حصول الامتثال في
زمان بقاء الفور العرفي وان كان اثما بالتاخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور التعدد المطلوبي بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد المسلم من الطرفين اثبتنا
الفور التعددي المطلوبي وحكمنا بحصول الامتثال وان انقضى الفور العرفي ايضا لاستصحاب بقاء الامر فان قلت ان اردت الامر التقييدي المسلم من الطرفين فقد زهب
وان اردت طلب الماهية فهو من اول الامر كان مشكوكا قلنا نعني اثبتنا التعدد المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي بالاستصحاب والاشتغال واذا اثبتنا التعدد
المطلوبي قبل انقضاء الفور العرفي ثبت بعده ايضا بالاستصحاب **واما الثاني** اعني ما اذا كان اجماع في البين فان كان اجماع مركب من الطرفين فالاصل
هو التعدد المطلوبي العرفي لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال هذا اذا لم يكن الاتيان بالمأمور به في اول الوقت غير ممكن والا فالاصل هو الفور
التقييدي الحقيقي لاصل البراءة وانت لو لاحظت جزئيا ما ذكرت لقدرت على استخراج ما لم نذكره من الموارد كاجراء الاصل **واما المقام الثالث**
فاعلم ان بعضا من الثمرات يذكر فيما بعد فلنذكر هنا بعضا منها فمن ثمرة القول بالماهية جواز تاخير الفعل وعدم وجوب المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي
التي هو دلالة اللفظ وثمرة الاشتراك بين الفور وجواز التراخي انه لا يريد من الفور الذي هو معنى اللفظ الفور التقييدي فالثمرة فيه اما اجتهادا
اي من جهة دلالة اللفظ اذا لم يكن هناك قرينة على تعيين احدهما الوقف واما فقاهة فان قلنا بوجود الاجماع في البين على نفي الثالث فيلزم العمل على
جواز التراخي وكون الواجب موسعا من الجهتين لدوران الامر بين الاخصين وكان الاجماع في البين فاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال
يعين الموسع من الجهتين وهو معنى جواز التراخي وان لم يكن اجماع في البين حكمنا بالتعدد المطلوبي عملا بالاصلين هذا اذا كان الاتيان بالفور في وقت
الفور ممكنا والا كان التقييدي متعينا وان اريد بالفور التعدد المطلوبي حكمنا عند العمل بالموسع من الجهتين الذي هو معنى جواز التراخي ايضا وثمرة
القول بالوقف هي بعينها ثمرة الاشتراك اللفظي من حيث لزوم الوقف من حيث دلالة اللفظ عند فقد القرينة ومن حيث التفصيل في المراد من الفور واما
ثمرة القول بالفور فيحتاج الى التفصيل **فاعلم** ان الفور اما مستفاد من الصيغة او من الخارج والمستفاد من الخارج اما ان يكون الدليل الخارجي
فيه شرعيا او عقليا وعلى الاخير اما ان يكون الدليل العقلي دالا على مطلوبية الفور بالاستقلال بمعنى ان الفور مقصود بالذات واما ان يكون
دالا على الفور التبعي بمعنى ان الاتيان فورا ليس مقصودا وانما المقصود الحقيقي هو الماهية متى حصلت ولكن يلزم التعجيل مقدمة لاحل الخوف من
ترك الواجب بالتاخير بطرو ان فقد التمكن عليه بعد ذلك فظهر اقسام اربعة الفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج الشرعي ومن الخارج العقلي المستقل
ومن الخارج العقلي التبعي **اما القسم الاول** فمفقود عندنا لانا لا نقول بالصيغة لا تدل الا على الماهية **والثاني** كدلالة آية المسارعة **و**
الثالث كدلالة الدليل العقلي الذي ياتي من انه لو جاز التاخير لجاز الى اخر زمنه الامكان كما سيجيء **والرابع** ان اللفظ لا يدل الا على الماهية
ولكن يلزم التعجيل خوفا من عدم التمكن بعد ذلك ولكن لو لم يعجل وانجر الى ترك المأمور به لاستحق العقوبة على ترك المأمور به لا على ترك المبادرة
اذا عرفت ذلك فاعلم ان ثمرة القول بالفور واضح وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة والفور المستفاد من الخارج اي قسم منه كان هي انا
ان قلنا باستفادة الفور من الصيغة لكان تقييديا بحيث لو اخر عن اول زمان الامكان لم يحصل الامتثال اصلا وكان اثما وان قلنا باستفادته من الخارج
كان تعددا مطلوبيا كما مر **وثمرة** الاستفادة من الصيغة كما يمكن ان يكون تقييديا كذا تعدديا وكذا المستفاد من الخارج قابل للامرين فلا وجه
تخصيص كل قسم بقسم فان كان الوجه انه لو استفيد من الصيغة كان الامر متحدا فيكون المأمور به ايضا متحدا ولو استفيد من الخارج يكون الامر متعددا
كما في صل الصلوة وسارعوا الى المغفرة فيكون المأمور به ايضا كذلك **وفيه** ان النسبة بين اتحاد الامر والمأمور به عموم من وجه فان اكرم العلماء امر واحد
والمأمور به متعدد ولو امر عبده بسقية في الساعة الفلانية بحيث لو لم يمتثل ثم امره ايضا بهذا الامر الاول فالامر فيه متعدد والمأمور به واحد وكذا لو
قال لعبده اشتر اللحم وامره بقرينة حالية خارجية كوجود الضيف ومقالية على ان اشتراء اللحم لازم فورا بحيث لو اخر الى اليوم الثاني لم يحصل الامتثال
ففوريته الامر مستفادة من الخارج بدليل اخر مع انه تقييدي ولو قال اكرم زيدا او اكرم بكرا فالامر متعدد كالمأمور به فاذا كان النسبة عموما من وجه فالعام
لا يدل على الخاص وان كان الوجه ان المتبادر من الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التقييدي **وفيه** ان هذا القائل لا يقول بدلالة الصيغة على
الفور فمن اين علم انها لو دلت على الفور لدلت على الفور التقييدي فانه تبادر فرضي لا يسمن ولا يغني من جوع نعم يمكن ان يقال ان الثمرة تظهر عند التعارض
حيث دل دليل على عدم الفور بعمومه مثلا فان قلنا ان الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور فيه
في ترجيحه على المعارض وعدمه **فان قلت** من اين علمت ان الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اهون واضعف من دلالة الخارج على الفور وليس
هذا الا تبادرا فرضيا لانك لا تقول بدلالة اللفظ الا على الماهية فما اوردته على القائل السابق وارد عليك **قلنا** فرق بين المقامين لانا نعلم
ان الامر بالصيغة لو دل على الفور لكان دلالته التزاما او تضمنا لان الصيغة تدل على الماهية والفور معا واما دلالة الدليل الخارجي على الفور

فى الاصل

فى الثمرة

وقد استدل على الفور بالاستقراء وبقول النحاة ان الامر للحال وبلزوم ذم الله سبحانه ابليس على ترك السجود فوراً

في الاوامر

فهو كالدلالة المطابقية ولا ريب ان الدلالة المطابقية اقوى من التضمني **والثمرة** بين الاستفادة من الدليل الشرعي والعقلي المستقل بعد اشتراكهما في انه
بالتاخير يكون اثماً انه لو كان شرعياً لكان معارضاً لدليل خارجي دال على عدم الفور مثلاً ولو كان عقلياً فلا تعارض بل يقدم الدليل الخارجي الدال
على عدم الفور لان الدليل العقلي في المقام تعليقي لا تنجيزي لانه يقول للتكليف موقتاً بوقت بالفرض محدود والامر بين الفور وجواز التراخي الى اخر
الامكان الى اخر ما سيجيء فلو دل على ان الواجب موقت بوقت معين موسع ام يجري فيه الدليل العقلي لانه معلق على عدم التوقيت فلا يعارض الدليل التوقيت
بالوقت الموسع بخلاف الفور المستفاد من الشرع واما الثمرة بين العقليين فهي حصول الاثم بنفس التاخير على العقل الاستقلالي كما في الشرعي حتى لو ترك
المامور به راساً بعد التاخير كان عليه اثم اخر وعلى التبعي لا يحصل الاثم الا بترك المامور به راساً كما حققنا او تركاً حكمياً ولا يعاقب على نفس التاخير
حيث هي حصة من اواخر اوقات المامور به بعد ذلك حكماً بانه اثم لاجل ان التاخير ترك للمامور به حكماً لا لاجل ان نفس التاخير حرام كما سيجيء تفصيل ذلك في مقدمة
الواجب **فان قلت** الاصل في هذه المسألة ماذا **قلنا** ان الاصل العملي قد ظهر مما مر ان الفور او الاشتراك بما ظهر حاله في الثمرة ظهر الحال في
اصل المسألة ايضاً فانه لو دار الامر بين المهية المستلزمة لجواز التراخي وبين الفور التقييدي فالتفصيل ما مر في دوران الامر بين الموسع من جهتين والمضيق
من جهتين واذا دار الامر بين التخيير وبين الفور التقييدي فالاصل المهية مطلقاً لما مر في دوران الامر بين الموسعين واما الاصل اللفظي فهو اجتهادي وفقاهتي
وقد مر الكلام فيهما في بحث المرة والتكرار والحال هنا وهناك واحدة من تلك الجهة اذا عرفت ما ذكرنا **فاعلم** ان الحق ان الامر لا يدل الا على المهية من
حيث هي وان كان لا يمنع جواز التراخي لكن لا من حيث دلالة اللفظ ولكن نقول ان الامر المطلق لا بد من لزوم المبادرة فيه مبادرة عرفية بحيث لو اخر ذم
ولا نقول بان هذا مستفاد من اللفظ لغة وعرفاً بل نقول بوجود القرائن العرفية على ذلك ولنفرض في الادلة اثبات الفور الذي يدعيه الخصم ولنذكر اولاً
ادلته فنقول **استدلوا** على الفوريه بوجوه **الاول** الاستقراء لان اغلب الالفاظ مفيدة للفور الحقيقي وبعضها للفور العرفي كزيد قائم ونحوها من الجمل
الاسمية وانت حر ونحوهما من الجمل الانشائية وبعت وانكحت ونحوهما من صيغ العقود وبعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام يفيد الفورية
الحالية العرفية اي المتصل بزمان النطق وبعضها الفور بالمعنى الاعم موجود في اغلب الالفاظ فيلحق المشكوك وهو الامر بالغالب بحكم بافادته مطلق الفور
وما فصله وكيفية الاستعمال من الاستقراء بل من معين خارجي هو انه لا معنى لارادة حال النطق لان زمان النطق ان كان المخاطب مشتغلاً
بالفعل فالطلب عبث وان لم يكن فطلبه طلب للممتنع فتعين ان يكون الفضل هو الفورية المصطلحة لا حال النطق فثبت الجنس من الاستقراء والفصل
من دليل العقل **وفيه اولاً** ان دلالة اغلب الالفاظ المفردة معينة للفور بالمعنى الاعم ممنوع لان الجوامد كالاوطار كزيد وبكر والمشتقات كلها
وضارب لا تفيد الزمان اصلاً فضلاً عن الفور ومفردات الافعال وان دلت على الزمان لكن كونها فيها مفيداً للزمان الفوري اول الكلام
بل الامر بالعكس ولو سلم ان اغلب الجمل يفيد الفور فكذا الامر فهيئة الامر ليس من الجمل حتى يقاس عليها او يحمل عليها لان صيغة الامر المعيار للقوم مفرد
الفرائض خارج عنها اذ لا دخل لها في الدلالة على الفور ولا يصح ان يقال ان هذا المفرد يفيد الفور لان اغلب الجمل يفيد الفور مضافاً الى ان بعضاً من المستقرء
فيه مجمل كما مثلت به من النهي فان المفيد للفور فيه نفس الصيغة لا جملته مع ان الغلبة لا يساعد بها الوثوق في الحاق المشكوك بالغالب فان الاوامر
من افرادها وان غلب نوع الجمل وان لم يكن اغلب مفردات الافعال وجميعها مفيدة للفور نعم لان غلبة افادة الافعال الفور ممنوع وان كان كلها
مفيدة للزمان كما مر **وثانياً** انا نمنع الالحاق بالاغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء لان التتبع قد يكشف عن كون افراد المستقرء
فيها مختلفة جنساً او فصلاً او عن كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل وعلى الاخير اما ان لا يقطع بانتفاء بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك
فيه تفصيلاً او اما يقطع بانتفاء بعضها في المشكوك فيه وعلى الاخير اما ان لا يكون هنا صنف ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس
وبان يكون المشكوك فيه من قبيل ما بقي من الافراد المستقرء فيها واما ان يكون هنا امر ثالث مغاير للافراد المستقرء فيها في الجنس ويردد الامر
حينئذ بين ان يكون المشكوك مثلاً ومثل ما بقي من الافراد المستقرء فيها وبين نحو اربعة وحكم الاولى واضح وهو الحاق المشكوك فيه بالمستقرء فيه جنساً
وفصلاً للاستقراء **وفي الثانية** يلحق جنساً بالاستقراء ويتوقف فصلاً **وفي الثالثة** يلحق جنساً بالمستقرء فيه ويعين الفصل
بالدليل الخارجي **وفي الرابعة** صور ثلث **احدها** ان يكون الافراد الباقية من الافراد المستقرء فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله
من المشكوك اغلب من افراد ما هو مغاير للافراد المستقرء فيها جنساً وفصلاً غلبة معتداً بها **وثانيها** ان يكون الامر بعكس ذلك **وثالثها**
التساوي والحكم في الاولين من الثلثة واضح فيلحق المشكوك بالغالب **واما الثالثة** فالحق فيها التوقف وعدم الحكم بشيء من الطرفين اذ لا
وجه للالحاق اصلاً **اذا عرفت** ذلك علمت ان الحاق الامر ببعض الجمل المستقرء فيها كالنهي والاستفهام وبعض الجمل الانشائية كالصيغ العقود
او الخبرية كزيد قائم دون الفعل المضارع سواء كان حقيقة خاصة في الاستقبال ام مشتركاً بينه وبين الحال لما لا وجه له لان الصنف الاخر من
الجمل جنساً وفصلاً فكيف يحكم عند القطع بانتفاء احد الفصلين الحاصلين في الجمل الفورية عن الامر بكون الفصل الاخر موجوداً فيه وكونه للفور
وثالثاً ان الاستقراء لو تم لعارض الدليل الاجتهادي الاتي الدال على عدم كون الامر للفور **الثاني** ان النحاة قالوا ان الامر للحال وغرضهم من
اقتران معنى الفعل باحد الازمنة الثلثة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت نسبته الى الفاعل مقترن باحد الازمنة الثلثة واما نسبة الحال للتكلم فكلها
واقعة حال النطق **وفيه اولاً** منع وجود الاتفاق فان لهم فيه اقوالاً **وثانياً** منع حجية اتفاقهم لان قولهم بذلك من الاجتهاد وحجيته ذلك حجة
عند مخالفة الاصوليين بل هم اولى الكلام **وثالثاً** سلمنا الاتفاق ولكن نمنع كون اتفاقهم على دلالة اللفظ على الفور بل يجوز ان يكون اتفاقهم بذلك
لاجل قرينة عرفية منفكة من القرائن العرفية اللازمة للصيغة غالباً **الثالث** ذم الله تعالى ابليس على تاخير السجود لادم بعد قوله تعالى اسجدوا ولو لم يكن للفور
لما توجه فيها من الحاج

لم يوجد

وبالتبادر وبان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب وبان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام الترك الملازم لدوام الفعل وهم ادلة اخرى تدل على ان المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له وهي آيتا الاستباق والمسارعة تأتي

في الفور والتراخي

لم يصح لامكان اعتذار ابليس بعدم كون الامر للفور **وفيه اولاً** ان الامر كان موقتاً كما يشهد به الآية الكريمة فاذا نفخت فيه من روحي فالذم للتأخير عن الوقت **وثانياً** ان الذم لعله ليس للتأخير بل للاستكبار كما يشهد به قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين **الرابع** ان المتبادر من قول المولى اسقني ماء الفور فلذا لو اخر كان مذموماً وليس له الاعتذار بان الامر ليس للفور **وفيه** ان القرينة الحالية موجودة هنا على الفور وهذا لا يدل على كون الامر بالصيغة عليه **الخامس** ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب **وفيه** انه قياس مع انه في اللغة ومع الفارق لان النهي يقتضي ترك الاتيان بالماهية المستلزم لترك كل الافراد بخلاف الامر **السادس** ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام ترك الضد وهو يستلزم دوام الفعل **وفيه** منع اقتضاء الامر النهي عن الاضداد ويراد الضد الخاص ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الفور اذ يريد انه لعام بل هو تابع للامر ان فوراً ففور وان في وقت فوقت هذا مضافاً الى اختلاف الاصوليين في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد انما هو فيما اذا كان الامر فورياً والضد موسعاً ولا نزاع في الموسعين وفي المضيقين لا بد من ترجيح احد الامرين واذا ثبت ان محل النزاع في مسئلة الاقتضاء هو صورة كون الامر فورياً فاذا يتوقف اقتضاء الامر النهي عن الضد على كونه فورياً وكونه فورياً يتوقف على اقتضاء النهي عن الضد وهذا دور ولا ان اثبات كون الامر للفور موقوف على اثبات اقتضاء الامر النهي عن الضد واثبات هذا الاقتضاء موقوف على اثبات كون الامر للفور **فان قلت** اقتضاء كون الامر بالشيء النهي عن الضد يتوقف على كون الامر للفور لا على كونه موضوعاً له اذ لو ثبت الفورية من القرينة ثبت الاقتضاء الامر النهي ايضاً واما كونه موضوعاً له فيتوقف على اقتضاء الامر النهي فاختلف الطرفان **قلنا** انك تريد باثبات كون الامر المجرد عن القرينة للفور وذلك يستلزم الدور لان اثبات ان الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده يتوقف على اثبات ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وتلك الادلة ادلة القائلين بدلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور **وطهر لك** ادلة اخرى دالة على كون المراد من الامر الفور وان لم تدل على وضعه له

الاول قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسابقوا الى مغفرة من ربكم وجه الدلالة الآية الاولى انه تعالى امر بسبقة الى المغفرة من جانبه فيجب الاستباق لكون الامر للوجوب ولا ريب ان الاستباق في العبد الى فعل الله الذي هو المغفرة غير متصور ولا يمكن التكليف به فلا بد من ارتكاب تجوز او اضمار والاقرب الاستباق الى اسباب المغفرة فالمراد من المغفرة اما سببها فهو مجاز من باب تسمية السبب باسم المسبب او المراد من المغفرة نفسها باضمار السبب فثبت ان الاستباق الى اسباب المغفرة لازم ولا ريب ان فعل المأمور به سبب المغفرة فلا بد من الاستباق اليها بمجرد الامر فنقول ان فعل المأمور به سبب المغفرة وكل ما هو سبب للمغفرة فيجب المبادرة اليه ففعل المأمور به يجب المبادرة اليه اما الصغرى فظ واما الكبرى فبالآية الشريفة **وفيه اولاً** منع الصغرى اذ لا نم كون فعل المأمور به سبب المغفرة بل السبب الثابت سببيته هو التوبة واما غيرها فلم يثبت **فان قلت** يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والحسنات عامة لفظاً وكذا السيئات **قلنا** ان في مسئلة الاحباط والاحباط مط بمعنى ان كل حسنة تحبط السيئة وبالعكس الا ما اخرجه الدليل ومط ايض واحباط الحسنة السيئة دون العكس وعدم الاحباط مط الا ما اخرجه الدليل ومط ايضاً فنقول ان الاخير لا يناسبنا واما الاولان فمنافيان لمذهبنا واستدلالهم اي استدلال القائلين بالاحباط مط على الجزء الاول من مطلوبهم بالآية الشريفة المذكورة وعلى الجزء الاخير برواية ام اسمعيل وحاصلها ان الصادق ع سافر معها الى الحج ومعه جارية وحضر اليه مع الجارية خلوة من دون اطلاع ام اسمعيل فلما علمت حلقت راس الجارية في الموضع ثم وصل ع مع ام اسمعيل الى هذا الموضع في سفر اخر فقال لها هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك واما القائل بحبط الحسنة السيئة لا العكس فيتمسك بالآية ويطرح الرواية ونحن نقول ان الاستدلال بالآية فاسد **اولاً** بان الاخبار الصحيحة وردت على ان المراد بالحسنات في الآية الشريفة هي الفرائض اليومية وهي موسعة اتفاقاً **وثانياً** ان تلك الآية معارضة بالآية الاخرى وكذا الرواية وهي قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره فان تلك الآية تنفي الاحباط من الطرفين وترد على القولين **فان قلت** على الاحباط ايضاً يستقيم معنى الآية فانه لو عمل خيراً او شراً وحبط كل بالآخر وتساقطا يتحقق انه راى ما عمله من خير وشر وخيره عدم كونه معاقباً بشره وشره عدم كونه مثاباً بخيره وقد راى كلا منهما **قلنا** للآية الشريفة معنى حقيقي وهو رؤية الخير والشر بعينهما كان يكون الخير مرئياً بنفسه كما لو تصدق بعشرة دنانير وضرب احد عشر اسواطاً مثلاً فرؤية الخير بعينه ان يعطى في الآخرة عشرة دنانير ورؤية الشر بعينه ان يضرب احد عشر اسواطاً ولا ريب ان هذا المعنى غير مراد من الآية الشريفة واذا تعذر المعنى الحقيقي فالمجازات متعددة والاقرب عرفاً ان يجزى بالخير خيراً والشر شراً فيكون المعنى ان من عمل مثقال ذرة خيراً يرى جزاءه خيراً ومن عمل مثقال ذرة شراً يرى جزاءه شراً بمعنى انه لو زنى في الدنيا ان زني في الآخرة ايض واما جزاء الخير خير وجزاء الشر شر فهو وان كان قد يصدق في صورة الاحباط والتساقط ايضاً ويقال انه عمل الخير وراه وعمل الشر وراه الا ان المعنى الاول اقرب الى الحقيقة عرفاً فتعين واذا كان كذلك فيتعارض تلك الآية بمعناها الظاهري مع الآية المذكورة والرواية فلم يثبت المط اعني كون فعل الواجب سبب الحبط السيئة واذا لم يثبت ذلك لم يثبت الصغرى اعني قولكم فعل المأمور به سبب المغفرة **فالحاصل** ان الآية الشريفة مردودة من وجهين **الاول** ان المراد بها الفرائض اليومية وهي موسعة **والثاني** انها معارضة في الجزء الاول من الآية المذكورة وفي الجزء الاخير منها بنفي الرواية فالقول بالاحباط مط او التفصيل غير ثابت فكذا الصغرى سلمنا الصغرى لكن غاية ما يستفاد من الآية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة وليس في الآية الشريفة عموم فلا تدل على وجوب المسارعة لجميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاماً كان مطلقاً ويصير المعنى انه يجب المسارعة الى سبب المغفرة وهي لما كانت مطلقة فحملها على العموم يحتاج الى دليل وليس **فان قلت** الدليل هو الحكمة **قلنا** حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم يقتضي ويتوقف على توالي افراد المطلق ولا تواطي هنا لان الفرد الشايع من المطلق اي سبب المغفرة هنا موجود وهو التوبة المتفق على فوريتها فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الاسباب فلا يتم المط ولو سلمنا

ولزوم الاعلام بالجهل اولاه واصل الشغل ودفع الضرر المحتمل ثانيه

التواطي بين افراد السبب لقلنا ان غايته في الباب هو ان يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة وهذا لا يفيد العموم ايضا فان قلت على فرض مجيئه بمثل الحكمة تفيد العموم قلنا سلمنا مجيئه بمثل الحكمة والعموم لكن العموم المستفاد من الحكمة في الاوامر انما هو العموم البدلي فالاتيان بالماتي به هو المسارعة الى سبب المغفرة في ضمن اي فرد شاء لا انه يجب عليه الاتيان بكل فرد فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة فورا ويخير بين افرادها فلو اتى بواجب من الواجبات فورا واسقط الفورية عما عداه او يكون ما عداه باقيا على توسعته لو اتى بواحد من الواجبات الفورية فورا بقي كل الواجبات المطلقة الباقية على التوسعة بحالها فلم يثبت المطلوب وهو لزوم المسارعة في كل الاوامر الشرعية فلم يثبت خلافا مضافا الى ان المامور به في الاية الشريفة هو المبادرة الى نفس المغفرة لا اسبابها ولا يجب اخذ التسبب ايضا فلا يجب المبادرة الا الى نفس المغفرة لا الى فعل المامور به **فان قلت** لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه فلا يتعلق به التكليف **قلنا** المقدور بواسطة مقدور فيمكن المسارعة الى نفس المغفرة بامكان اسبابها التي هي التوبة وهي فعل المامور به وسائر المستحبات وذلك كالامر باحراق الخشب عند امكان القائه في النار نعم لو قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب ثبت المطلوب ونحن لا نقول به وح لا يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المامور به الا من باب المقدمة ونحن لا نقول بوجوبها فلا يكون المبادرة الى فعل المامور به واجبا شرعيا بل لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا لم يثبت المطلوب ايضا اذ غرض الخصم كون الواجب مضيقا شرعيا ومقصودا بالذات لا عرضيا ومقصودا بالتبع كما هو لازم المقدمية وان كانت واجبة شرعية فان الوجوب التبعي لا ينافي عدم المقصودية ذاتا وغرض المستدل اثبات كون المضيق مقصودا بالذات ولا يثبت ذلك بالوجوب المقدمي مضافا الى ان [illegible] او حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة ولا ريب ان المستحبات من اسباب المغفرة ولا يجب بنفسها فضلا عن وجوب المسارعة اليها ومن اسباب المغفرة الواجبات الموسعة والمندوبات التي توسعها وفاقية كالفرائض اليومية مع ان الاية بظاهرها فلا بد من صرف الاية عن ظاهرها اما بحمل الامر بالمسارعة على الوجوب واخراج الواجبات الموسعة والمندوبات او بحمل الواجبات الفورية والمطلقات او بحمل الامر على الندب واخراج الواجبات الفورية او بحمل الامر على مطلق الطلب القدر المشترك فيكون بمقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسعة [illegible] بالنسبة الى الواجبات الفورية للوجوب وبالنسبة الى المطلقات جائز الوجهين واصل اللفظ لم يستعمل الا في مطلق الطلب الجامع مع كل [illegible] لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فرادا ما لو لاحظنا ان المستحبات اكثر من الواجبات طرا والواجبات الموسعة اكثر من المضيقات [illegible] فاخراج [illegible] تصف بين اخراج الاكثر **وفي الثاني** يلزم التجوز في صيغة الامر وتخصيص الاسباب **وفي الثالث** يلزم مجاز مرجوح والحاصل ان في الاول تخصيص الاكثر وفي الاخير مجاز لا عبرة وفي المتوسط الامران وعلى الاول يتم استدلال الخصم وعلى الثاني لا وكذا الثالث لان المطلقات التي هي محل النزاع تكون جائزة الوجهين بالنظر الى اللفظ فمع الاحتمال في ابطال الاستدلال اذ اذا جاء الاحتمال مع الاجمال سقط الاستدلال **فان قلت** لا اجمال اذ الاول ارجح من الاخيرين فان في الاخيرين لا بد من ارتكاب المجاز على كل حال بخلاف الاول فالتخصيص اصل في الاول مقدم على المجاز في الاخيرين فيتم الاستدلال **قلنا** لا نم تقديم تخصيص الاكثر على المجاز لا الندب [illegible] بل انه من المجاز الراجح فلو لم نقل بتقديم هذا المجاز فلا اقل من التساوي الموجب للاجمال **فان قلت** فعلى هذا الارجح هو الاخير لانه مجاز لكن الاجمال في المتوسط الجامع للمجاز والتخصيص **قلنا** الا انا في تقديم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر وان كان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لسقوط الاستدلال على الاخيرين **فان قلت** لم تقدم المجاز الندبي المستلزم للتخصيص على التخصيص فقط اعني احتمال الاول **قلنا** اذ المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المبادر وان معه تخصيص ايضا مع ان ذلك لا يضرنا لعدم استبعاد تقديم ذلك على تخصيص الاكثر اذ غايته الامر التساوي مضافا الى ان مادة المسارعة في الاية الكريمة منافية لهيئتها فان المادة مستلزمة للوسع والهيئة اذا بقيت على ظاهرها وهو الوجوب مستلزمة للضيق فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وما يقال من انه يصح اطلاق المسارعة والامر بها عند قابلية الامر للوسعة والضيق اعني الامر المطلق فيه بل يستحسن الامر بالسرعة في مثل صيام شهر رمضان وان اطلق الامر بالصوم اولا فان مجرد احتمال المخاطب السعة والضيق لعدم الامر المطلق لا يشك في عدم استحسان الامر بالمسارعة مع كون الواجب في الواقع مضيقا بل هو مستهجن فلا بد من التجوز اما في الهيئة بحملها على الندب او في المادة بحملها على الضيق والاول ليس باولى فلا يتم الاستدلال **وفيه نظر** لان مراد المستدل ان كان اثبات الفور التقييدي فالجواب صحيح اذ لا يبقى للفور التقييدي عند اتيان المكلف بانه مسارع اليه فلا يبقى لمن ادام شهر رمضان انه مسارع اليه وان كان اثبات الفور التعددي او الفور في الجملة فالاستدلال صحيح اذ يصح لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه مسارع الى الحج وذلك لاجل وجوب التوسعة من جهة الاجزاء فينبغي كل من المادة والهيئة بحالهما فالهيئة تدل على وجوب الاتيان فورا والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجزاء اذ لا تدل على ازيد من ذلك فلا مانع من ابقاء كل منهما على ظاهره والحكم بوجوب المسارعة والتوسعة في الاجزاء فيحصل من العمل بظاهرهما الفور التعددي المطلوب مضافا في ابطال الاستدلال الى ان الاية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة وذلك انما يتم اذا كان المكلف ذا ذنب فمن لا ذنب له لكونه معصوما او لكونه استغفر وتاب ثم لم يجب عليه شيء لا يتوجه اليه الاية اذ لا ذنب حتى يبادر الى سبب المغفرة فلا يتم المراد وهو وجوب المبادرة الى المامور به لكونه على الاطلاق وعلى كل واحد **فان قلت** اذا ثبت وجوب المبادرة على المذنبين ثبت وجوبها على غيرهم بالاجماع المركب قلنا الاجماع في المقام لا يكون حجة لان جهة الاجماع تقييدية لا تعليلية حتى يمكن التمسك به لان ما ثبت من الاية هو لزوم المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب المغفرة وحيث لا ذنب فالسالبة بانتفاء الموضوع فلا سبب موجود حتى يبادر اليه فان المتبادر من السبب هو السبب الفعلي لا بالقوة واذا كان كذلك فيمكن خرق الاجماع المركب ثم مضافا الى ان المستدل ان اراد اثبات الوضع بتلك الاية للفور فلا يثبت اذ غايته اثبات المراد وان اراد اثبات المراد لم يثبت ايضا لان ذلك يتم اذا لم يكن معارض للاية

الشريفة

ولزوم فوات الغرض غالبا لولا وجوبها بعد التأمل ظاهرة تناسخ

في الفور والتراخي

الشريفة والمعارض موجود لان الاوامر المطلقة بصيغتها دالة على التوسعة وظاهرة فيها والاية الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه فيتعارض الظاهران **ولقايل** ان يقول يرجح التاويل في ظاهر الاية بحملها على الندب او على الواجبات الفورية لانها واحدة والاوامر المطلقات ظواهر عديدة لان لكل امر ظاهرا والتاويل في ظاهر اولى من التاويل في ظواهر عديدة مع ان تلك الظواهر خواص بورودها والاية الشريفة عامة واذا كان النسبة عموما وخصوصا مطلقا قدم الاخص المطلق سلمنا التساوي والتساقط فيسقط الاستدلال لعدم المرجح لنا التوسعة كما ترى الا ان يقال ان العرف يفهم ورود الاية الشريفة عند التعارض على تلك المطلقات فلو امر المولى عبده باوامر عديدة ثم قال له مرة واحدة ان في اوامري لابد من المبادرة والتعجيل لفهم العرف الفورية في كل الاوامر المتقدمة والمتاخرة مضافا الى ابطال الاستدلال الحاصل بالاية الكريمة يمكن لنا الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للماهية من حيث هي لا للفور اذ لو كانت للفور لزم كون الاية المفيدة للفور تاكيدا والتاسيس اولى منه وهذا الايراد انما يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد بل يمكن ان يقال انه لا يرد عليه مطلقا اذ لا دليل على اولوية التاسيس من التاكيد لاثبات الوضع بمثل ذلك هذا كله **مضافا** الى ان المامور به من المراد من المسارعة الى المغفرة او سببها هو الفرايض ولا ريب ان ظاهر الفرايض الصلوات الخمس وهي بالاجماع موسعا فلا يتم الدليل **واما** وجه الاستدلال بالاية الثانية فهو ان الامر للوجوب بالخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيجب الاستباق الى كل خير ولا ريب ان فعل المامور به من الخير **وفيه** ما يظهر مما مر في الاية الاولى والسادس والثامن والتاسع في رد على تلك الاية الشريفة ايضا مع امكان ان يقال ان المتبادر من الخيرات المستحبات فيحمل الاية عليها **الثاني** من الادلة المذكورة ان المامور به في الواجبات المطلقة اما يجب المبادرة اليها فهو المطلوب واما لا يجب فهو باطل لان المامور به اما ان يكون موقتا الى زمان معين عند الامر والمامور فهو خلاف المفروض والى زمان معين عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق اذا التوقيت بوقت معين وامر المكلف بعدم التاخير عن ذلك الوقت وعدم اعلام المكلف به اغراء بالجهل وهو قبيح قطعا او لا يكون موقتا بوقت لا عندهما ولا عند احدهما فهو مستلزم لجواز التاخير الى اخر زمن الامكان اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكم واذا جاز التاخير الى اخر زمن الامكان يكون معناه ان الشخص مكلف بعدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان والتكليف بعدم تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف هو اخر زمن الامكان اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق **وفيه** **اولا** النقض بالموسعات الثابت توسعتها مادام العمر كصلوة الايات فان الدليل جار فيه ولا يمكن ان يقال خرج ما خرج لان العقل لا يقبل التخصيص **وثانيا** انا نختار كونه موقتا بزمان معين عندهما وقولك انه خلاف المفروض ممنوع لانه لا يجوز التاخير ما دام كونه قاطعا او ظانا بالتمكن ما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن وما يقال ان هذا يلزم عدم العقاب على من ظن البقاء واخر ثم فاجاءه الموت وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يعاقب تاركه فهو مردود لانا نسلم ان من الواجب ما يكون بحيث يعاقب تاركه في الجملة واما مطلقا فلم يثبت **وثالثا** منع الشق الرابع لان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن والقول بان هذا وان كان يرفع التكليف الحال لكن التزام وجوب الفور في العمل لتحصيل البراءة وان لم يثبت كونه مدلولا للامر لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة ولا يمكن تلك المعرفة فيحصل الامتثال بالمبادرة فيجب الفور **ممنوع** بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف اخر زمن الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمن الامكان هو العلم بجواز التاخير لا نفس جواز التاخير فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز فكيف بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فعلى هذا يصير الحال كما انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم وجوب المبادرة بنفسها فلو بادر كان ممتثلا ولو اخر وفعل في ثاني الحال فكذلك وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت ثم ظهر فلم يلزم من ذلك فوريته ولا خروج الواجب عن الوجوب **والحاصل** انه يجوز في الواقع التاخير ويحصل الامتثال معه وان ظن واعتقد عدم الامكان اذا اخر ولكن لو اخر عن اول زمان الامكان وفاجاءه الموت لا اثم بالترك وان ظن بقاء الامكان واعتقد ذلك في غاية ما يلزم من ذلك وجوب المبادرة من باب المقدمة فلم يثبت ان المبادرة مطلوب للشارع من الامر بالذات ولا كون الامر موضوعا لذلك **والمحصول** ان هذا الدليل انما يتم حيث يجب التاخير لا حيث يجوز فان مع الجواز يمكن الامتثال بالمبادرة ولا يلزم وجوب المبادرة وكونها مطلوبة من الامر نعم قد خرج صورة يجزم بالامكان ثم فات الامكان وصورة يجزم بالعدم ثم ظهر الامكان فان الاجماع في الصورة الاولى وقع على عدم العقاب في الاخرة على العقاب وان لم يكن اجماع حكمنا في الصورة الاولى بالاثم في الترك وفي الثانية بعدمه لولا به كصورة الظن **ورابعا** ان ما ذكره انما يتم فيما لم يعلم اخر زمن الامكان لا اذا علم **وفيه** انه يمكن التمسك في اتمام المطلوب بالاجماع المركب ولا يمكن القلب في بطلان التكليف كذلك عقلي على ما زعم الخصم فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع **وخامسا** ان هذا الدليل لا يثبت الوضع لو ارتبط بالدليل المذكور اثباته **وسادسا** انه ان اريد بهذا الدليل اثبات الفورية لكم لا يثبت بذلك اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة واما انه لو اخر لم يحصل الامتثال الواقع بعد ذلك فلا **الثالث** ان القطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامتثال وهو انما يحصل عند الاتيان به فورا **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع للفور ولا كون الفور مطلوبا من الشارع بالذات **اولا** ان هذا الدليل فيما هي لا يعارض تبادر الماهية من حيث هي من اللفظ المستلزم لجواز التاخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم الماهية من حيث هي من اللفظ المستلزم بجواز التاخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم الماهية من حيث هي فلا يعاقب بالتاخير الى زمان فقد ان الظن بالتمكن او الظن بعدمه لفهم العرف وبناءهم وان فاجاءه الموت ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك فبانضمام كون الامر للماهية المستلزم لجواز التاخير مع كون بناء العرف عليه يحكم بعدم العقاب في التاخير الى الزمان المذكور وان تركه بمفاجاة الموت **وثانيا** بان ما نحن فيه ليس مجرى اصالة الاشتغال لان محلها اذا كان المامور به فردان احدهما يقتضي الطلب والامتثال والاخر مشكوك الحال كالصلوة بالسورة ومعها واما فيما نحن فيه فالخصم ايضا يسلم انه اذا اخر واتى به حصل الامتثال لكن يدعي الاثم في التاخير

ثم الحق في الاوامر العرفية ارادة الفور العرفي المختلف بحسب المقامات سعة وضيقا تقييدا وتعددا ولو شك فبناء العرف على التعدد وفي الاوامر الشرعية لا يجوز التاخير اذا وصل الى حد التهاون شايخ

في الاوامر

ويوجب التعجيل لاحتمال الفوات وليس تعجيل القطع بالامتثال ايضا لازما بل هو عين الدعوى نعم نفس القطع بالامتثال لازم لا التعجيل به هذا اذا كان غرض المستدل اثبات الفور التعددي واما اذا كان مذهبه الفور التقييدي لم يات هذا الجواب بل يجري عليه جواب اخر لان الامر يدور بين الاخصين فحينئذ نحتمل التوسعة من جهتين وهو الضيق من جهتين ولا ريب ان استصحاب الامر المقدم على قاعدة الاشتغال معا فلا يتم غرضه بل لا بد له بالتوسعة من جهتين ان كان اجماع في البين والا فبالفور التعددي عملا بالاصلين **الرابع** ان تاخير المامور به يحتمل الضرر لاحتمال فوات العذرة وحصول الاثم ودفع الضرر المحتمل وان كان موهوما لازم كما عليه طريقة اهل العقول ولذا ترى نفسك يجتنب عن شرب ماء اخبر صبي بوقوع السم فيه وان لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم القوة العاقلة بذلك **وفيه** منع انه لا يثبت الوضع ولا المراد به بالذات ولا الصغرى اذ احتمال الضرر وان كان موجودا بدوا ولكنه بعد ملاحظة ما مر من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على التوسعة ينتفي احتمال الضرر وثالثا منع لزوم التحرز عن كل ضرر محتمل بل ان كان الضرر مظنونا وجب التحرز عنه والا فان كان الاحتمال الموهوم او المشكوك مستندا امارة كخبر الصبي ونحوه وجب التحرز ايضا والا فلا بل العقل يحكم بقبح التحرز عن بعض المحتملات الموهومة كانهدام الجدران القديمة بل الاحتمالات المساوية ايضا في بعض الموارد وكذا **الخامس** ان الامر كما مر سابقا دائر بين الاربعة الفور واسا والتعيين لجهة من الجانبين وعند الامر فقط وجواز التاخير الى اخر زمنة الامكان والاول هو المط والثاني خلاف الفرض والثالث اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والرابع مستلزم لفوات الغرض غالبا لانا اغلب الناس يدركهم الموت في زمان اعتقادهم التمكن وظنهم به وسلمنا ولكن ظنهم اغلبهم يدركهم الموت بعد حصول الشك او الظن على العدم المسببين من عروض مرض شديد ونحوه ولا يكون مقدرا له بعد ذلك الاتيان بالواجب الا لقليل منهم واما قبل الشك الحاصل من امارة الموت كالمرض الشديد فبقاؤهم مظنون لهم فلا يجب عليهم التعجيل وبعده كثير منهم لا يمكنهم الامتثال بالواجب الا الاول الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد الشك والظن بالموت ربما لا يمكنه ايضا لكثرة ما في ذمته وضيق الوقت عنه فينجر ذلك الى فوات الواجبات وهو مناف لغرض الشارع والحكيم من اوامره ليس هو التوطين الذي هو حاصل في الاوامر الابتلائية فاوامره من الامر الحقيقي اعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة او العقاب على الترك ولا يحصل شيء منهما بعد تجويز التاخير الى اخر زمنة الامكان او الى حصول الظن بعدم التمكن او الى حصول الشك في التمكن للتقريب الذي ذكرناه فان قلت فما تقول في الموسعات كالزلزلة ونحوها قلنا لم يثبت لنا تجويز تاخيرها الى اخر زمنة الامكان او الى حصول الظن ونحوه بل هو موسع ولكن يجب على المكلف عدم التاخير بحيث يعد في العرف متهاونا بالواجب الا كان يمثل هذا التاخير اثما وان ظن بالبقاء **والجواب** ان هذا الدليل مضمونه تام ولكن غايته ما ثبت منه لزوم عدم التهاون من المكلف بمعنى انه يجب عليه الامتثال قبل بلوغ التاخير الى حد التهاون وذلك غير الفور الذي يستدل عليه الخصم **واذا علمت** بطلان ادلة الخصم **فاعلم** ان الحق ان صيغة الامر بنفسها انما تقتضي طلب الماهية للتبادر فلا يفهم من قوله افعل فورا الا التاسيس لا التاكيد ولا يفهم التنافي والتناقض لو قال افعل موسعا **ثم اعلم** ان الحق في الاوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بعد ملاحظة المقام من الامر والمامور والمامور به فلو امره بسفر الحج لم يكن اثما بتاخير اسبوع مثلا بخلاف ما لو اخره سنة ولو امره بسقي الماء لعصى بالتاخير ولو انا ما فانه يفهم الفور من القرينة وهو العطش لانه لا يتفق عادة بقوله اسقني ماء الا عند الحاجة اليه وهكذا كما عليه بناء العرف في الموارد فالغالب ان القرائن العرفية الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب حال المامور به من شدة الحاجة ونحوها من القرائن الحالية او المقالية **وهل الفور** العرفي تقييدي ام تعددي الحق انه يختلف باختلاف المقامات والقرائن ويظهر منها واما اذا شك فبناء العرف على التعدد مط وفي كل حال **ثم اعلم** ان الاوامر المطلقة الشرعية هل يحمل على الفور ام لا فيه اشكال اذ القرائن العرفية غير موجودة اذ لا يعرف شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع لا حاجة له اصلا فلا يمكن القول بالفور العرفي للقرائن العرفية الخاصة من ملاحظة المقام فالحق ان يقال انا قد اثبتنا ان المتبادر من الصيغ انفسها نفس الماهية ومقتضى ذلك جواز التاخير الى اخر زمنة الامكان ما لم يعد المكلف من كثرة التاخير من المتهاونين للواجب الشرعي فانه اذا وصل التاخير الى مرتبة التهاون حرم وان ظن بالتمكن بعد ذلك كما مر **واما الكلام** بالنسبة الى التقييدي والتعددي اذا دار الامر بينهما فهو ما مر من تقديم التعدد ان لم يكن اجماع والا فالتوسعة ودليل الاشتراك اللفظي وجوابه يظهر مما مر فلاحظه واستخرج **ثم اعلم** ان صاحب المعالم ره قال اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق **احتج الاول** بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر فلو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعده ثم ساق الكلام الى ان قال والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمه متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك انما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس عن القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليكم الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني فان الامر اقتضى بالدلالة وجوب الاتيان بالمامور به في وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق بصيغة هو مقارنة اقتضى بدلالة الاية وجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فيتفرع القول بسقوط الوجوب انتهى **وفيه نظر** من وجوه يظهر بالتامل فيما اوردناه ذكره **فاعلم** ان مفاد ادلة الفور مختلف فمنها ما يدل على وضع الامر كالسنة الاولية ومنها ما يدل على ارادة الفور من الامر وان كانت من قرينة الخارج كالدليل الاخير العقلي

الذي

وان ظن بالتمكن بحكم المقدمة العقلية **أصل** في ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول الا ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول والاصل ومفهوم الزمان
ان كان حجة والحق عدم حجيته لكن يكفي فهم العرف في مثل صم الخميس التقييد اي كون الزمان جزء المطلوب لا التمسك للقول الثاني تدبر

الذي حكم بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التاخير والدليل العقلي المتقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التاخير الى آخر ازمنة الامكان ومنها ما
يدل على الفور وان لم يكن مراد الامر من الامر وهذا قسمين شرعي كالايتين وعقلي كدفع الضرر المحتمل واصل الاشتغال ومنها ما دل على الفور لكن
لا نعلم ان دلالته على الفور هل هو من قبيل القسم الثاني ام من قبيل القسمين الاخيرين كاسقني ماء معجلا او فورا ونحو ذلك فالحق في القسم الاول ان الدليل
هو كون التبادر قابلا للفور والتقييد والتعدد ولا ينحصر بالاول كما زعم صاحب المعالم من ان النسبة بين اتحاد الامر واتحاد المأمور به عموم من وجه
والعام لا يدل على الخاص ونحن لم نقل بافادة الفور لم يكن لنا تعيين احدهما **واما القسم الثاني** فالحق فيه الحكم بتعدد المطلوب لان الا
بنفسه يدل على طلب الماهية من حيث هي المستلزم لجواز التاخير برخصة واجزائه فمدلول الامر التزاما هو كون الواجب موسعا برخصة واجزاء والدليل
العقلي انما نفى احد اللازمين اعني التوسعة برخصة ولم يدل على نفي التوسعة واجزائه فيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله مع بقاء الحاصل من فهم اللفظ
والعقل ان الماهية مطلوبة من حيث هي حتى لو لم امتثل لكن يجب المبادرة **فان قلت** نفي احد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه ونفي الملزوم مستلزم لنفي
اللازم الاخر فنفي احد اللازمين يستلزم نفي الاخر فيقع التوسعة برخصة **قلنا** الامر ما ذكرت فذهاب المنطوق اذهب المفهوم لان المفهوم من لوازم
المنطوق ودلالة المنطوق عليه بالالتزام وهو بط بداهة نعم لو دل الدليل على ان المنطوق ليس بمراد سقط المفهوم ايض لان المفهوم قد فهم من المنطوق وبسببه
فاذا ذهب السبب ذهب المسبب **والحاصل** ان نفي المطابقة يستلزم نفي الالتزام بخلاف العكس وما نحن فيه من الاخير فان نفي دلالة الالتزام لا يستلزم
عدم نفي المطابقة التي هي الملزوم حتى يستلزم ذلك نفي اللازم الاخر ذلك في الدلائل العقلية مستحسن **واما القسم الثالث** فكالقسم الثاني
مختارا ودليلا **واما القسم الرابع** فكك الا ان البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد هنا ولا يتمشى بالنسبة الى هذا القسم ولو فرض نظر
النظر الا منافي بين مقتضى الدليلين العقليين اعني قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل وبين كون مراد الامر من الامر التوسعة برخصة واجزاء
فما نحن فيه منافي بين الدلالة اللفظية والمراد **واما القسم الخامس** المردد بين الثاني والاخيرين من الاربعة كاسقني ماء معجلا او فورا
ففيه اشكال مقتضى قاعدة اللفظ الفورية التقييد فان قوله معجلا قيد والقاعدة في القيود ان الهيئات ترد على المواد بعد تعلق القيود بالمادة ان
كان في الكلام هيئة ومادة كما في قولك زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب فلا تناقض في الكلام ايض لان الافضلية التي هي مقتضى
هيئة اعلم انما وردت على مادته بعد ما قيدت المادة بالفقه في الجزء الاول وكذا الهيئة وردت على المادة بعد تقييدها ايضا المادة بالطب في الجزء الثاني
فلا يلزم كون زيد فاضلا ومفضولا على الاطلاق حتى يلزم التناقض فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مفاد هيئة اسقني اعني طلب السقي
على مادته بعد تعلق القيد اعني التعجيل على المادة فيصير المعنى ان السقي المعجل مطلوب منك وهذا معنى التقييد ويمكن التفصي عن هذا الاشكال
بان المرجع هو العرف ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هي فلو خلينا لفهم العرف طرحناها فانا هنا لا بد من الرجوع الى العرف فان فهم التقييد فهو
المتبع وان فهم التعدد المطلوبي فكك وان بقي عند العرف حال اللفظ مجملا فيتوقف ويرجع الى الاصل في الدوران ولكن الظ ان فهم العرف من ذلك
اللفظ في الغالب الفور المتعدد اذا عرفت ذلك **فاعلم** انه يرد على صاحب الفور **الاول** انه قال تمسكهم بالادلة الدالة على كون الصيغة لو كانت
للفور وهو لا يكفي فلا بد من القول بكون الفور تقييديا وانت خبير بان كون الامر دالا على الفور بنفسه كونه مستقلا لا يستلزم كون المأمور به
مقيدا لما مر من ان النسبة بين اتحاد الامر واتحاد المأمور به عموم من وجه **الثاني** انه قال بان الدليل الدال على كون المراد من الامر الفور لا على نفس
الصيغة هو الايتان وان الاكثر انما هو من قبيل الدال على دلالة نفس الصيغة وانت خبير بان من ادلة ارادة الفور ما سوى الايتين ولا يعقل فيهما
كالدليل العقلي الذي ذكره في كتابه اعني انه لو جاز التاخير لجاز الى آخر **الثالث** انه قال ان الدليل على اثبات المراد لكان الفور يتعدد بالتعدد الدال
وانت خبير بان فهم الفور من الخارج لا يستلزم كون الامر متعددا كما ان فهم الفور من امر اسقني ماء من قرينة العطش لا من اللفظ ومع ذلك الفور
فيه تقييدي مطلق فهم الفور من الخارج لا يستلزم تعدد الطلب **ضابطة** اختلفوا في انه لو دل دليل على وجوب شيء في وقت معين فهل يلزم
الايتان بذلك الواجب بعد خروج الوقت اذا لم يات به المكلف في الوقت وان لم يرد دليل اخر على لزوم ذلك ام لا بد من التوقف حتى يرد دليل على
لزوم الايتان بعد خروج الوقت ذهب الى كل فريق واما لو ورد دليل اخر على لزوم الايتان بخارج الوقت او عدم لزومه فهو خارج عن البحث **ومحل الكلام**
انما هو في صورة الشك فقيل بان القضاء تابع للاداء وقيل بفرض جديد وقد يتمسك لاثبات القول الاخير بان الاصل بعد خروج الوقت البراءة
عن التكليف بالقضاء فيتوقف الى مجيء الدليل على القضاء وبان المفهوم من قوله صم يوم الخميس مثلا عدم الوجوب بعد الوقت ومفهوم الزمان حجة
والفرق بين الدليلين انه لو دل دليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضا لمنطوق اللفظ على الدليل الاخير دون الاول ويمكن التمسك للقول
الاول بوجوه **الاول** ان المتعددات التي منها التوقيتات المطلوب فيها نفس الماهية لا بشرط وذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد كما لو قال العبد
الكوز واسقني ماء فلو اتي بغير هذا الكوز من الظروف ما نعار فرامتثل ايض والاوامر الشرعية كذلك التبادر **الثاني** ان الاوامر المقيدة بالاوقات
الخاصة المتبادر منها تعدد المطلوب لا يلزم الايتان بالماهية وان خرج الوقت وعصى بالتاخير عنه **الثالث** انه بقي انا لا نعلم ان التكليف تقييدي او تعددي
فعند الشك في بقاء الامر نستصحب البقاء **الرابع** ان بقي انا سلمنا انه ليس بمتعدد وان المط واحد لكن لا نعلم ان ذلك التكليف الواحد تقييدي ام ذكر
الوقت من باب تعيين احد الافراد فعلى الاول المطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت وعلى الاخير ليس الوقت جزء المطلوب بل لا بد من الايتان في اي وقت كان فعند
الشك في بقاء الامر بعد الوقت يستصحب الامر **الخامس** انا لو سلمنا انه تقييدي ولكن انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام كما ان فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان فذهاب الوقت الخاص لا يستلزم ذهاب الامر العام بالماهية **السادس** انا سلمنا انه تقييدي ولكن

بان المتبادر من مثل صم الخميس كونه من ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وان المتبادر تعدد المطلوب وان الاصل مع الشك في التقييد والتعدد هو الاخير لان الاصل مع الشك في كون الوقت جزء المأمور به هو الاجزاء بان انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد ولو بحكم الاصل مع الشك فيه او بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور او بالاستقراء بين الفساد نعم يمكن ان يقال فيما ورد الامر بقضائه في بعض الاحوال نتيجه

لا نسلم ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام الا فان كان الاول انتفى الامر وان كان الثاني بقي الامر فعند الشك في البقاء يستصحب **السابع** قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **الثامن** الاستقراء لان اغلب الموقتات ورد الامر فيها بعد مضي الوقت بقضائه ويلحق المشكوك بالغالب **هذا** و**المختار** انه هو القضاء بالفرض الجديد لما مر في احد الضابطة السابقة من القاعدة اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف فان في صم الخميس مثلا تردد الهيئة على المادة بعد تقييدها بالقيود المذكورة في الكلام ولازم ذلك كون الامر مقيدا ويفهم العرف مطابقته ايضا نعم لو علمنا في مقام بكون المصلحة المقصودة في الهيئة بقيدية وحدة وجهة وان خصوص الوقت مطلوب اخر ومن باب ذكر احد الافراد حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك وعدم اعتنائه بظاهر اللفظ وفيما علمنا بمطلوبية الهيئة مطلقا حكمنا بتعدد المطلوب وفيما شككنا وفقد القرائن ابتعنا ظاهر اللفظ المفيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييدا او مع ذلك لا ندعي ان العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتى يعارض الدليل الوارد على الوجوب بعد الوقت كما يدعيه القائل بحجية مفهوم الزمان لانا لا نقول بحجيته بل ندعي ان المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزء من هذا الطلب المستفاد من هذا الخطاب فبعد خروج الوقت فهذا الخطاب ساكت عن الاتيان بالهيئة وعدمها اثباتا والانتفاء موضوع الخطاب بعد خروج الوقت فلو دل دليل على وجوب الهيئة بعد الوقت لم يكن معارضا مع الخطاب الاول لسكوته عن حكم ما بعد الوقت اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الدليل الاول على تبعية القضاء للاداء فاسد اولا بان المتبادر من اللفظ التقييد لا الذكر من باب احد الافراد وثانيا بانا تنزلنا عن ادعاء كونه تقييدا لكن نقول ان العرف المتوقع فهمه على ان في التاخير اثما وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وافضلها بل لا بد اما ان يكون تقييدا او تعددا مطلوبيا وثالثا بانه منقوض بالاجماع على حصول الاثم في التاخير **وكذا الثاني** ولا بان المتبادر هو التقييد لا تعدد المطلوب كما قلنا **وثانيا** بانه يكون الفعل على ذلك اي على فرض تعدد المطلوب اداء في الوقت وخارجه لا قضاء لان الامر بالهيئة على هذا مطلق غير مشروط بوقت وقد اتى بها المكلف وانما الفائت وقت الامر الاخر كسائر الفوريات المتاخرة عن اول وقتها كالحج فان اتى للفعل بعد اول وقت الامكان انه قضاء وهذا الايراد يتوجه على الدليل الاول ايضا الا ان يقول الخصم لا مشاحة في الاصطلاح فان اصطلاحهم انعقد على تسمية ما وقت بوقت اداء في الوقت وقضاء بعده بخلاف ما اذا امر فيه بطلاق التعجيل من غير تعيين وقت فلا يرد هذا الايراد على الدليل الثاني وكذا **الثالث** فاسد اولا بانا نعلم بالتبادر انه تقييد ولا شك لنا في ذلك وثانيا بان الاستصحاب على فرض الشك لا يجري هنا اذ المستصحب ان كان هو الامر المقيد فقد ذهب قطعا وان كان الامر المطلق بالهيئة من حيث هي فمشكوك ابتداء **وكذا الرابع** لان الشك عند وجود ما ذكرنا من كون الامر تقييدا وابطال احتمال كون ذكر الوقت من باب العزو فان في التاخير اثما بالوفاق نعم لو كان ذلك مشكوكا يجري الاستصحاب الدائر الامر بين المتباينين لا الاقل والاكثر **وكذا الخامس** لان المراد ان كان ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو في ضمن غير هذا الاخص فهو مسلم وان كان ان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو موجود في ضمن هذا الاخص فهو بديهي البطلان فان انتفاء الانسان مستلزم لانتفاء الحيوان في ضمن الانسان وما نحن فيه من الاخير فان العام المامور به هو العام الموجود في ضمن الفرد الخصوص فينتفي المقيد بانتفاء القيد فلا يمكن ان يقال انا اعلم ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ولا اقل اشك فيه فنستصحب اذ لا شيء حتى يستصحب حين الشك لان المستصحب ان كان هو العام في ضمن الخاص المامور به فقد انتفى قطعا وان كان مطلق العام حتى في ضمن غير ذلك القيد فهو لا اقل كان مشكوكا ومن ذلك ظهر فساد **السادس** فان الشك ولا ممنوع بعد التسليم الاستصحاب غير جار **وكذا السابع** فاسد لان قوله الميسور لا يسقط بالمعسور لا ينصرف الى المركبات الاعتبارية التي نحن فيها بل ينصرف الى المركبات الخارجية العرفية كالصلوة او الى العموم كصيام شهر رمضان لانا لو فرضنا ذا خرج لم يمكن الاتيان بشيء من جزئي المامور به المقيد بالوقت كما عرفت اذ المفروض ان الخاص قد انتفى وان العام الموجود في ضمنه انتفى بانتفائه فقد تعسر المامور به بكل اجزائه ولم يبق ميسور اصلا ولا يدرك شيء من اجزائه واما العام في ضمن غير هذا الخاص فلم يعلم تعلق الامر به اولا اصلا فلا يمكن حمل الرواية على انها تدل على ان ظاهر لفظ لا يسقط اذا السقوط وعدمه فرع الثبوت اولا والتكليف بالعام المطلق لم يثبت بل هو مشكوك اولا او خلافه متيقن ولا فرق فيما ذكر من الجواب بين حمل الخبر على الانشاء بمعنى انه يلزم على المكلف عند اسقاط الميسور بالمعسور قلنا انه خبر معنى كما هو خبر لفظا واضمر لفظ الحكم حذرا من لزوم الكذب فيصير المعنى انه لا يسقط حكم الميسور لسقوط حكم المعسور وهذان الجوابان يجريان في الخبرين الاخيرين ايضا واما تمسكهم بالاستقراء فقد يقال انه لو تم لكان دليلا اخر على لزوم القضاء ويكون فرضا جديدا اذ الكلام انما هو في بقاء الفرض الاول وعدمه ويجري هذا الجواب في التمسك بالاخبار المتقدمة ايضا ولكن هذا الجواب وان كان صحيحا في مقام الرد لكنه لا يثمر اذ الثمرة في النزاع انما تظهر عند الشك في وجوب القضاء اذا لم يرد دليل خاص على احد الطرفين والاخبار والاستقراء لو تما دلا على مطلوب الخصم وهو وجوب القضاء عند الشك وعدم الحاجة الى الدليل الخاص على وجوبه فيبطل **ثمرة القول** بالفرض الجديد وهو الحكم بعدم القضاء الى ان يرد عليه دليل خاص فالجواب المنحصر احد الامرين اما نفي وجود الغلبة والاستقراء واما نفي اعتباره على فرض وجوده لكن الاخير لا يمكننا الا انا نقول باعتباره من حيث هو نعم لو قال احد بكون القضاء بفرض جديد من باب مفهوم الزمان لا مكنه منع اعتبار الاستقراء لكونه معارضا مع الاقوى هو مفهوم الزمان لكن ضعيف لما مر من انا لا نقول بحجية مفهوم الزمان ونفينا الوجوب بعد الوقت بالاصل فلا مفر لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده لانه مقدم على الاصل فانحصر طريق تقضينا في منع وجود الاستقراء او الغلبة المفيدة للظن **فنقول** لا غلبة في المقام بحيث يفيد الظن لان ما ثبت من الاوامر الموقتة وان كان ظاهره التقييد لكن بعد ورود الامر بالقضاء بعد خروج الوقت في بعض الاخبار كصوم النسيان

تنبيه في تعريف القضاء الاول والثاني

في ان القضاء بفرض جديد او بالامر الاول

ولم يرد علم قضائها اصلا لان العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب فيرجع الى صور الشك من افراد هذا القسم **اصل في مقدمة الواجب** هل الامر
بشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات مطلقا ام لا مطلقا ام يقتضي في السبب خاصة ام في الشرط الشرعي خاصة ام الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وجوه
اعلم ان الواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء يعرض مطلق ومن حيث تنا يج

يحمل الامر الاول على تعدد المطلوب فان الامر بالقضاء انما هو لتدارك الامر الاول بحيث لو اتى المكلف به في الوقت لم يات الامر به ثانيا لان الامر به ثانيا
الاولى امر مستقل وفرض جديد لا دخل له بالامر الاول فيفهم العرف من الامر بالقضاء ان الامر كان تعدد مطلوبيا ويكشف عن كون المهية في الامر الاول مطلوبة
من حيث هي وكان لخصوصية الوقت مصلحة زايدة فلو قال اصم الخميس ثم قال في العبد صم الخميس فقال المولى صم اليوم الاخر اذ تركت او نسيت صوم يوم الخميس
لفهم العبد ان المطلوب في صوم الخميس كان هو الصوم من حيث هو وان الوقت كان مطلوبا اخر وان كان الظاهر من هذا الكلام قبل امره بالقضاء هو التقييد لا تعدد
صوم م المطلوب لكن هذا يصير قرينة كاشفة عن ارادة تعدد المطلوب من الامر الاول بل العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب بالنسبة الى ساير احوال ترك يوم الخميس كتركه
جبرا او للنوم او الاغماء او النسيان وغيرها فيفهم من مجيء الامر بالقضاء ولو في حالة واحدة وهي النسيان كون الامر تعدد مطلوبيا بالنسبة الى جميع الاحوال
ويبنى عليه وان امكن عقلا كون الامر بالنسبة الى بعض الاحوال تقييديا وبالنسبة الى البعض الاخر تعدديا **فنقول** ح ان اكثر الموقتات كالفرايض
اليومية والصوم قد ورد الدليل على قضائها بعد الوقت او في حال الفوات فيكشف العرف عن كون الامر الاول في تلك الواجبات تعدد مطلوبيا بالنسبة
الى كل احوال تركها تلك الموقتات لفهم العرف كما مر فيثبت بذلك كون اكثر الموقتات تعدد مطلوبيا بالنسبة الى جميع احوال الترك لها ويتم الامر في القليل من
الموقتات التي لم يات الامر بقضائها في شيء من الحالات بالاستقراء فيحكم بكون كل الموقتات تعدد مطلوبيا الى ان يثبت خلافه والفرق بين هذا
الاستقراء وسابقه انه لم يتعد بالاستقراء هنا الا الى الموقتات القليلة التي لم يات الامر بقضائها في شيء من الحالات وفي الاستقراء السابق
تعدينا بالاستقراء الى تلك الموقتات القليلة والى ساير احوال الموقتات الاخر التي ورد الامر بالقضاء فيها في بعض حالاته وفي بعض ما نحن فيه ان يمنع
الموقتة م الاستقراء السابق بان ساير الاحوال التي لم يرد فيها الامر بالقضاء من الموقتات الكثيرة ومنع الاوامر القليلة التي لم يرد فيها الامر بالقضاء اصلا
لو لم يكن اكثر من الاحوال التي ورد الامر بالقضاء فيها الاحرى في الموقتات الكثيرة لم يكن اقل فكيف يتمسك بالاستقراء بخلاف الاستقراء الاخير فانا اثبتنا
فيه كون الموقتات الكثيرة بكل احوالها تعدد مطلوبيا لفهم العرف وتعدينا بالاستقراء الى الموقتات القليلة فالاستقراء الثاني تام الا ان
فان م يجاب عنه بان هذا صحيح لو لم يكن لفهم العرف معارض في بعض الموقتات امر بالقضاء في بعض احوالها ونفي القضاء في بعض احوالها الاخر كما
ان اهل العرف يفهمون التعدد من الحالة التي امر بقضائها كذلك يفهمون التقييد من الحالة التي ورد الدليل على عدم قضائها فيها نصا فبقي ما لا
في الجملة م نص فيه من الحالات مشكوكا فيه فيتوقف حتى يجيء فرض جديد فيه فبعد ورود الامر بالقضاء في اكثر الموقتات لا يتم المط وان صح فهم العرف واما
الحكم بالتعدد في صورة مجيء الامر بالقضاء في بعض الاحوال الاخر فمعارض بصورة نفي القضاء فيها في بعض الاحوال اذا اتى امر بقضائه ولو في بعض الاحوال
فالتحقيق ان الموقتات اما لم يجيء فيه دليل مط لا على القضاء ولو في بعض الاحوال ولا على عدمه كذلك واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال وعلى
نفيه في بعض الاحوال او لا على عدمه كذلك واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال وعلى نفيه في بعض الاخر واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال
ولم يجيء دليل اصلا على نفيه في بعض الاحوال ثم يجيء دليل اصلا على نفيه في بعض الاحوال الاخر واما عكس ذلك فان كان القسم الاول توقفنا عند الشك
الى ان يجيء فرض جديد لما مر من ان المتبادر التقييد السليم عن المعارض وان كان القسم الثاني توقفنا ايضا في محل لم يرد دليل على احد الطرفين
الى ان يجيء فرض جديد لتعارضهما وتساقطهما ابقاء التقييد من الامر سليما عن المعارض واما القسم الرابع فيحكم بالتوقف الى ان يجيء فرض جديد بطريق اولى
واما القسم الثالث فيحكم بالامر الاول لفهم العرف فثلثة من الصور يحكم فيها بالفرض الجديد في واحدة منها بالفرض الاول فلم يثبت الاستقراء هنا
انا لم يكن اجماع في البين على عدم الفرق بين الصور والحق ايضا معه **ضابطة** هل الامر بالشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات
ام لا وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تقسيم الواجب والتقسيمات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الواجب ينقسم تارة الى المطلق والمقيد
وقد يسمى الاخير بالمشروط فالواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه
بوجود شيء مقيد وليس المراد من الشيء المنفي الواقع في تعريف المطلق العموم الذي في الخارج حيث لا يتوقف وجوبه على وجود شيء من الاشياء اذ لا
اقل من توقفه بالبلوغ والعقل والتمكن فالواجب يكون مطلقا من كل جهة ولا مقيدا من كل جهة وانما الاطلاق والتقييد بالاضافة الى المقدمات
فالواجب بالنسبة الى المقدمة التي لا يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة
الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مقيد فالمراد بالشيء في التعريف هو الشيء المفروض والموجود الذي لا يتوقف وجوب الواجب على وجوده
وقد يعرف المطلق بانه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمقيد بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **وفيه** ان الاول
مخدوش طردا بدخول الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية وعكسا بما لا يتوقف عليه الواجب وجودا او عدما كالصلاة بالنسبة الى حركة الاصبع فيها
والثاني مخدوش عكسا بخروج الواجب المقيد المذكور اي الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية مع كون الواجب بالنسبة اليها مقيدا اتفاقا
بيان ذلك ان الاستطاعة الشرعية ليست مقدمة لوجود الحج مع انها مقدمة لوجوبه فيصدق على الحج انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه
وجوده فان وجوده موقوف على الامكان العقلي الحاصل بغير الاستطاعة ايضا لا على الاستطاعة الشرعية فالاستطاعة العقلية مقدمة
لوجود الحج كالحاج متسكعا ووجوب الحج لا يتوقف على ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة العقلية بل يتوقف على شيء اخر لا يتوقف عليه وجوده
وهو الاستطاعة الشرعية فيصدق عليه انه مما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده بل يتوقف وجوبه على الاستطاعة الشرعية التي لا يتوقف
عليها وجوده فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحج الواجب فيه مع كونه مقيدا اتفاقا فظهر عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع فانه
لا يصدق على الصلوة بالنسبة الى الحركة المذكورة انها لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها مع انها واجب مطلق بالنسبة

وان تعلق به الخطاب والامر اصالة فاصلى والا فتبعى تأمل

ايضا ووجه عدم الصدق عدم كون حركة الاصبع فى الصلوة موقوفا عليها الصلوة لا وجودا ولا عدما ولا وجوبا الا ان يقال ان التعريف يصدق عليها بطريق السالبة بانتفاء الموضوع لكن السلب بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار اليه فى التعاريف الا بالقرينة او يقال ان الكلام فى تقسيم الواجب بالنسبة الى مقدماته الى المطلق والمقيد وحركة الاصبع ليست مقدمة اصلا فان قلت النقض بالحج فاسد اذ الاستطاعة الشرعية مقدمة لوجوب الواجب من الحج فوجوب الحج يتوقف عليها فلا يصدق عليه تعريف المطلق لان الحج الواجب ما يتوقف عليه وجوده قلنا المقدمة اما مقدمة الوجوب صرفا كالطهارة للصلوة فان الصلوة يجب بدونها ولا تصح بدونها لان المراد من مقدمة الوجوب ما يقابل مقدمة الوجود سواء كان مقدمة لوجود ذات العبادة او لصحتها او للعلم بها واما مقدمة الوجوب صرفا كالاستطاعة الشرعية للحج فان وجود ذات الحج لا يتوقف عليها ولا صحته يتوقف عليها ولا وجود العلم به يتوقف عليها بل وجود وجوب الحج يتوقف عليها فهى سبب علة للوجوب ليس الا وقد يجتمعان فى محل كالامكان العقلى للعبادة ثم نقول ان قولهم فى تعريف المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذا فى المقيد اريد بما يتوقف عليه وجودا لوجوب كالاستطاعة للحج الواجب فهو بط اذ يصير المعنى ح المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوبه فانه انكار للبديهى وفى المقيد يصير اظهارا للبديهى فلا بد ان يكون المراد احد الامرين اعنى ما يتوقف عليه ذات الواجب او ما يتوقف عليه الذات الموصوفة بالصفة التى هى الوجوب وايا ما كان لا يتم دفع النقض لخروج الاستطاعة بالنسبة الى الحج عن القسمين لان مثال الاول الطهارة للصلوة ومثال الثانى الامكان وينقسم تارة الى النفسى وهو ما يكون الامر به من جهة الامر بغيره بحيث لو لم يرد الامر به لما لم يرد به ايضا والى الغيرى وهو ما يقابله واضافتنا التعريف فى الاول لكون الامر به لا من جهة الامر بالغير لئلا يتوهم ان الواجب النفسى ما يكون الغرض من الامر به هو نفسه لا لاجل تحصيل الغير وكان الامر به مقصودا بالذات ومطلوبا فى نفسه لا لاجل الوصول الى شئ اخر فان الوجوب النفسى لا ينافى كون الغرض منه شيئا اخر ولم يكن هو غاية الغايات كالصلوة مثلا فانها واجبة نفسا ولعل الغرض من الامر بها الايصال الى الله وكذا التقرب لعل الغرض منه الفوز بالسعادة والحاصل ان كون الشئ واجبا نفسيا لا يستلزم كونه غاية الغايات وعدم كون الغرض منه تحصيل شئ اخر بل المدار ان لا يكون الامر به لاجل الامر بغيره ان لا يكون الغرض منه الوصول الى شئ اخر واما الواجب الغيرى فهو كالوضوء فان الامر به لاجل الامر بالصلوة وان قيل بوجوبه نفسا ايض فان المشهور انه واجب غيرى لا غير وقيل بكونه نفسيا وغيريا بالجهتين واما القول بالنفسى فقط فلم يذهب اليه احد والثمرة فى كونه نفسيا ايض ان القايل بكونه نفسيا يقول بوجوب الوضوء بمجرد عروض السبب او يقول بمجرد الحدث وان لم يجب الصلوة بعد لكنه واجب موسع يجوز له التاخير فلو علم بضيق الوقت كالموت قبل وقت الصلوة لزم عليه الوضوء ان امكن وان علم بعدم امكان الصلوة وقيل بوجوبه نفسا لكن بعد زمان وجوب الغير فلو دخل وقت الصلوة وجب الوضوء نفسا ايض وترتب الثمرة واما القايل بالغيرية فقط فلا يوجب الوضوء بمجرد طرو السبب بل يشترط فى وجوبه عنده دخول الوقت وبعض من قال بالغيرية فقط يقول بوجوبه ايض بمجرد طرو السبب لان الوجوب الغيرى لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير وان لزم ذلك رتبة الا ترى ان الواجب المضيق لا بد من اتيان بعض مقدماتها قبل الوقت كغسل الجنابة للصوم فانه غيرى ويجب مقدما على دخول الوقت واذا لم تكن الغيرية منافية للتقدم وجوبا من حيث الزمان فالوضوء واجب غيرى بمجرد عروض الحدث لاطلاق الامر به بطرو سببه من دون تقييد بدخول الوقت وهل الواجب الغيرى بالمعنى الاول داخل فى الواجب ثم لا يحتمل الاول اذ الواجب المقيد المشروط ما قيد وجوبه بشئ وهذا داخل فيه بل هو داخل فيه بالمعنيين والقولين اذ الوجوب الغيرى مشروط بوجوب الغير او رتبة وان لم يكن كذلك زمانا فكل غيرى مشروط والنسبة بين الواجب النفسى والغيرى عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء الى الحيثيتين ومادتا الافتراق الصلوة والوضوء على القول المشهور وينقسم تارة الى التعبدى وهو ما امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة والى التوصلى وهو ما اوجب لاجل التوصل الى غيره وان كان ذلك الغير عبادة تعبدية والواجب تعبدا بل وان لم يكن المأمور به محبوبا واما التوصلى فهو ما يكون الواجب بوجه كالوضوء بخلاف التوصلى مثاله كالتطهير عن الخبث فانه ليس الغرض منه الا الوصول الى الغير ولذا يحصل ان اتفق ولو من فعل غير المكلف وفعل المكلف على الوجه المحرم او من غير شعور وتفطن او من غير قصد القربة وقد يكون شئ واحد تعبديا او توصليا من جهتين كسقى المولى المأمور به فانه لو اتى به الغير قبل المأمور سقط عنه لكون الغرض تسكين العطش وقد حصل فهو من تلك الجهة توصلى لكن اذا باشره المأمور به لاتيان بقصد امتثال امر المولى فلو اتى به لاجل داع اخر وعلم به المولى لذمه وان سقط عنه التكليف بهذا النحو من الاتيان ايض لكنه معاقب على ترك قصد القربة فظهر ان النسبة بين التعبدى والتوصلى عموم من وجه مادة الاجتماع ما ذكر ومادتا الافتراق واضحتان واما النسبة بين الواجب النفسى والتعبدى فكذلك لصدقهما على الصلوة وصدق الاول فقط على السقى المأمور به اذا صرح المولى بعدم وجوب قصد القربة فانه نفسى اذ ليس الامر به لاجل الامر بغيره وليس تعبديا بالفرض وصدق الثانى فقط على الوضوء على القول المشهور لاشتراط صحته بالقربة وارتباط حصول جهة التوصل فيه بجهة التعبد والنسبة بين الواجب النفسى والتوصلى كالسابق لصدقهما على السقى المأمور به اذا ارتبط الجهتان كما مر فان الامر توصلى ونفسى ومادتا الافتراق الصلوة وغسل الثوب وبين الغيرى والتعبدى عموم من وجه لصدقهما على الوضوء لان الامر به مسبب عن الامر بالصلوة ويلزم فيه قصد القربة وصدق الاول فقط على غسل الثوب ان فرضنا كونه محبوبا ولو فى الجملة لعدم لزوم قصد القربة فيه وصدق الثانى فقط على الصلوة وبين الغيرى والتوصلى عموم مطلقا اذ كل ما كان غيريا ففيه جهة توصل لا محالة فكل غيرى توصلى وقد يكون الواجب توصليا لا غيريا كغسل الثوب اذا فرض خلوه عن المحبوبية وكالسقى فانه نفسى من جهة وتوصلى من اخرى كما مر وينقسم تارة الى الاصلى وهو ما تعلق به الامر والخطاب اصالة كالصلوة والى التبعى وهو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشئ اخر فهم هذا بعد ملاحظة ذلك الامر مع العقل كوجوب المقدمة المستفاد من خطاب

بنقاء خير

وقد ينقسم ايضا الى الشرطي وغيره وفي تفسيره وجهان وعليك بملاحظة التسبح

متعلق من خطاب ذي المقدمة بضميمة العقل بناء على عدم كون وجوب المقدمة اصليا بحيث تعلق الخطاب بها اصلا او فهم من اللفظ التزاما بها او من العقل المستقل من دون ملاحظة خطاب ذي المقدمة وقد يجتمع الجهتان في واحد كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعي من جهة تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها بل هو واجب غيري ايضا اذ لا مانع من اجتماع الجهات وظهر مما ذكرنا ان النسبة بين القسمين عموم من وجه لتصادقهما على الوضوء وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على المقدمة التي لم يتعلق بها خطاب اصلي اصلا **و** **النسبة** بين التعبدي والاصلي عموم مطلق فان كل تعبدي اصلي ولا عكس كغسل الثوب وبين التوصلي والاصلي عموم من وجه لاجتماع الوضوء والغسل والافتراق من جانب الاصلي مقدمات الواجب الغير المتعلق بها الخطاب بالاصالة التي هي توصليات صرفة وهذا المثال بناء على ما تقرر من عدم وجوب المقدمة اصالة ومن جانب التوصلي الصلوة وبين النفسي والاصلي عموم مطلق فكل نفسي اصلي ولا عكس كغسل الثوب في الوضوء وبين الغيري والاصلي كذلك فكل غيري اصلي ولا عكس كالصلوة وبين النفسي والتبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء على القول بانه نفسي ايضا مع القول بعدم وجوب مقدمة الواجب اصالة وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري والتبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء وصدق الاول فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري والتبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء وصدق الاول فقط على مقدمة الواجب اذا قلنا بوجوب المقدمة اصالة وفرضنا المحبوبية والثاني فقط على مقدمة الواجب اللازم لها اصالة لا لفظا ولا عقلا وبين التعبدي والتبعي عموم من وجه لاجتماعهما في الوضوء بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة الا تبعا والاول فقط كالصلوة والثاني فقط كمقدمة الواجب الغير المحبوب لم يؤمر بها اصلا مع قولنا بعدم وجوب المقدمة الا تبعا وبين التوصلي والتبعي عموم مطلق فكل تبعي توصلي وان كان فيه جهة اخرى من التعبدية والتوصلية كالوضوء فانه واجب تعبدي وتوصلي وتبعي بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث هي الا تبعا اما جهة التعبد فلاشتراط القربة فيه واما التوصلية فواضحة واما التبعية فللامر بالصلوة المستلزم للامر به تبعا وان قلنا بوجوب المقدمة اصالة انتفت جهة التبعية واما التوصلي فقط فكالوضوء على القول بوجوب المقدمة وعليك باستخراج سائر النسب **و** **ينقسم** تارة الى الشرطي وغيره وقد يتوهم ان هذا الاصطلاح مستحدث من متأخري المتأخرين وليس كذلك فقد حكي عن الشهيد الثاني وصاحب المدارك تسمية بعض الواجبات بالشرطي فليس مستحدثا من متأخري المتأخرين ولكن في تحقيق المراد من الواجب الشرطي اشكال ولنمثل ببعض الامثلة ثم نحقق الكلام فيه **فاعلم** انهم اختلفوا في انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة بعد اتفاقهم على انفعاله بالتغير فقيل بالعدم واستحباب النزح وقيل بالانفعال ولزوم النزح عند الاستعمال وعن الشيخ انه لا ينفعل ويجب النزح تعبدا للامر به ولكنه شرط جواز الاستعمال فلو استعمله قبل النزح وصلى اثم اذا كان الاستعمال عمدا ولا شيء عليه في السهو وصلوته صحيحة على التقديرين واما اذا قلنا بالانفعال تبطل الصلوة عمدا او سهوا ومقتضى ذلك جواز اشتراط الاستعمال بالنزح لانه يجب النزح وان لم يرد الاستعمال فلو ملك البئر بغير استعمال لم يكن شيء عليه اتفاقا لكن عند ارادة الاستعمال لا بد من النزح فيكون النزح اذن واجبا شرطيا وايضا قالوا الوضوء واجب شرطي للصلوة المندوبة بالنسبة الى الاذان والاقامة **و** **ورد** عليهم بان المشروط اذا لم يكن واجبا فكيف يكون شرطه واجبا والجواب ان الوضوء ليس واجبا لكن جواز فعل المشروط مشروط بالوضوء فاذا لم يتوضأ حرم عليه فعل المشروط فالعقاب انما هو على الفعل الحرام لا لترك الواجب الذي هو الوضوء اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المتصور امران احدهما كون الواجب الشرطي كالوضوء والنزح واجبا وكان العقاب على تركهما لا على استعمال الماء او فعل الصلوة المستحبة والاذان وثانيهما ان يكون الوضوء والنزح شرطين لجواز المذكورات لا واجبين بمعنى ان العقاب لفعل الحرام وهو فعل المشروط بدون شرطه **و** **من** **جميع** الامور المذكورة ان الوضوء والنزح هل هما واجبان شرطيان بارادة الفعل الاخر الذي هو استعمال الماء مثلا او الصلوة المندوبة ام هما ليسا بواجبين اصلا بل شرطان لجواز الفعل الاخر اي الاستعمال مثلا فانه حرم بدون الشرط **و** **تظهر** **الثمرة** فيما لو توضأ او اغتسل مثلا بماء البئر الملاقية للنجاسة قبل النزح وقلنا بوجوب النزح تعبدا بعد الانفعال فان كان المراد المعنى الاول كان الوضوء صحيحا لانه انما ترك الواجب واجبا وهو النزح واثم من جهته والوضوء فعل جائز فهو صحيح وكذا الغسل وان كان المراد الثاني فسد الوضوء والغسل لكونهما حراما والنهي مفسد للعبادة فهل مرادهم من الواجب الشرطي اي المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الاول لان المتبادر من الواجب كون العقاب على ترك نفس الشيء فالوضوء اذا كان واجبا شرطيا للصلوة المندوبة فلازمه ان العقاب على ترك الوضوء لا على فعل المشروط فمعنى الواجب الشرطي ان الشيء واجب عند وجود شرطه كالنزح عند ارادة الاستعمال والوضوء عند ارادة الصلوة المستحبة وعلى هذا يكون من اقسام الواجب المشروط **و** **يظهر** من لفظ الشرط المعنى الثاني فانه على الاول لا بد من حمله على المشروط والقول بكون الشيء واجبا مشروطا واما على الثاني فيبقى على حاله المصرح ان الواجب الشرطي اي هو شرط للغير فالوضوء واجب شرطي اي شرط لحصول الغير وهو جواز صلوة النافلة وهكذا والظاهر من بعض العبائر ايضا ارادة الاخير واذا ظهر الواجب الشرطي ظهر ما يقابله ايضا فلاحظ وتامل **المقدمة الثانية** اعلم ان ذات الامر الواجب بين الاطلاق والتقييد فالاصل فيه بالنسبة الى الموارد متفاوت فان الاطلاق والتقييد وقد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب بان لا نعلم ان وجوب الصلوة مطلق ام مقيد بوصول الوقت الفلاني وقد يلاحظان بالنسبة الى الواجب بان لا نعلم ان وجود الصلوة الواجبة وصحتها مشروط بالطهارة ام لا مع القطع بساطة الوجوب بالنسبة اليها فالشك انما هو في اطلاق الواجب وتقييده لا في اطلاق الوجوب وتقييده وعلى التقديرين اما ان يكون الشيء الواجب المشكوك اطلاقه وتقييده وجوبه واجبا تقييدا كالحج المعلوم بقيته واصل وجوبه بالاجماع مثلا مع انا نشك ان وجوبه مقيد بالاستطاعة بحيث يرجع على الكفاية يكفي استطاعة الذهاب والاياب فلا نعلم ان الحج واجب على المستطيع بغير الرجوع على الكفاية ام ليس بواجب عليه بعد القطع بوجوبه على المستطيع بنحو الرجوع على الكفاية

في تقسيم اقسام الواجب

واستخراج مقتضى الاصول اللفظية والعملية في صور الدوران بين تلك الاقسام نتيجة

في تأسيس الاصل

فالشك اذن في اطلاق وجوب الواجب النفسي الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده واما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجبا غيريا كما لو علمنا بوجوب تقليد الاعلم في الجملة لاجل الامر بشيء آخر هو واجب نفسا وهو تحصيل الاحكام الشرعية وعلمنا ايضا بان وجوب تحصيل الاحكام الشرعية مطلق وشككنا في ان وجوب تقليد الاعلم الذي هو واجب غيري ثابت وجوبه بالدليل اللبي هل هو مقيد بصورة الاطلاع بالاعلم فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص حتى يجوز له تقليد غيره ام هو بالنسبة الى الاطلاع وعدمه مطلق يجب عليه الفحص فالشك اذن في اطلاق وجوب الواجب الغيري الذي هو تقليد الاعلم الثابت وجوبه لبا وتقييده وهذا الاخير قسمان لان الدليل على ذلك الغير الذي هو ذو المقدمة اما لفظي او لبي اذا عرفت تلك الاقسام فاعلم ان الاصل في الصورة الاولى التقييد لاصل البراءة لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف بالنسبة الى المستطيع الواجد بغير كلفة وفي الصورة الثانية الاصل يقتضي تقييد الوجوب الغيري بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لان اطلاق الامر اللفظي بذي المقدمة وهو تحصيل الاحكام يقتضي عدم اشتراط الاعلم مطلقا اطلع عليه ام لا واما قيدنا اطلاقه بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لاجل القدر المتيقن من الدليل اللبي الموجب لاشتراط الاعلم واما في صورة عدم الاطلاع عليه فالدليل اللبي غير موجود بالفرض فاطلاق الدليل اللفظي الدال على وجوب تحصيل الاحكام حينئذ سليم عن المعارض وينفي اشتراط الاعلم حينئذ من كثرة التقييد في اطلاق اللفظ واما اصل الاشتغال فلا يكافئ اطلاق اللفظ وفي الصورة الثالثة الاصل كون وجوب الواجب الغيري مطلقا لا مقيدا بصورة الاطلاع بالاعلم مثلا لسلامة اصل الاشتغال حينئذ عن المعارض لكون كل من دليل المقدمة وذي المقدمة لبيا ولو شككنا في تلك الصور بين كون الواجب نفسيا ام غيريا فهل الاصل النفسية ام الغيرية فيكون الشك حينئذ في الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجوب الثابت بالدليل اللبي مع الشك في ان الواجب غيري ام نفسي كان نعلم وجوب الطهارة بدليل لبي ولم نعلم وجوبها نفسيا ام غيري مسبب من الامر بالصلاة وشككنا مع ذلك في ان وجوبها مطلق بالنسبة الى الماء وعدمه ام مقيد بصورة وجدان الماء من غير فحص في الحوض ان يكون الدليل الدال على وجوب ذلك الغير الذي يحتمل كون المشكوك مقدمة له واجبا غيريا لاجله وبالنسبة اليه كالصلاة ان كان لبيا ايضا كدليل هذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته واطلاقه وتقييده فحكم بكون هذا الواجب المشكوك كالطهارة مثلا مطلقا فلا يشترط في وجوبها وجدان الماء بغير فحص بل يجب عليه الفحص لتحصيل الماء ويحكم ايضا بكونه غيريا ومقدمة للواجب الاخر الذي يحتمل كون هذا مقدمة له الا واجبا نفسيا اما الاخير فلاصل البراءة عن تعدد العقاب عند ترك الطهارة والصلاة معا فان الصلاة وجوبها نفسي بالفرض والطهارة ايضا لو كان وجوبها نفسيا تعدد العقاب ولو كان غيريا ومقدمة للصلاة لم يكن الا عقاب واحد على ترك ذي المقدمة والاصل يقتضي وحدة العقاب مضافا الى اصالة الاشتغال لانه يحصل القطع بامتثال امر الصلاة الا اذا كانت مع الطهارة لاحتمال كونها مقدمة لها فبهذين الاصلين يحكم بالغيرية وبالنسبة الى اطلاق وجوب الطهارة بالنسبة الى الفحص وعدمه مثلا باصل الاشتغال ايضا لرجوع الشك الى الشك في صحة الصلاة بلا طهارة ام لا وان كان لفظيا حكمنا بكون الواجب وهو الطهارة مثلا المشكوك نفسيتها وغيريتها واطلاقها وتقييدها نفسيا لاطلاق الامر بذلك الشيء المحتمل كون الطهارة مقدمة له الا انا في نفي مقدميتها له المقدم على اصل الاشتغال والبراءة ومقيدا لاصل البراءة عن الوجوب عند فقد ذلك الشيء الذي يحتمل كونه شرطا للوجوب هذا كله اذا كان الشك في اطلاق الوجوب وتقييده وكان الدليل على الوجوب لبيا واما اذا كان لفظيا فالحق الحكم باطلاق الوجوب كما عليه المعظم وتحقيقه يقتضي ذكر امور الاول ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاظهر خلافا للسيد لوجوه منها ان المتبادر من الامر المجرد عن القرائن هو الاطلاق سواء مادة الامر ام صيغته فلو قال الشارع مثلا اكرم زيدا يفهم منه الوجوب المطلق لا غير المقيد بورود الضيف مثلا فالتبادر علامة الحقيقة في الاطلاق وتبادر الغير علامة المجاز في غيره ومنها عدم استحقاق المامور الذم لو قال لمولاه بانا المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاقه الذم في التاخير وترك المامور به معتذرا بانه يحتمل كون الواجب مشروطا بشرط لم يحصل بعد فهذا يكشف عن كون وضع الامر للاطلاق وعن كون الاطلاق متبادرا عند اهل اللسان وان لم نعلم بالتبادر بلا واسطة فالفرق بين الدليلين واضح ومنها صحة سلب الواجب عن الشيء قبل حصول شرط وجوبه فيجوز ان يقال قبل تحقق الاستطاعة للشخص ان الحج لا يجب عليه وان لم يكن المادة اي لفظ الوجوب يقتضي صحة السلب حقيقة في الوجوب الاطلاقي لا غير ثم كون الصيغة حقيقة فيه ايضا بالاجماع المركب يظهر من السيد الاشتراك فلا بد من التوقف حتى يظهر الاطلاق والتقييد من الخارج ودليله ان الاستعمال دليل الحقيقة وجوابه ان المجاز اعم منها كما مر مضافا الى ان الدليل الاجتهادي هنا قائم على كونه حقيقة في الاطلاق فلم يبق مورد لاصالة الحقيقة في الاستعمال ولو سلمنا هذا الدليل نقول الثاني اعلم ان السيد بنى على مختاره هذا اي اشتراك الامر لفظا بين الاطلاق والتقييد ابطال استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام المبين للاحكام على الرعية وتفصيل استدلالهم على ان اقامة الحدود واجبة على الرعية واقامتها موقوفة على وجود الامام ولكن الشك في ان وجوب اقامة الحدود موقوف على وجود الامام كما ان وجودها موقوف على وجود الامام حتى تكون واجبة مقيدة ويكون وجوبها مقيدا بالامام او مطلق بمعنى ان اقامة الحدود واجبة مطلقا وجد الامام ام لا ولكن وجودها موقوف على وجود الامام وعلى الاخير لا بد على الرعية نصب الامام لفرض كون وجوبها مطلقا ووجودها مشروطا بوجود الامام وتحصيل مقدمة الوجود للواجب المطلق لازم ولو عقلا واذا رجع الشك فيما نحن فيه الى الشك في كون وجوب اقامة الحدود مطلقا بالنسبة الى وجود الامام او مقيدا فالاصل هو الاطلاق فتعين الاحتمال الثاني فنقول بعد تمهيد المقدمات الاربع هي وجوب اقامة الحدود وكونها موقوفة على وجود الامام وكون الاصل عند الشك في اطلاق الوجوب وتقييده الاطلاق وكون مقدمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلا ان نصب الامام مما يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو اقامة الحدود وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وجب تحصيله ولو عقلا فنصب الامام واجب لتحصيل الواجب وفي كيفية رد السيد استدلالهم ان المقدمة الثالثة وهي كون الاصل في الواجب عند الشك هو الاطلاق ممنوعة لان الاستعمال دليل الاشتراك فالاصل حينئذ البراءة اذ الواجب نفسي

في ان الامر حقيقة في مطلق الطلب

او بين كون الواجب تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام ذا جهتين مستقلتين ام مرتبطتين ثنائيا وثلاثيا ورباعيا نتايج

كالحج ونحن لا يمكننا هذا الرد لانا نقول ان الاصل هو الاطلاق بل نحن نقول ان المقدمة الثانية وهي كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده ممنوعة اذ المراد من الحدود انما خصوص السياسات الشرعية واما مطلق الاحكام الله فان كان الاول فالتوقف على وجوده اما عقلي او عادي فهو بديهي البطلان اذ لا دليل عقليا ولا عاديا على هذا التوقف واما شرعي وهو فاسد لعدم دليل شرعي على التوقف والاشتراط **فان قلت** يحتمل فساد الاقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الادلة الشرعية ومن يتعد حدود الله ان لم ينصب الامام بل فعلها الرعية بدون الامام والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** اولا ان اثبات الاشتراط باصل الاشتغال انما يصح اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطية الحرمة وهي هنا محتملة اذ يحتمل ان يكون نصب الامام وظيفة الله ورسوله لا لكل احد فيحتمل اذن كون نصب الامام حراما على الرعية فلا يحصل القطع بالامتثال ايضا فلا وجه للتمسك باصل الاشتغال **وثانيا** بان الاطلاق دليل وبحو الاقامة كتلك الادلة الشرعية اشتراط وجود الامام والاطلاق مقدم على اصل الاشتغال واصل الاشتراط مسلما المقدمة الثانية لكن نقول ان التوقف على وجود الامام مسلم وكون الاصل الاطلاق عند الشك مسلم الا اذا احتمل في مقام كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالا عقلائيا معتبرا عندهم وما نحن فيه من هذا القبيل لان نصب الامام يحتمل ان يكون وظيفة الشارع خاصة لانه يعرف من له صلاحية الامامة والاقامة ولا يعرفه كل احد فيكون اذن نصبه حراما على الرعية الا بعد ان يكون منصب الامامة يحيث بعض بالحدود غير مقدور للعباد لان الامام المنصوب من قبلهم لا يكون اذن اماما مسموعا قوله شرعا ويحتمل ان يكون وظيفة للعباد اذا لم ينصبه الشارع وح يكون نصب الامام الماضي حكمه شرعا مقدورا للعباد فيجب عليهم لنصب مقدمة للواجب المطلق واذا احتمل هذان الاحتمالان كما يقول بالاول طائفة من المسلمين وبالاخر اخرى فيمنع حجية الاطلاق ولزوم العمل به وان كان التوقف على وجود الامام مسلما وكان اصالة الاطلاق مسلمة ايضا في الجملة فلا يتم الاستدلال وان كان الثاني فحاله يظهر مما سبق **الثالث** اعلم ان السيد قال في مقام رد ما افاده من استدلال المعتزلة ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به وتوهم من كلام السيد انه فصل في وجوب مقدمة الواجب بين الشرط والسبب والحال ان السيد يقول بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سببا كان ام غيره بشرط كون الواجب واجبا مطلقا معلوم الاطلاق **بيان** ذلك ان الامر الوارد لما يعلم انه مقرون بقرينة التقييد او هو معرى عن القرائن المعينة لاحد الطرفين او يعلم ان الامر الوارد انما هو باحد تلك الكيفيات ولا نعلم الكيفية بخصوصها فيدور الامر بين الاربع او الصور الثلث اما **الاولان** فلا كلام فيهما من حيث ثبوت الاطلاق والتقييد واما **الثالث** وهو ما اذا كان الامر معرى عن قرينة الاطلاق والتقييد فالمشهور الحكم بالاطلاق اذا كان الدليل لفظيا والسيد على الاجمال واما **الرابع** فالحكم فيه هو الاجمال اتفاقا ولعله الا اذا دار الامر بين التعرية عن القرينة وبين القرينة على الاطلاق فالمشهور ايضا الاطلاق والسيد على الاجمال فظهر ان لهم نزاعا صغرويا وهو ما اذا عرى الامر عن قرينة الاطلاق والتقييد او دار الامر بين التعرية والاطلاق فالسيد في هذا النزاع خالف المشهور وحكم بالاجمال والمشهور حكموا بان الواجب مطلق ونزاعا كبرويا وهو انه بعد ما ثبت بالدليل كون الواجب لفظا مطلقا فهل مقدمته لازم اولا وهذا المتوهم توهم من جواب السيد عن المعتزلة انما ان غرضه التفصيل في وجوب مقدمة الواجب بين السبب والشرط الذي هو النزاع الكبروي وانا اذا تاملت كلام المحكي لم علمت انه قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق الذي هو محل النزاع مطلقا وان تفصيله انما هو في النزاع الصغروي فهو انما ينكر كون الواجب مط بالنسبة الى غير السبب يقول ان كون الواجب مطلقا غير ثابت حتى يحكم بوجوب مقدمته فلعل الواجب مقيد وتلك المقدمة مقدمة الوجوب فلا يجب تحصيلها لعدم وجوب تحصيل مقدمة الوجوب اجماعا واما السبب فلما انه يحتمل كون الواجب بالنسبة اليه مقيدا بالنسبة اليه للزوم تحصيل الحاصل فلا يحتمل فيه الا كون الواجب مط بالنسبة اليه فلا جرم حكم بوجوب المقدمة السببية لثبوت الاطلاق واما في المقدمة الشرطية فلما يحتمل كون الواجب مقيدا بالنسبة اليها مطلقا فلا يمكن الحكم بكون الواجب مط بالنسبة اليها واذا لم يثبت الاطلاق ولم يمكن اطلاقه لم يمكن الحكم بوجوب مقدمته لان النزاع في وجوب مقدمة الواجب انما هو في مقدمات الواجب المطلق لا المقيد لكون مقدمة الواجب المقيد غير واجب التحصيل اجماعا فهو انما انكر وجوب المقدمة الغير السببية لاحتمال عدم كون الواجب مط بالنسبة اليها لا انه بعد فرض الاطلاق انكر وجوب المقدمة الشرطية حتى يكون في مسئلة مقدمة الواجب مفصلا بين السبب والشرط **فالحاصل** ان رد السيد استدلال المعتزلة ان الدليل الموجب لاقامة الحدود مردد بين الاطلاق والتقييد والتعرية واذا كان مرددا كان الواجب مجملا فلا نعلم انه واجب مط ام مقيد واذا لم يعلم كونه مطلقا لم يصح الحكم بوجوب مقدمته التي هي نصب الامام اذ لعل تلك المقدمة مقدمة للواجب المقيد اي مقدمة للوجوب التي لا يجب تحصيله اجماعا ويشهد بذلك ان غرض السيد من جوابه لو لم يكن ذلك بل كان غرضه التفصيل في مقدمة الواجب بين الشرط والسبب بعد فرض كون الواجب مط كما هو محل النزاع في مقدمة الواجب لم يصح جوابه عن المعتزلة اذ بعد فرض كون اقامة الحدود واجبة مطلقة بالنسبة الى شرطها وهو نصب الامام لم ينفع نفي وجوب المقدمة اذ غاية ما يمكن نفيه هو الوجوب الاصلي لا التبعي لان الوجوب العقلي التبعي مما لم ينكره احد بل ادعي عليه الاجماع واذا كان كذلك فلا بد من نصب الامام على الرعية ولو من باب وجوب مقدمة الواجب المط تبعا والحال ان السيد لا يرضى بلزوم نصب الامام على الرعية عقلا ولو تبعا بل يقول بكونه بدعة **فظهر** ان غرضه التفصيل في النزاع الصغروي لا الكبروي واذا شككنا في اطلاق الواجب وتقييده بعد العلم بالاطلاق او الوجوب فشككنا مثلا في كون الطهارة شرطا لوجود الصلاة او لصحتها ام لا فهذا ينقسم ايضا على قسمين اما ان يكون الدليل على الحكم لفظيا حكمنا بكون الواجب مط وبان المشكوك ليس شرطا لوجود الواجب ولصحته لاطلاق اللفظ او لبيا حكمنا بالعمل باصل الاشتغال واصالة

ثم المقدمة بالكسر يطلق على مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الشيء سببا او جزءا او شرطا او فقد مانع ثابع

في مقدمة الواجب

التقييد لان يعارض لاصل الاطلاق وبطلان التفصيل مما تقدم واذا شك في كون الدليل لفظيا او لبيا وشك مع ذلك في الاطلاق والتقييد حكمنا بانه لبي وعملنا بمقتضى لوازمه لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وقاعدة الشغل محكمة في البين **واذا دار الامر** بين الوجوب النفسي والغيري فاذا كان الدليل لبيا فقد مران الاصل هو الغيري ان كان وجوب الغير بهم ثابتا بدليل لبي لان الاصل الاشتغال واصل البرائة فالاول يقتضي لزوم الاتيان بالمشكوك نفسيته وصحته عند ارادة ذلك الغير والثاني يقتضي عدم وجود العقاب على تركه بنفسه وهذا معنى الواجب الغيري ولو كان وجوب الغير بدليل لفظي فمقتضى الاطلاق المقدم على الاصلين المذكورين عدم كون المشكوك مقدمة له فيكون نفسيا وان كان الدليل لفظيا فالاصل كونه نفسيا لان المتبادر من مادة الامر وصيغته هو كون المامور به واجبا لنفسه لا لاجل غيره لكن هذا التبادر هل هو اطلاقي ام وضعي الحق ان التبادر في الصيغة حقيقي وضعي والاصل السليم عن المعارض واما المواد كلفظ الامر والوجوب واللزوم ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي لعدم صحة سلبها عن الواجب الغيري فلا يصح ان يقال الوضوء ليس بلازم او بواجب او بمامور به فيحكم بقرينة عدم صحة السلب بكون التبادر المذكور اطلاقيا ولا يمكن اجراء صحة السلب بكون التبادر في الصحة اطلاقيا لامكن اجراء صحة السلب عنها في الصيغة كما مر في مبحث العلائم وعدم صحة سلب المادة لا ينفع في فهم معنى الهيئة اذ لا ملازمة بين المواد والهيئات الا ترى ان صيغة الامر حقيقة في الطلب مع عدم الرضا بالترك فيشمل السؤال ايضا فهي حقيقة بخلاف مادة الامر فلا يقال الطلب المشتمل للسائل انه امر بكذا فلا يلزم من اثبات كون مادة الامر حقيقة في الوجوب الغيري كون صيغة الامر ايضا حقيقة فيه فيكون اصالة الوضعية في تبادر الصيغة سليمة عن المعارض بخلاف تبادر المادة فانه معارض باقوى منه وهو عدم صحة السلب عن الغيري الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا وهل الوجوب الغيري الذي هو فرد من مادة الوجوب الامر من الافراد النادرة المبين العدم ام من المشكك الاجمالي الحق الاول كاكل التمر من الحنطة بالنسبة الى اطلاق الاكل وهل دلالة الامر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قولنا اذا نمت فتوضأ معناه ان الوضوء واجب كان لا ثم ذلك عرفا هو الوجوب النفسي او من باب الاطلاق بان يكون معناه ان الوضوء واجب في كل حال وفي الاحوال الا الطاهر سواء كانت الصلوة ام لا وجهان وعلى الاول اذا قام قرينة على عدم ارادة النفسي وعلى ان الوجوب غيري يكون ذلك مجازا في الامر وعلى الاخر يكون ذلك تقييدا في اطلاقه لا مجازا **فاذا دار** الامر بين كون الواجب غيريا ام محمولا على الندب بكون الامر على الاول دائرا بين المجازين وعلى الاخر دائرا بين التقييد والمجاز فيحصل الثمرة في التعارض والحق كون دلالته على النفسية من باب الالتزام لان المتبادر من هذا القول ليس الا وجوب الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية التزاما عرفيا فالترتيب في الانتقال دليل الالتزام ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب فهم بعض على اخر فتدبر **ولو دار** الامر بين حمل الامر على الوجوب الغيري او الندب كما في قوله تعالى اذا قمتم فان المتبادر منه من جهة تعليق الامر بالوضوء على القيام الى الصلوة ان الوجوب ليس نفسيا فاذا دار بين الغيري والندب فح نقول ان حملنا الوجوب على الغيري فلابد من اضمار قولنا وقت كونكم محدثين وان حملناه على الندب فلابد من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين بحمل الوضوء التجديدي لكن في الاول لا بد من اضمار اخر وهو قولنا اذا كانت الصلوة واجبة على الوضوء والتقدير اذا قمتم للصلوة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا فبناء على الحمل على الوجوب الغيري لا بد من اضمارين وبالجملة اذا دار الامر بين الوجوب الغيري والندب مع قطع النظر عن ارتكاب تكلف اخر لخصوص بعض المقامات فهل الاصل ماذا الحق ان الوجوب الغيري هو الاصل لا قربيته عرفا الى المعنى الحقيقي وان كان الندب اقرب اعتبارا لان الامر ظاهر في الطلب واللزوم والنفسية والاطلاق وفي الوجوب الغيري الاخير منتف وفي الندب كل تلك الخواص موجود الا اللزوم فهو اقرب اعتبارا وان كان العرف يفهم من الامر اذا علق بشيء وعلم عدم النفسية الوجوب الغيري واستاذنا العلامة ... بما ذكرنا قدرت على استخراج سائر مسائل الدوران **المقدمة الثالثة** المقدمة بالكسر على الاصح تطلق على مقدمة الجيش وعلى مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الفعل وهي بالنسبة الى الاطلاق الاخير لها افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب قد يطلق على العلة التامة وقد يطلق على وجود الشرط وعدم المانع وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه لذاته وهو بهذا المعنى يصدق عليه المقتضي ايضا وقيد لذاته للاحتراز عن مقارنته فيما سبب اخر مقام السبب بفقد شرط او بوجود مانع وقد يطلق ويراد به العلامة كالدلوك الذي هو علامة لوجوب صلوة الظهر وكذا الغروب بالنسبة لوجوب المغرب ومن الواضح ان نفس الدلوك ليس سببا ومقتضيا لوجوب الصلوة ومؤثرا فيها بل المقتضي لوجوبها حسنها والحكمة الكامنة فيها وانما هو علامة للوجوب والاولان من الثلاثة اصطلاح المتكلمين والحكماء ولفظ السبب حقيقة خاصة عندهم في العلة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضي والعلامة معا والعلة التامة داخلة في المقتضي وهو الثاني من الثلثة وكون السبب حقيقة فيه واضح من تفحص موارد استعمالاتهم واما كونه حقيقة في العلامة فلعدم صحة سلب السبب عنها في اصطلاحهم لكن هل السبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير لوجود جامع قريب في البين وهو مطلق الكاشف عن الشيء فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الان والمقتضي يكشف عن الشيء بطريق اللم فاصل الكشف عن الشيء قدر مشترك بينهما واستعمال السبب في هذا القدر المشترك ظاهر فان قولهم الدلوك سبب لصلوة الظهر الظاهر منه انه لم يرد منه الا مطلق الكاشف وظهر خصوص العلامة من الخارج واذا ظهر وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ حكمنا بالاشتراك المعنوي وان كان استعمال اللفظ في الفرد اغلب من استعماله في الكلي لما عرفت من انه ليس شيء من المعنيين اعني المقتضي والعلامة مجازا لعدم صحة السلب عن شيء منهما فاذا دار الامر بعد نفي الحقيقة والمجاز في الفردين بين كون اللفظ مشتركا بينهما لفظا ام معنى فلا ريب ان الاصل هو الاخير للغلبة نعم السبب في اللغة حقيقة في مطلق المقتضي خاصة ونقل الى هذا المعنى الذي ذكرناه اعني مطلق الكاشف في اصطلاح الاصولي والنقل ايضا تعيني لا تعييني لاصالة تاخر الحادث والغلبة **واما الشرط** فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجودا بمعنى ان وجود المشروط يتوقف على وجود ذلك الشيء ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من تحققه تحقق الموقوف عليه وجود ذلك الشيء فيدخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الاخص

في معنى المقدمة واطلاقاتها

في الشرط واطلاقاته

لانه وجود

وكلّ من السبب والشرط والمانع امّا عقلي او شرعي او عادي والجزء امّا ذاتي او جعلي نتايج

لان وجود المشروط يتوقف عليه ولها دخلية في وجوده والمانع لان وجود الشيء يتوقف على عدمه فللمانع مدخلية في وجود الشيء لكن عدمه فوجود الشيء يتوقف على عدم المانع ولا ريب في كون الشرط حقيقة في المعنى الاخص وفي عدم صحة السلب عن المعنى الاعم فلا يصح سلب الشرط عن فقد المانع وهل هو مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجوده وبين ما يتوقف عليه عدمه او معنوي اصلا او عكس بعد الوضع تعيّن الاخير ثم الشرط بمعنييه مأخوذ فيه عدم كونه داخلا في مقومات المركب فيخرج الجزء امّا المانع فظهر حاله مما سبق وانه ما يلزم من وجوده عدم الشيء ويتوقف وجود الشيء على عدمه فهو داخل في الشرط بالمعنى الاعم كالعلل الناقصة وامّا الجزء فهو ما يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من وجوده وجوده وكان من مقومات الشيء وداخلا فيه فيخرج الشرط بقسميه والسبب والحاصل ان مقدمة الشيء امّا داخلة فيه فهو الجزء او خارجة عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدمة وجودا وعدما فهو السبب والا فهو الشرط بالمعنى الاعم ويدخل فيه عدم المانع كما مرّ ثم اعلم ان كلا من السبب والشرط والمانع امّا عقلي وامّا عادي وامّا شرعي فالعقلي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العقل والعادي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة وان لم يكن توقف عقلي والشرعي ما كان التوقف فيه بحكم الشرع وان لم يكن توقف عقلا ولا عادة فالسبب العقلي كالنظر المحصّل للعلم الواجب طلبه بوصف كونه محصلا فانه يلزم من وجود النظر المحصّل وجود العلم الواجب ومن عدمه عدمه فلا يقال ان النظر قد لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سببا لانا قد جعلنا السبب هو النظر المحصل لا مطلق النظر ولا يقال ايضا ان العلم الواجب قد يحصل من دون نظر لانه بعد الحصول بلا نظر وان كان مسقطا للواجب لكنه ليس بواجب بعد ذلك حتى يجب طلبه والسبب العادي كطي المسافة للوصول الى المكان البعيد لو بجواز الطيران والركوب فانه سبب عادي لا يمكن الوصول الى المكان البعيد عادة الا به وان امكن الوصول عقلا بغير هذا الطريق لامكان طي الارض لك من دون طي مسافة منك والشرعي كالطهارة التي هي سبب لازالة الحدث والشرط العقلي كالتمكن بالنسبة الى حصول الواجب كنصب السلم للصعود على السطح والشرعي كالطهارة للصلاة والمانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الاخر والعادي كالمرض المانع من اتيان الواجب والشرعي كالحيض للصلاة ثم الجزء امّا جعلي كالاجزاء الشرعية ونحوها وامّا نفسي وذاتي كبدن زيد وبيتية هذا بغير الجعلي ثم اعلم ان ما يتوقف عليه وجود الشيء يسمى مقدمة الوجود كالدلوك للظهر وما يتوقف عليه وجود الشيء اي وجوبه مما سوى الوجود يسمى مقدمة الوجوب سواء كان مقدمة لوجود ذات الشيء كاجزاء الصلاة للصلاة الواجبة او لوجود صحته كالطهارة للصلاة ان قلنا بان الالفاظ اسامي للاعم او لوجود العلم به كالصلاة الى الجهات والنسبة بين مقدمة الوجود والوجوب عموم من وجه يجتمعان في التمكن من الواجب ويفترقان في مثل الدلوك والطهارة الشرعية ثم ان المقدمة امّا علمية كالصلاة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ونصب السلم ولما ترتبه كترك كل المشتبهات في الشبهة المحصورة لاجل ترك الحرام المعلوم بالاجمال المقدمة الرابعة

الدلالة اللفظية على اقسام المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث دلالته على تمام المراد والتضمن وهو دلالته على جزء المراد من حيث هو جزء المراد والالتزام وهو دلالته على الخارج اللازم من حيث هو خارج لازم فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طردا ولا عكسا ولا يرد ايضا ما اورد على تعريف المشهور للثلاثة المذكورة حيث بدلوا المراد بالموضوع له في كل تلك التعاريف الثلاثة فاورد عليهم بخروج المجاز عن تعريف الدلالات الثلث وامّا نحن فقد عبرنا بالمراد الشامل للموضوع له والمعنى المجازي فلا يخرج شيء ولا يحتاج الى تكلف حمل الوضع على الاعم من الوضع المجازي نحو ثم ان هذا التقسيم مصطلح اهل الميزان وامّا مصطلح اهل الفن فهو انه يقسم ما يستفاد من اللفظ ارادة استفادة مستقلة وارادة ذاتية لا تبعية لفظية وما عدا ذلك يسمى عندهم بالدلالة العقلية وعن اللفظية كان يكون الدلالة بالعقل مستقلا او بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة مجازها او حقيقتها لفظية ودلالة التضمن عقلية لانها تبعية وامّا الالتزام فهو على قسمين بيّن بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصوره عند سماع اللفظ واستماعا او عند تصور الملزوم وان لم يكن لفظ في البين تصور اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شيء اخر كدلالة المنطوق على المفاهيم موافقتها ومخالفتها فيجري سماعك ان جاءك زيد فاكرمه يجيء الى ذهنك انه ان لم يجئ لم يجب الاكرام وتعلم ان هذا المعنى مراد من اللفظ بارادة مستقلة ذاتية مثل ان يصرح بالمفهوم لفظا وكذا قوله نعم ولا تقل لهما اف بالنسبة الى ترك الاذى وبيّن بالمعنى الاعم وهو قسم كالبين بالمعنى الاخص دلالة التزامية عقلية امّا الدلالة الالتزامية اللفظية بالمعنى الاعم فهي ما يلزم من ملاحظة الطرفين اعني اللازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع اللفظ الجزم باللزوم مثلا لو سمعت الامر بالصلاة لم يجئ الى ذهنك بمجرد ذلك عدم جواز ترك الصلاة بل ربما لا يجيء الى ذهنك الترك فضلا عن جواز الترك ولكن بعد سماعك الامر والتفاتك الى الترك وملاحظتك للزوم وعدم اللزوم بينهما جزمت بان الامر اراد عدم الترك وهي ههنا مفهوم من اللفظ فيدل اللفظ على حرمة الضد العام الذي هو ترك المامور به لزوما بيّنا بالمعنى الاعم دلالة لفظية وقد ينسب الى السيد انكار دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بلفظ الايجاب ولا غيره وهو على ما هو الظاهر الا انه بمعزل عن التحقيق فظهر ان الدال على اللزوم في الالتزام بالمعنى الاعم هو اللفظ مستقلا لا غير لكن بعد ملاحظة الطرفين امّا العقلية من الالتزام غير البين بالمعنى الاعم فهي على قسمين احدهما ان يكون الافادة والمستفاد فيه تبعا وثانيهما ان يكون الاستفادة تبعية والمستفاد فيه مستقلا والاول كمقدمة الواجب المطلق فان لفظ الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانا فلا يدل لفظا اصلا على حرمة الشيء لفظا بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعي اراد الصلوة ملاحظة ان الاتيان بها موقوف على الطهارة من الخبث مثلا وان ارادة الامر عدم الاتيان بتلك المقدمة مستحيل ومنافية للغرض فلا بد ان يأمر المكلف بتلك المقدمة لتوقف ذي المقدمة عليها فيحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست مستقلة من اللفظ والعقل بل العقل بعد ملاحظة خطاب الشارع فصارت استفادة الوجوب تبعية ولا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة تبعي ايضا لا منافي لوجوب ذي المقدمة بحيث لو يجب المقدمة والثاني كدلالة الايتين على اقل الحمل فان الاستفادة هنا تبعية حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب في احدى

ثم المقدمة اما مقدمة وجوب الشئ او مقدمة وجوده اما او وجوده مقدمة او وجود العلم به والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه تتابع

في الفرق بين الالتزامات اللفظية والعقلية

الايتين اولم يكن اقل الحمل ستة اشهر فحمل لحصلة اللفظ والعقل حصلت الاستفادة تبعا لكن المستفاد وهو كون اقل الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا
يتوقف على ارضاع الوالدات حولين كاملين لا على كون حملهن وفصالهن ثلثين شهرا بل بما لا بضعه لا بعد سنة ثم بعض حولين كاملين
ثم ان الالتزامات اللفظية تتفاوت مع الالتزامات العقلية فان في الالتزام اللفظي لا يمكن الانكار على العبد والعقاب عليه في ارتكاب اللازم
اللفظي اذا لم يكن الامر مصرحا حين الخطاب او قيل وقت الحاجة على عدم ارادة اللازم واما في الالتزامات العقلية فلكونها في بعض الاحيان
خفية فليس حالها كحال الالتزام اللفظي بل هي قد يكون لها وضوح تام فحكمها حكم الالتزام اللفظي وقد يكون لها خفاء فلا يعتبر اللزوم اذ قد يكون
الامر غير ملتفت الى اللزوم وغير فاهم لكونه ممن لا يلتفت الى نحو هذا اللازم الخفي العقلي فلا يعتبر هذا اللزوم العقلي في كلام مثل هذا الامر فلا
يكون دلالة الاشارة الحاصلة في كلام الامر كالمستفاد من الايتين ونحوهما معتبرة نعم في كلمات الحكيم على الاطلاق الملتفت دائما على الانفس والافاق
يعتبر دلالة الاشارة والالتزامات العقلية الخفية مطلقا وكذا في كلمات المعصومين **المقدمة الخامسة** الواجب اما تعبدي صرف كالصلوة
او توصلي صرف كغسل الثوب للصلوة وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب وهذا اقسام قسم يكون جهة حصول التوصل فيه موقوفا على
جهة التعبد كالوضوء فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلوة موقوف على قصد القربة فيه ونحوه مما يشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفى
جهة التعبد في الاطاعة لم يحصل التوصل ايضا **وقسم** يكون جهة التعبد واجبة مستقلة لا يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد
كما في الامر بالسعي فانه يجب عليه قصد القربة بحيث لو اتى به على طريق الاباحة او من دون قصد القربة كان اثما لكن يسقط عنه الامر بالسعي
بعد اتيان المأمور به **اذا ظهر** ذلك فان علمنا بكون الامر الوارد من اي قسم من الاقسام عملنا بمقتضاه وان شككنا في ذلك فلو ورد منها امر
وورد ولم يعلم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة ففيه مراحل **الاولى** ان يعلم ان مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف اي قسم من تلك
الاقسام الاربعة فيما اذا كان الدليل لفظيا **فاعلم** ان الحق ان المتبادر من الامر كاضرب في اللغة هو ايجاد الهيئة بالمباشرة النفسية سواء وجد
بقصد القربة ام لا على الوجه المباح والمحرم فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب تعبديا صرفا اذ التعبدي الصرف يشترط فيه قصد القربة والمباشرة
النفسية والاتيان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شئ من الثلاثة ومقتضى الوضع اللغوي على ما هو الظاهر من الامر عندهم
هو اشتراط المباشرة النفسية لاطلاق الامر المتوجه الى المخاطب بايجاد الهيئة سواء وجد فيها الغير ام لا ولو قلنا بسقوط الامر اذا اتى به الغير لزم التقييد
في اطلاق الامر فيكون المعنى انك مأمور بايجاد الهيئة ان لم يوجد غيرك والتقييد خلاف الاصل فاطلاق الامر يقتضي المباشرة النفسية وكذا
اطلاقه يقتضي عدم اشتراط القربة وعدم اشتراط الاتيان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للهيئة لا بشرط والهيئة موضوعة للطلب
تلك الهيئة فليس شئ من قصد القربة والاتيان على الوجه المباح مأخوذا في معنى الامر مادة وهيئة بل اطلاق الامر ينفي اشتراطهما فصار المستفاد من
الاطلاق الامر بمقتضى الوضع اللغوي كون المباشرة النفسية شرطا دون قصد القربة والاتيان على الوجه المباح فلازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب
تعبديا صرفا لعدم اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصليا صرفا لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شئ من الثلاثة
ولا توصليا وتعبديا ان تنافيا وهو القسم الثالث لانه مشروط فيها بالقربة والاباحة واطلاق اللفظ ينفي شرطيتهما ولا توصليا وتعبديا استقلالا
وهو القسم الرابع لان لازمه سقوط الامر باتيان الغير فجاءته وحصول الاثم عند ترك القربة ولا اطلاق اللفظ ينفي سقوط الامر بمجرد اتيان الغير واصالة
البرائة ينفي حصول الاثم عند ترك القربة وان سكت عنه اللفظ لان اللفظ انما ينفي كون القربة شرطا لا واجبا ايضا فيكون نفي الوجوب الاستقلالي
بقصد القربة مستندا الى الاصل البرائة فصار المحصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الامر شيئا من الاقسام الاربعة بل قسما خامسا **الثانية**
في ان فهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة هل هو مطابق لوضع اللغة او مخالف **والتفصيل فيه** اما من جهة لزوم المباشرة وعدمه
فالحق ان الموارد عندهم تتفاوت في ذلك فقد يعتبرون المباشرة في الامر كاوامر عبيد باكل شئ فانه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد
كون هذا الشئ ماكولا ولو من غير العبد وقد لا يعتبرون المباشرة في الامر كالامر عبده بسقيه فانه يسقط امره باتيان غيره وقد يحصل الشك لهم فان
المقصود هو مطلق حصول المأمور به او حصوله من شخص المخاطب ولكن كل ذلك لخصوص المورد لاجل القرائن وليس عندهم جهة غالبة اصلية يرجعون اليها عند
فقد القرينة ولم يثبت لهم للامر وضع اخر من تلك الجهة سوى الوضع اللغوي بل يرجعون عند الشك الى ما يقتضيه الوضع اللغوي فبناء العرف من تلك الجهة
موافق لوضع اللغة الا اذا قام قرينة على الخلاف ولا يبعد كون الغالب في الاوامر العرفية مما قام الدليل فيه على ارادة التوصل وعدم اشتراط المباشرة لكن ليس
هنا غلبة معتد بها بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشك **واما من جهة** الاتيان على الوجه المباح فالعرف ايضا موافق للغة **واما من جهة** قصد القربة فالحق
انه يجب عندهم قصد القربة فلو لم يتعبد وسقاه لا ترجلا لا انقيادا الذمه اهل العرف فيحكمون بانه اثم وان سقط عنه الامر عندهم فصار العرف من
تلك الجهة مخالفا لمقتضى وضع اللغة لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الاوامر مفهوما من نفس الامر وصيغته حتى يكون الامر
عندهم وضع جديد ام يؤخذ ذلك من الخارج **الحق** الاخير فان لزوم الاطاعة لا يفهم من حاق اللفظ ولكن لما كان شان العبد الاطاعة كما يحكم
به العقل فعدم قصد الاطاعة كاشف عن الاعراض فيذمون العبد على ترك الانقياد والاطاعة بل يلزم المولى عبده بمجرد فهمه منه انه قصد
عدم الاطاعة وان لم يترتب فكيف اذا امر واتى لا بقصد الاطاعة واحتج عدم الاطاعة والاعراض عن القول الى الفعل فصار الحاصل من
ضم الوضع اللغوي مع العرفي ان المأمور به ليس تعبديا صرفا ولا توصليا صرفا بل يكون تعبديا وتوصليا استقلاليا اما من جهة التعبد فللزوم القربة
كما في القسم الرابع من الاربعة واما من جهة التوصل فلانه يسقط الامر ان لم يقصد القربة وان حصل الاثم كما مثلنا بالسقي لان في اسقني ماء لا يلزم المباشرة النفسية فلو

في تقسيم الواجب بالتعبدي والتوصلي

المرحلة الثانية في اقسام الامر

فاجاء

ثم هي اما فعلية واما تركية ثم ان دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث انه تمام المراد مطابقة وعلى جزئه الضمني كك تضمن وعلى الخارج اللازم من حيث هو
خارج لازم التزام والاولى لفظية والثانية تبعية تدبّر

في مقدمة الواجب

فاجابه عنه سقط الامر بجانبه هذا الذي حصل من ملاحظة اللغة والعرف معا فالمجموع الحاصل من المجموع ابقه خارج عن الاربعة وجامع لبعض صفات
التعبد وبعض صفات التوصل فيلزم فيه المباشرة وقصد القربة سقط الامر وحصل الاثم فعند الشك يبنى على هذا المعنى **الثالثة** هل ورد دليل
شرعي كلي يقتضي حمل الاوامر الشرعية عند الشك على قسم معين من تلك الاقسام الاربعة ام لا بل لا بد من العمل بما يحصل من ملاحظة اللغة والعرف الحق
نعم فانه ورد الدليل الشرعي العام على ان الاصل عند الشك هو الحكم بكون الواجب تعبديا صرفا فنطرح من مقتضى الوضع اللغوي وفهم العرف وذلك
الدليل الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين هو القصد باتفاق المفسرين فالتقدير وما امروا بامر وبشيء الا ليعبدوا الله
مخلصين للدين فان قلت ان الاية انما تدل على وجوب القربة ولم تدل على كونها شرطا لسقوط الامر فلعله واجب على حدة سوى نفس الفعل من قبيل
فلم يدل الاية على التعبد الصرف المشروط بالقربة قلت ان ظ الاية الشريفة انحصار المامور به في شيء واحد وهو العبادة لا مط بل حال الكون مع
الاخلاص فالمامور به هو العبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد لا ان العمل واجب والاخلاص واجب اخر فانه خلاف ظ الاية واذا كان المامور به شيئا
واحدا لم يحصل الامتثال بدون الاخلاص لانه هو جزئه او شرطه وصفته اذ لا يتصور حصول الامتثال قبل ايجاد المامور به **فان قلت** انهما متعارضان
مع اطلاق الاوامر الواردة المقتضية لعدم اشتراط القربة وهي اخص مطلقا من الاية الشريفة لشمول الاية الاوامر المشكوكة والاوامر المعلوم فيها لزوم
الاخلاص بدليل خارج من اجماع وغيره فالاوامر المشكوكة المطلقة لا يشمل سوى موردها وهي مورد الشك والاية الشريفة يشملها وغيرها او
تحكم بلزوم الاخلاص في كل الاوامر فهي اعم من الاوامر المشكوكة مطلقا فيقدم الاوامر المشكوكة عليها عند التعارض وتخصيص الاية الشريفة بالاوامر
المقيدة من الدليل الخارج بلزوم الاخلاص فيها قلنا اولا ان النسبة عموم من وجه فان قولنا صل امر مطلق وهو ذو وجهين الجزء المنفي في الاية
الشريفة لو جعل شيء يشمل الاية الشريفة دون قولنا صل وهو فساد ما سوى الصلوة من سائر العبادات التي لا اخلاص فيها وشيء يشمل صل
دون الاية الشريفة وهو صحة الصلوة مع الاخلاص وشيء يشملان له ويتعارضان فيه وهو الصلوة مع عدم الاخلاص فالتعارض انما وقع بين الجزء
الثاني من الاية الشريفة واطلاق قولنا صل في الصلوة بدون الاخلاص فالنسبة عموم من وجه لا مط حتى تقدم الاوامر المطلقة **فان قلت**
غاية الامر تعارض الاية الشريفة مع الاطلاقات وتساقطهما فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص في العبادة خاليا عن الدليل **قلنا** لما تساقط الدليلان
ذهب اطلاق الاوامر المنافي للقربة فيرجع عند الشك الى الاصل الاشتغال المقتضي للاشتراط ولذا لو كان الدليل لبيا وشك في كون العبادة
تعبديا صرفا ام غيره حكمنا بانه تعبدي صرف لاصل الاشتغال وثانيا انا سلمنا ان الاية الشريفة اعم مط لكن العرف يفهم في المقام ورود الاية على كل من
تلك الاوامر المطلقة والمتبع هو فهم العرف **فان قلت** ان الاية الشريفة بظاهرها تنافي تبعية الاوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة لان
ظاهرها ان الاوامر انما هي لاجل مجرد التعبد لا لاجل شيء اخر يليق الامر له فلازمه تبعية الامر للتعبد لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل لمجرد ارادة
الله اطاعة العبد اياه وهذا مناف لمذهب الشيعة من تبعية الاحكام للصفات الكامنة **قلنا** لا ريب ان التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلله
وخشوعه وخضوعه لاطاعته بالاخلاص امر حسن ممدوح يمدح به العبد وان لم يامر المولى به فهو حسن ذاتا ويستقل العقل بحسنه واذا كان كذلك
فلم لا يمكن ان يكون الداعي للاوامر طرا هو تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن ذاتي وذلك الوصف يكفي في تعلق الاوامر وكون تلك الصفة داعية
لصدور الامر وان لم يكن هناك جهة حسن اخرى للمامور به فاذا ثبت تبعية الاوامر للصفات الكامنة بالمعنى المذكور ثبت في النواهي التبعية للصفات الكامنة
بالاجماع المركب **فان قلت** المستفاد من الاية الشريفة كون كل الاوامر تعبدية وهو خلاف الاجماع وخلاف ما تقدم منك من تقسيم الامر الى الاقسام
الاربعة **قلنا** للاية الشريفة جهة نفي وجهة اثبات وكلتاهما عامتان **اما الجهة** الاثباتية فهي ان كل امر يجب قصد القربة فيه وانه تعبدي بمعنى
ان له جهة تعبد **واما جهة** النفي فهي ان كل امر من الاوامر الشرعية خالية عن جهة التوصل فاحد الجهتين ان كل امر له جهة التعبد والاخرى ان
كل امر لا جهة فيه سوى التعبد **فنقول** ح ما من عام الا وقد خص فالامر الذي تمحض في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات وعن عموم النفي
فيصير المعنى ان كل امر له جهة التعبد لا هذا الامر وكل امر خال عن جهة التوصل الا هذا الامر وكذا اذا ثبت كون امر فيه جهة التوصل وشك في
جهة التعبد ايضا موجودة فيه ام لا **فنقول** ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل فذلك يخصص العموم القائل بانه لا امر يكون فيه جهة التوصل واما
تخصيص جهة العموم الاخرى القائل بان كل امر فيه جهة التعبد والتقرب فغير معلوم والاصل عدمه وبقاء العموم بحاله فيحكم بكون هذا الواجب تعبديا
وتوصليا ارتباطيا وان فيه جهة التوصل للدليل الخارج وجهة التعبد للاية الشريفة **فان قلت** انك بعد ما ان تثبت الاية الشريفة ان الاصل
في الاوامر الشرعية كونها تعبديا صرفا والتعبد الصرف يشترط فيه القربة والمباشرة التقيد والاتيان على الوجه المباح بحيث لو انتفى احد
الثلثة انتفى الامتثال واساوا ولم يسقط الامر وقد اثبت القربة بالاية والمباشرة باطلاق الامر واما الاتيان على الوجه المباح فلم يثبت لا من
الاية ولا من اطلاق الامر **قلنا** نعم غرضنا ايضا هنا ليس لزوم الاتيان بالوجه المباح بل اثباته مبني على مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي
واقتضاء النهي في العبادة الفساد فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد ثبت هذا الشرط ايضا واذا كان الدليل لبيا امكن اثباته
بقاعدة الاشتغال وقد يستدل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر في الاوامر الشرعية بالاية الشريفة اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان
الاطاعة لا يصدق عرفا الا اذا اتى بالمامور به بقصد القربة **وفيه** ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطا فلا ينافي كون الامر تعبديا
وتوصليا استقلاليا وهو خلاف المقصود **ثم اعلم** انه اذا ثبت في امر من الاوامر اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر فان ترك
واحد المكلف الاتيان به راسا فعليه عقاب وان اتى به بقصد القربة فهل عليه عقاب واحد ايضا ام عقابان لانه ترك واجبين احدهما نفس المامور به

في اعتبار قصد القربة في العبادات

والثالثة اما بين المطلق الاخص والاعم والاخيرة اما لفظية او عقلية والاخيرة اما يكون المستفاد فيها تبعيا كالاستفادة او مستقلا نتائج

في بيان المراد من المقدمة

المنافي به الا مشروطا الذي هو القربة فيكون فاسدا والاخر نفس قصد القربة بان يكون واجبا عليحدة مشروطا وجوبه بارادة اتيان المأمور به الحق
الاول سواء كان دليل وجوب القربة لفظيا كالايات ام لبيا الا ان بناء العقلاء فيها اذا علموا بكون الواجب مشروطا بالقربة وبانه اذا لم يقصد
القربة انتفى المأمور به راسا على المؤاخذة وعلى العقاب على ترك نفس المأمور به ويقولون لم تركت الصلوة والصوم ولا يعاقبونه مرتين ولا
يقولون لم تركت الصلوة ولم ما قصدت القربة وهذا كاشف عن وحدة الواجب والعقاب ولعل السر في عدم التزامهم بقصد القربة وعدم ايجابه
بعد كونه شرطا لزوم العبث في ايجاب القصد مرة اخرى لحصول نفس الفعل المشروط به اذ لا بد من اتيانه بعد ثبوت الشرطية بالامر معا فلا وجه لا
ما لا بد من اتيانه ثانيا ومرة اخرى واما في الاوامر العرفية التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلا مشروطا بارادة اتيان المأمور به لا شرطا
لسقوط الامر فيكون على المكلف عقاب واحد سواء اتى بنفس المأمور به بلا قربة او تركهما ولو اتى بهما فله ثواب واحد ففي الاول يعاقب على ترك
القربة وان سقط الامر لكن لا ثواب له اصلا ولو اتى باصل المأمور به بل وان كان العقاب ان لم يأت بنفس المأمور به لا لاجل ترك القربة على
الاقوى كما سيجيء وذلك لان في الواجب التوصلي يسقط فيه الامر بدون القربة ويتوقف حصول الثواب على قصد الاطاعة كما في غسل الثوب مثلا بعد
الاتيان بنفس المأمور به عقاب واحد على ترك القربة ولا ثواب له اصلا وفي الثاني يعاقب عقابا واحدا وان ترك الفعل والقربة معا
لان وجوب القربة كان مشروطا بارادة اتيان الفعل فاذا لم يرده لم يجب القربة فهو انما ترك في الحقيقة واجبا واحدا وهو الاتيان بنفس
المأمور به فيعاقب عليه بعقاب واحد وفي الثالث يثاب بثواب واحد لما مر من انه لا ثواب على اتيان نفس المأمور به من حيث هو لا بقصد القربة
وان سقط الامر باتيانه بلا قربة فهو مثاب على الاتيان مع القربة كما في سائر الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الامر على القربة والحاصل
انه لو اتى بالواجب بلا قربة عوقب بعقاب واحد لترك القربة وان سقط الامر ولا ثواب له اصلا ولو اتى به مع قصد القربة فله ثواب واحد ولو ترك
الفعل والقربة معا عوقب بعقاب واحد على ترك نفس المأمور به **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والامر
والواجب في الوجوه **اما الاول** فاعلم ان المقدمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محل النزاع وهي المقدمة المتيقن فيها النزاع وان كانت لا بسبب
من المكلف فهي خارجة عن النزاع وليس الامر بذي المقدمة ايضا فيها قولا واحدا وان كانت غير مقدورة لكن بسبب من المكلف كما لو قطع يده
باختياره قبل الوقت او في الوقت فلم يمكنه الوضوء فدخولها في محل البحث مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فان قلنا
بالاول دخلت تلك المقدمة في محل النزاع والا خرجت لانها غير مقدورة على هذا القول **والحق عندنا** في مسئلة الامتناع بالاختيار ان
بالاختيار الممتنع بالاختيار قسمان **قسم** يكون القدرة حين الامتثال باقية كالكفار والعصاة المريدين لترك المأمور به فانه مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان
بالمأمور به الا اجبارا ولكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة والاسلام ثم الاتيان بالمأمور به الا على مذهب من يقول بان العباد مجبورون في
الافعال وبطلان هذا المذهب اظهر من الشمس **وقسم** لا تبقى القدرة حين الامتثال بالاختيار ويكون القدرة مسلوبة راسا كما مثلنا بمن قطع
يده فلا يمكنه الوضوء التام اصلا **اقول القسم الاول** يجوز فيه التكليف بالمقدمة وذي المقدمة وهو داخل في محل النزاع في مسئلة مقدمة
الواجب على الكل بل نزاعهم في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في القسم الاخير لا الاول **والحق** فيه ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار
خطابا ولا ينافيه عقابا كما سنفصل ذلك ان شاء الله في مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فالعقل يجوز ترتب الاثار وان ارتفع الخطاب لكن لا يجري في
الشرعية العقل ترتب الاثار لا يوجب الحكم بترتب الاثار شرعا الا ان الادلة لا تنصرف الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح لا
تنصرف مطلوبيته الى صورة الامتناع فهو لو كون على السطح لا تنصرف مطلوبيته الى صورة سلب الاختيار نعم لسلب الاختيار عقابا واما تعلق الا لا عقابا
لله على عقابا سلب الاختيار الكاشف عن تعلق التكليف حكما بحيث يترتب اثره حتى في صورة الامتناع بالاختيار فغير معلوم نعم لو علمنا بذلك بنص
الشارع علمنا بتجويز العقل اياه وان ارتفع الخطاب في الافقه مثل من قطع يده ونحوه بحكم بعدم ترتب الاثار وان جوز العقل الترتب لعدم نظر
الادلة واصالة البرائة عن التعارض مقتضى ما اخترناه في مسئلة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمة في محل النزاع وعدم وجوبها
وان قلنا بانه لا ينافي الاختيار لما عرفت من عدم انصراف الادلة الى تلك المقدمات المسلوب عنها الاختيار فادخال بعضها في محل النزاع نظرا الى
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا وجه له الا ان يثبت من النص **ثم اعلم** ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلية وهي الاجزاء واجبة
وقال ان النزاع في المقدمات الخارجية وهو سهو والكل داخل عند التحقيق فان ترك في النزاع فان منهم من انكر وجوب المقدمات الداخلية وقال بعضهم
المحقق وبعض المتأخرين ان المقدمات العلمية لا نزاع في وجوبها كالصلوة الى الجوانب لانه يلزم في كل جانب نية الوجوب **وفيه** ان نية الوجوب في كل الجوانب
انما هو من باب المقدمة ايضا لاحتمال القبلة في كل جانب واحتمال كل كونه ذي المقدمة فينوي الوجوب في الكل ليحصل المطلوب بل بعضهم انكر وجوب
المقدمات حتى العلمية فهي داخلة في النزاع **وقيل** لا نزاع في وجوب الترك او المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بالمحللة والدينار المحرم
الدينار المحصور **وفيه** ان بعضا ايضا انكر وجوب المقدمة مطلقا فالحق دخولها في محل النزاع ايضا **وظهر** من بعض عدم دخول المقدمات
السببية في النزاع وهو سهو بل بعض انكر وجوب الكل **واما الثاني** فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع انما هو في المقدمات التي لم يؤمر بها بامر عليحدة
واما المقدمات التي امر بها مستقلا كالوضوء فخارجة عن محل النزاع **وفيه** ان كلامنا انما هو في ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بالمقدمة ام لا وذلك
الامر النزاع يمكن في المقدمات مطلقا امر بها بامر اخر ام لا فان كان مراده انه بعد وجود الامر المستقل بالمقدمة لا يصير تلك المقدمة واجبة عليحدة ويصير على المكلف في تركها عقابان
احدهما للمقدمة والاخر لذي المقدمة فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدمة **ففيه انا** لا نم تعدد العقاب حتى اذا امر بالمقدمة بامر عليحدة

المراد في محل النزاع من المقدمة ما كانت مقدورة لا غير المقدورة لكن في دخول مقدمة تسبب عدم القدرة عليها من فعل المكلف في سلب اختياره وجهان نتايج اختياره بالمنازعة

في مقدمة الواجب

لان بناء العرف في مثل ذلك على وحدة العقاب مطلقا فلو قال المولى كن على السطح ويجب عليك نصب السلم عند الصعود فان ترك الصعود ونصب السلم معا عوقب بعقاب واحد على ترك الصعود لان وجوب نصب السلم كان مشروطا باتيان ذي المقدمة لا مطلقا بنفسه فاذا ترك الصعود انتفى شرط وجوب نصب السلم فلم يترك الا واجبا واحدا وهو الصعود الذي كان واجبا مطلقا فعليه عقاب واحد لاجله وان صار على السطح ولم ينصب السلم عوقب ايضا عقابا واحدا لترك نصب السلم لكن ليس العقاب على ترك النصب من حيث هو وانه مامور به امر عليحدة من حيث انه الواجب ولا كان هو الكون على السطح بطريق السلم فاذا ترك نصب السلم فكانما ترك ما امر به اولا واتى ببدله وكذا الحال لو امر بالصلوة وبالوضوء بامر عليحدة وترك الوضوء عند امكانه ثم لم يتعذر فقد الامكان بالصلوة مع التيمم في الوقت فهو معاقب على ترك الوضوء لكن لا من حيث الوضوء نفسه بل من جهة انه ترك المامور به اولا وهو الصلوة مع الوضوء فلاحظ المولى من اهل العرف حين يعاقب عبده هل يكون محط نظره في العقاب ترك المقدمة من حيث هي او ترك ذي المقدمة لا والمبتة ولا شك ان محط نظره هو الاخير نعم لو كانت تلك المقدمة واجبة نفسا من جهة اخرى عوقب عليها بنفسها عند تركها الكن تلك الجهة خارجة عن النزاع وانما الكلام في المقدمة من حيث انها واجبة غيرية فالحق دخول المقدمة مطلقا في النزاع امرها استقلالا ام لا ثم الحق ان النزاع اعم من صورة كون وجوب ذي المقدمة ثابتا بالدليل اللفظي او اللبي وان كان الدلالة على وجوب المقدمة لفظية اذا كان الامر بذي المقدمة لفظيا ولبية اذا كان ثبت على العقل بوجوب مقدمة الواجب وأما الثالث ففي ان نزاعهم في وجوب المقدمة يتصور على وجوه لان الوجوب في محل النزاع يحتمل معان الاول ان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على طلب المقدمة ايضا وكان المتكلم قاصدا الطلب المتعلق بذي المقدمة الثاني ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دال على وجوب المقدمة في الجملة اعم من اللزوم العقلي التبعي الغير المستلزم للعقاب ومن اللزوم المستلزم للعقاب فمحل النزاع لفظيا فيكون مراد الثاني نفي اللزوم المترتب عليه العقاب وحاصل المثبت اثبات اللزوم التبعي وحينئذ فالنزاع اما انكار اللزوم التبعي فيمكن بجنس اللزوم الثالث انه دال على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب على ترك المقدمة وان لم يقصد الامر بالامر ذلك وذلك قسمان احدهما ان يكون عقاب واحد على ترك ذي المقدمة وعقاب آخر على ترك المقدمة الذي لم يستند الى تركها ترك ذي المقدمة فلو لم يات بشيء من المقدمات عوقب على تركها عقابا واحدا وان اتى ببعض دون بعض عوقب على ترك بعض المقدمات الذي لم يستند اليه ترك ذي المقدمة عقابا واحدا وثانيهما ان يعاقب على ترك ذي المقدمة بعقاب وعلى ترك كل مقدمة بعقاب آخر فيعاقب تارك الصلوة مع مقدماتها بعقابات لا تحصى الرابع ان يكون العقاب واحدا لكن ترك ذي المقدمة ولا يكون لترك المقدمة عقاب اصلا ولكن النزاع في ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة هل هو عند ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة وان لم يصل بعد وقت تعلق التكليف بذي المقدمة ام هو لا يستحق العقاب الا اذا دخل وقت ذي المقدمة فمن قال بوجوب المقدمة قال بالاول ومن نكره قال بالثاني فمن وجب عليه الحج في البلد النائي وجب عليه الخروج اليه قبل الموسم فلو علم بانه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفاته الحج واخر الخروج مع ذلك استحق العقاب على ترك الحج حين ترك الخروج على الاول وحين دخول موسم الحج على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري محلا للنزاع وجعله مشهورا فان قلت اذا كان العقاب واحدا لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير فكيف يقال المقدمة واجبة وان صح العقاب عند ترك المقدمة ولهذا صح العقاب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة قلنا ان الواجب ما يعاقب تاركه وهو فيه كون العقاب لاجل نفسه وههنا يعاقب على ترك المقدمة لكن لاجل ترك ذي المقدمة فمسلم لكن غايته كون التسمية بالواجب مجازا ولا مشاحة والمعنى الاول يحتمل احتمالات الاول ان يكون القصد متعلقا على وجوب المقدمة ايضا كذي المقدمة ذاتا والثاني ان يكون توصليا وهذا ايضا يمكن ان يكون في تركها عقاب ام لا بل كانت مامورا بها لاجل التوصل وتعلق القصد بها ايضا وليس في تركها عقاب كغسل الثوب اذا كان في تركها عقاب يمكن ايضا ان يكون عقابا واحدا او عقابات عديدة وههنا احتمال آخر وهو ان يكون القصد متعلقا بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكيناه عن المحقق السبزواري والحاصل ان في المقام في معنى الوجوب المتنازع فيه احتمالات تستغرب الاشارة اليها فقيل ان النزاع في ان الدال على ذي المقدمة هل يدل على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والارادة ام لا وسكت عن الاحتمالات الخمسة المتصورة فيه وقيل ان النزاع في انه يدل على لزوم المقدمة بحيث لو لم يات بها استحق العقاب ام لا ولم يدرج فيه قصد الامر وسكت عن ان العقاب على المقدمة واحدا ومتعدد بتعدد المقدمات وقيل ان النزاع انما هو في ذلك الاخير وهو العقابات المتعددة وصرح بان العقاب يتعدد على القول بالوجوب وقيل ان النزاع في تعلق القصد والارادة بذي المقدمة بحيث لو ترك لعوقب على المقدمات بعقابات عديدة وتمسك في اثبات كون النزاع في ترتب العقاب على المقدمة بما نقل عنهم في مما يتفرع على ما ذكرنا استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فاثبتوا حرمة الضد وترتب عليه احكاما من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي ليس مراده مطلب التبعي كما سيحققه بل مراده الخطاب الاصلي وفيه ثانيا ان النهي مستلزم للفساد وهو ليس الا ما كان فاعله معاقبا بالنهي وفيه ثالثا ان الفساد والعقاب في الضد ممنوع وجود وان قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري لانا نقول ان النهي تبعي صرف حتى يقال لا معنى للفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة استقلالا بالعدل على ذي المقدمة عند ترك المقدمة وثانيا ان القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدلوا بوجهين احدهما ما ذكروا والآخر ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وهذا الاستدلال انما يتم لو قلنا بان ثمرة فساد الضد في هذا المبحث انما اخذها من استدل على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وبالوجه الثاني اذ بعد ما كان المستلزم للمحرم محرما صار سببا للفساد واما المستدل عليه من باب المقدمة فلعله لم يقل بتلك الثمرة وثالثا ان ما ذكرت لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة والحال ان مذهبك في محل النزاع ذلك وذا بعد القضايا

محل النزاع في الاحكام

بحمل

ولا فرق على الاصح في دخول المقدمة بين الداخلية والخارجية والعلية والتركيبة والسببية وغيرها وما امرها مستقلا ام لا وما كان وجوب ذي المقدمة فيها ثابتا بدليل لفظي ام لبي ومن الواجب اعم من النفسي والتوصلي نتائج

يحتمل ان يكون لاجل النهي عن المقدمة وان لم يكن على تركها بنفسها عقاب وفي ذلك لا ينافي تعلق النهي الاصلي بالمقدمات من الامر بها كما ذكرنا نظيره في الواجب التوصلي اتفاقي لامر الثاني مع ان هذا الدليل لم يثبت الا العقاب على ترك المقدمات اما كون وجوبها من قصد الامر بذي المقدمة فلم يثبت كونه محلا للنزاع فالحق ان محل النزاع ما ذكره المحقق السبزواري ويشهد به استدلال المشهور على وجوب المقدمة بان المقدمة لو لم يجب لجاز تركها واذا جاز تركها وتركها فاما ان يكون ذو المقدمة باقيا على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب الواجب عن الوجوب فثبت وجوب المقدمة وربما نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان ايجاد المقدمة كان مقدورا له فهو قادر **ففيه** ان المفروض في الاستدلال ان المكلف لم يفعل المقدمة حتى وصل ذي المقدمة وضاق الوقت عن اتيان المقدمة فالمكلف حينئذ عاجز عن قادر على المقدمة وذي المقدمة **وتوهم** ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار **مدفوع** بان مذهب المستدل المنافاة فلا يمكنه القول ببقاء التكليف فمراد المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة فضلا وقت ذي المقدمة وتركه ايضا اما ان لا يكون معاقبا اصلا فهو يستلزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب واما ان يكون معاقبا عليهما فهو تكليف بما لا يطاق واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة فقط عند ترك ذي المقدمة فهو تكليف بما لا يطاق ايضا واما ان يكون معاقبا على ترك المقدمة فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي المقدمة واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة في وقت ترك المقدمة فهو المطلوب وهذا بعينه المعنى الذي ذكره السبزواري ره **واما الرابع** فاعلم ان الواجب الذي هو محل النزاع هل هو الواجب النفسي ليكون النزاع في وجوب مقدمة الواجب النفسي ام يشمل الواجب التوصلي الظاهر الاخير فيكون مقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي ذكره السبزواري **فان قلت** انا ربما لا نقول بالعقاب في ترك الواجب التوصلي فكيف يتصور فيه وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرت من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة **قلنا** المراد انه مترتب في وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي مقدمة له ونحو ذلك **المقدمة السابعة** في اقوال المسألة فيها اقوال **ثالثها** الوجوب في السبب دون غيره وقد ينسب هذا الى السيد وقد عرفت ما فيه **ورابعها** وجوب الشرط الشرعي بجعله من الشرع لا غيره **وخامسها** كما حكاه الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا في الحقيقة خارج عن البحث ويحتمل الولا اخر كالوجوب في المقدمات الخارجية لا الاجزاء في المقدمات التي يحصل ذو المقدمة في ضمنها لا الاجزاء في المقدمات التركيبية كالبشهة المحصورة لا غير **المقدمة الثامنة** في ثمرة النزاع مخلصا ما اخترناه من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري ره يظهر في الفسق والعدالة فان كان عادلا وترك المقدمة كالخروج من البلد النائي الى الحج وافضى تركها الى ترك ذي المقدمة فان قلنا باستحقاقه حين ترك المقدمة كان هو حين ترك المقدمة عاصيا بترك ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذي المقدمة فان كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقا بمرة واحدة من ترك المقدمة وان كانت صغيرة كان فاسقا بالاصرار بترك المقدمة ولو حكما فلا يقبل شهادته ولا يصلي خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق وان قلنا بانه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة الا حين وصول وقته لم يخرج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج مع القافلة مثلا بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج لو لم يكن مانع اخر ويفقد معه الحج فيحكم بفسقه حينئذ **وقيل يظهر** الثمرة في جواز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي من تلك الجهة لو لم يكن مانع اخر على القول بعدم الوجوب وذلك لانه اذا كان الامر بالصلوة مثلا امرا بمقدماتها فيكون مقدماتها واجبة شرعا ومن مقدماتها الكون الكلي ولما كان الكون الكلي ايضا متوقفا على مقدمة وهي الكون الخاص لاجرم كان الاكوان الخاصة واجبة من باب مقدمة الكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلوة فيكون الاكوان مامورا بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي **فنقول** ح ان الواجب من باب المقدمة اما كل الاكوان الخاصة بطريق الاستغراق والوجوب العيني فهو باطل للزوم اجتماع الامر والنهي الاصلي في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي ايضا فالحاصل ان هذا الاحتمال لخلاف الاجماع واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل ايضا لما ذكر في سابقه من الدليلين واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق وهو الوجوب فهو باطل لعين ما ذكر في سابقه من الدليلين واما كل الاكوان الخاصة بطريق الوجوب التخييري فهو باطل ايضا لانه كما يقبح اجتماع الامر والنهي عينا فكذا تخييرا لعدم صدوره من الحكيم واما الواجب مقدمة هو الاكوان المباحة خاصة فهو صحيح لكن لازمه انه لو اتى بذي المقدمة في ضمن الكون المباح بل اتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممتثلا لان الفرد المباح الذي كان مامورا به ما اتى به وما اتى به لم يتعلق الامر به فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الامر والنهي **فالحاصل** ان الواجب من المقدمات على القول بوجوب المقدمة هو المقدمات المباحة لا المحرمة ولازم ذلك انه لو اوجد الواجب في ضمن المقدمة المحرمة لم يكن ممتثلا ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي كما انه لازم من يقول بتعلق الاحكام بالافراد اصالة **وفيه اولا** ان المامور به من باب المقدمة وان كان هو الفرد المباح لكن الامر بذي المقدمة متعلق بالطبيعة من حيث هي واقتضاء الامر المقدمي للفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدمة لايجاد الطبيعة من حيث هي لانه مقدمة ايضا للطبيعة ومحصل لها كالفرد المباح وان لم يكن الامر المقدمي متعلقا به فلو اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المحرم فقد اوجد المامور به الاصلي الذي هو الطبيعة من حيث هي وان لم يات بالمقدمة المامور بها فغاية ما يلزمه انه ترك الامر المقدمي لا الامر الاصلي الذي هو ذو المقدمة فلو عوقب لعوقب من جهة ترك الامر المقدمي لا من جهة ترك ذي المقدمة فهو ممتثل بالامر الاصلي الذي هو طبيعة الصلوة مثلا من حيث هي وان لم يكن ممتثلا بالامر المقدمي بل لنا ان نقول لا عقاب عليه اصلا لا من جهة ترك ذي المقدمة لانه اتى به وامتثل ولا من جهة الامر المقدمي الذي لم يمتثل به لان من يقول بوجوب المقدمة شرعا وبالعقاب على تركها انما يقول به لذلك اذا افضى ترك المقدمة الى ترك ذي المقدمة لا مط وههنا لم يفض ترك المقدمة المامور بها الى ترك ذي المقدمة وعلى فرض التسليم فهو معاقب من جهة ترك المقدمة لا من جهة ترك ذي المقدمة وهذا لا ينافي جواز اجتماع الامر والنهي

وثانيا

واما المراد من الوجوب بمعنى وجوه اظهرها كون النزاع في استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة وفيه عند التأمل تأمل

في الثمرة

وثانيها ان لازم ما ذكرت على فرض صحته عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعا وذلك لان تعلق الامر العقلي لا يقتضي مجرد التوقف في الوجود الخارجي بل يقتضي الزام العقل وحكمه باتيان المقدمة لاجل تحصيل ذي المقدمة اتفاقا حتى من المنكرين لوجوب المقدمة شرعا كالسبب لانه لازم لمجرد تعلق الامر بالمقدمة فاذا كان وجوب المقدمة شرعيا لا يبقى الفرد المباح فكذا الامر العقلي لا يجوز تعلقه الا بالفرد المباح لعين ما ذكر من الدليل فلا يكون الفرد المحرم مامورا به لا عقلا ولا شرعا فلا بد ان يكون الاتيان بالفرد المحرم اتيانا بغير المامور به حتى قلنا بوجوبها شرعا ام بعدمه فلازم القولين معا عدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا يكون هذا ثمرة بين القولين الا ان يقول هذا القائل ان القائل بوجوب المقدمة يقول ان اللفظ على وجوب الصلاة اي طبيعتها وعلى وجوب مقدماتها وهو الفرد فيفهم من ذلك عرفا تقييد ايجاد الماهية بايجادها في ضمن الفرد المباح الذي تعلق به الامر المقدمي لا بغيره فلا يكون المطلوب الماهية من حيث هي بل الماهية الموجودة في ضمن الفرد المباح فاذا اوجدها في ضمن الفرد المحرم فلم يات بالمامور به لا اصالة ولا بالمامور به المقدمي فلا يكون ممتثلا بالنسبة الى شيء من الامرين وهذا معنى عدم جواز الاجتماع فيندفع الايراد لان الموجود امر واحد هو الطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح لا امران حتى يمتثل باحدهما ويترك الاخر لكان ضعيفا بانه لا دلالة للقول القائل بالوجوب على هذا المعنى اصلا

ثم اعلم ان ثمرة القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب هو ان احدهما لزوم كون السبب هو المامور به حقيقة لا غير والامر بالمسبب صوري وليس مطلوبا ابدا لان المقدمة هو السبب وثانيهما ان لازم هذا القول تعلق الامر بالافراد لا بالطبايع لان الداعي على هذا القول في نظر القائل هو ان المسبب غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله وتعلق الامر بما ليس مقدورا بلا واسطة غير جائز عقلا فعلى هذا ان كان الكلي الطبيعي غير موجود فلا معنى لتعلق الامر به اصلا بل لا بد من تعلقه بالفرد وان كان موجودا فلا ريب ان الافراد اسباب له فيكون الامر به امرا بالافراد فيكون المامور به على قول هذا القائل الفرد سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي ام لا كما هو لازم كل من منع وجود الكلي الطبيعي او منع من تعلق التكليف بما ليس مقدورا بلا واسطة او قال بان الحسن والقبح انما هو في الافراد لانهما بالوجوه والاعتبارات لا في الطبايع والحكم انما يتعلق بمحل الحسن والقبح فلازم تلك المذاهب الثلثة تعلق الاحكام بالافراد والعجب ان صاحب المعالم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب لا انه عينه فيكون هيهنا امران تعلق احدهما بالسبب والاخر بالمسبب مع ذلك قال ان متعلق الاوامر الافراد لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي المنطقي لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي الطبيعي فبين كلاميه تناقض الا ان يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيندفع التناقض اذ لا مسبب في البين حتى يكون الافراد اسبابا فيمكن من ذلك استنباط كون مذهب صاحب المعالم عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو قال بوجوده لزم التناقض لكن ذلك دلالة اشارية ولا اعتماد عليها في كلام غير الحكيم محل اشكال لانه لم تجر في الفن بمكن اعتبار دلالة الاشارة في كلامه والحكم من ذلك بان مذهبه عدم وجود الكلي الطبيعي وقيل انه ان قلنا بوجوب المقدمة لزم قصد الوجوب في المقدمات والا فلا واستشهد في ذلك باجماعهم على قصد الوجوب في الصلوات المشتبهة لاجماعهم على ان مقدمة الواجب واجبة في هذا المقام اتفقوا على لزوم النية فيها وذلك لانهم بعد تسليم الوجوب قائلون بانه يجب النية في الواجب

وقيل ان لزوم نية الوجوب في تلك الصلوات ليست لانها مقدمات ويجب فيها النية بل لانه لما كان كل منها محتملا لكونها ذا المقدمة والواقعية ولم تكن المقدمة فيها ممتازة من ذي المقدمة فلا جرم ينوي الوجوب في الكل من باب المقدمة لان النية واجبة في المقدمات الواجبة والحاصل ان لزوم نية الوجوب في المقدمة غير لزوم نية الوجوب من باب المقدمة والذي نقول به هو الثاني والا فلو تميزت المقدمة من ذي المقدمة فالاتفاق قائم على عدم لزوم نية الوجوب في المقدمة من حيث انها مقدمة حتى على القول بوجوبها الا ان يكون تلك المقدمة لها جهة وجوب غيرية كالوضوء وتلك الجهة خارجة عما نحن فيه الا ترى في غسل الثوب نحكم بوجوب الغسل اذا ورد به امر ولا نحكم بلزوم النية ووجوب المقدمة ليس الا بدليل مقدمي تعلق بها امر مستقل توصلي كما في غسل الثوب والحاصل ان كل المقدمات توصليات من حيث هي مقدمات والتوصليات لا يجب فيها النية وان ورد الامر بها استقلالا الا ان يكون لها جهة وجوب غيري وهي خارجة عن محل النزاع كما مر وقيل انه ان قلنا بوجوب المقدمة يكون هنا عقابات عديدة والا فلا وفيه ان الاتفاق قائم على عدم تعدد العقاب لو ترك الصلوات يعاقب الا واحدا وقيل انه لا يريد هذا القائل ليس وجود عقابات عديدة في الخارج بل مراده ان تعدد العقاب لازم للقول بوجوب المقدمة لكنه معفو عنها وفيه ان مقتضى القول بالوجوب ذلك انما يثبت اذا ثبت ان محل النزاع هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره بعض من تعلق القصد ولزوم العقاب المستقل وهو ليس بمعلوم وقيل ان الثمرة تظهر في تعدد الثواب والعقاب وحكي ذلك عن الغزالي والتزمه بعض المحققين وقال انه لا غائلة فيه اذ يمكن اندراج ذلك في عموم من بلغه ثواب فان الشاطبي في ذلك السنن جائز ويكفي فيه مثل قول الفقيه الجزء الضعيف وههنا قول الفقيه هو الغزالي وبعض المحققين موجود وفيه ان التسامح انما يصح فيما لو بلغ ثواب على عمل من جانب المولى على طريق الاخبار من قبله كالخبر الضعيف وههنا نقطع بان الغزالي لم يستند في قوله الى الاخبار عن المولى بل كان من اجتهاده لا بقصد البلوغ ولا ينصرف الى مثله فلا يصح التسامح فيه وقيل انه لو نذر او حلف ان يعطي من اتى بواجبات عديدة درهما فيبرء ذمته باعطائه من اتى بواجب مع مقدماته على القول بالوجوب بخلاف ما لو قلنا بعدم الوجوب ورد بان المراد من الواجب هو الواجب الاصلي النفسي فلا يبرء ذمته على هذا القول ايضا لعدم دلالة نذره على مثل هذا الواجب المقدمي ومنه يكون النادر بان يصرح في نذره على الترامه بواجب او مقدمة لا يعطيه درهما فيظهر الثمرة فيه ولا ينصرف الانصراف باصل الثمرة المقدمة الثانية في تاسيس الاصل في المسئلة والاصل عدم الوجوب بكل احتمال الانشاء المتقدمة اما اذا اريد منه الدلالة القصدية فلان دلالة اللفظ على ارادة ذي المقدمة ثابتة ودلالته على ارادة المقدمة مشكوكة فيتوقف عند الشك لان اللغات توقيفية وكذا الحال اذا كان الدليل لبيا وقلنا ان الوجوب بمعنى قصد الامر من الامر بذي المقدمة الامر بالمقدمة فانه ايضا خلاف الاصل المعنى الذي مر لان الشرعيات توقيفية ايضا واما القول

واما ثمرة النزاع فقد يتعرض في الفتوى والعدالة عند ترك المقدمة وفي جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه وفي اشتراط نية الوجوب وفي تعدد العقاب ووحدته نتايج

في تحقيق الحق في المسئلة

بان الاصل عدم الدلالة للفظ او الامر بعد وضعه للدلالة على ذلك فهو فاسد لما مر من ان هذا الاصل وان جرى لكن غير معتبر عند العقلاء ثم ان كان المراد من الوجوب المعنى الملزوم للعقاب المستقل فلا دخل لهذا الاصل اخر وان ايد مع ذلك تعدد العقاب لا دخل له في الاصل ثالث واما اذا اريد المعنى ذكره السبزواري فلان تقدم استحقاق العقاب وصيرورة العادل فاسقا حين ترك المقدمة خلاف الاصل ولو اريد مع ذلك القصد من الامر بذي المقدمة على الامر بالمقدمة لا دخل له في الاصل اخر ولما اذا اريد مطلق اللزوم العقلي فكذلك لان الاصل عدم اللزوم لكن الاجماع انعقد على وجوب اللزوم بالمعنى الاعم فلا يمكن انكاره وان كان خلاف الاصل واما اذا قلنا بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فهو خلاف الاصل ايضا لان خلاف الظاهر من الامر بالمسبب وجوب نفس السبب اذا عرفت ذلك المقدمات فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري بمعنى ان المامور اذا ترك المقدمة استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما فانه وان لم يصل زمان ذي المقدمة لكن ترك المقدمة المفضي الى ترك ذيها ترك لذي المقدمة حكما يستحق العقاب عند الترك الحكمي ولا مانع ليفهم من تعدد العقاب على ترك مقدمة واجب واحد فكما لو قدر المكلف على اتيان المقدمة قبل حصول زمان ذي المقدمة فترك المقدمة قاطعا او ظانا بان تركها يفضي الى ترك ذي المقدمة ولا يقدر عليه بعد ذلك استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما وان فاجأ القدرة على المقدمة بعد تركه اولا لاعتقاده عدم القدرة ثانيا فاتفق له كذلك ثلثون مرة فانه في كل واحد من ترك المقدمة مع اعتقاد عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب بل لو اتى بالواجب بعد ترك المقدمة مع اعتقاد عدم القدرة ثانيا ثم فاجأ القدرة واتى بالواجب لكان اثما ومستحقا للعقاب عند ترك المقدمة المفضي باعتقاده الى ترك ذي المقدمة فلو ترك المقدمة عشر مرات بعد حصول القدرة مفاجأة واعتقاده في كل مرة عدم القدرة بعد ذلك ثم اتى بعد ذلك الترك بالواجب لمفاجأة القدرة استحق العقاب عشر مرات والحاصل ان كل ترك حكمي له عقاب على حدة بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وان لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة بل مع الشك فيها بل مع الظن الغير المعتبر كما لو تمثل في الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محللة لو ترك الامتثال بترك التصرف في الحرام المعلوم اجمالا لو ترك كما حكيا استحق العقاب مع الاشتباه يكون تصرفه في درهم واحد اثما وان لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم في الواقع لانه لما لم يعلم الحلال من الحرام الذي اجتنابه كان اللازم عليه ترك الكل من باب المقدمة فتصرفه في واحد منها مع احتمال ان يكون ذلك هو الدرهم الحرام ترك للمامور به حكما فيستحق العقاب حتى انه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرفات متدرجة متعددة عرفا كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب على حدة لان التصرف والترك واحد وهكذا ولو اتلف الكل بتصرفين كان عليه عقابان فيتعدد العقاب على الواجب عند تعدد الترك الحكمية وقولنا بوجوب المقدمة بهذا المعنى مطلقا من حيث التفاصيل المتقدمة في ذيل ذكر الاقوال ثم النسبة بين الترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه يتصادقان فيما لو امر بالحج مثلا واقتدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقدا بعدم تمكنه من الخروج بعد ذلك ثم فاجأ القدرة على الحج كان اخذه اسد قهرا ولو وصل الى الميقات في الموسم فترك الحج ايضا باختياره ويصدق الترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال اذا اتى بالحج بعد مفاجأة القدرة والحقيقي دون الحكمي في مثال الحج ايضا اذا خرج مع القافلة وبعد الوصول الى محل عمل الحج ترك عمدا اختيارا اذا ظهر ذلك فهيهنا مقامات اما الاول فاعلم ان الدليل على ما اخترناه بناء العقلاء فلو امر عبده باحضار الماء لافطار مولاه من صومه وكان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج اليه الا مع جماعة لمكان الخوف فخرج الجماعة الى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بانه لا يمكنه الخروج اليه بعد تلك الجماعة المستقلة فاطلع عليه المولى قبل حلول وقت الافطار لعاتبه وعاقبه بمجرد الاطلاع وان لم يدخل وقت الافطار ثم بعد عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة اخرى الى الماء وامكنه الخروج معهم الى الماء فلم يخرج ايضا معتقدا بعدم التمكن من الخروج بعد تلك الجماعة الى دخول الليل لعاقبه المولى ثانيا وعاتبه وهكذا الى خمسين مرة وان لم يدخل وقت الافطار عند شيء من تلك العقابات مضافا الى ان ترك المقدمة المفضي قهرا الى ترك ذي المقدمة اما ان يكون حين مجيء زمان ذي المقدمة مخاطبا باتيان ذي المقدمة ام لا واما على الثاني فاما ان لا يترتب الاثم يعني استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة ام لا وعلى الاول يلزم خروج الواجب عن الوجوب وعلى الثاني اما ان يكون ترتب الاثم وقت ترك المقدمة ام لا بان يكون قبله ام حين ترك ذي المقدمة ام بعده اما بين ترك المقدمة الى زمان ترك ذي المقدمة فان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان غيره فهو باطل لان ترتب الاثم على المكلف اما ان يكون لاجل مخالفة امر الشارع ام ليس لاجل المخالفة امر الشارع لم يصر لاجل المخالفة ولا يجري ايضا اذ لا استحقاق للعقاب الا مع المخالفة واما على الاول فاما ان يكون ذلك الامر الذي لاجل تركه ترتب الاثم وجاء العقاب هو الامر بذي المقدمة حين مجيء زمانه ولما ان يكون الامر السابق الذي كان على ذي المقدمة قبل الاختيار وان كان الثاني فاما ترتب الاثم على ترك الامر السابق المتعلق بذي المقدمة الذي حصل مخالفته عند ترك المقدمة وذهب بعد فوت المقدمة فلا بد ان يكون استحقاق العقاب المترتب على ترك الامر المذكور ومخالفته عند المخالفة التي حصلت في وقت ترك المقدمة حيث انه قد تحقق العلة التامة وهي المخالفة فلا بد ان يستحق العقاب بمجرد وجود علته اي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدمة لا بعد بان يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة او بعده او بين زمان ذي المقدمة والمقدمة ولما وجوده قبل ترك المقدمة فغير معقول لعدم حصول المخالفة فانحصر الاستحقاق في زمان ترك المخالفة الامر الوجوبي فان قلت لعل لانقضاء زمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الامر السابق ويكون هو جزء العلة التامة فحصل الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة قلنا اما ان يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الامر السابق مقطوعا او مشكوكا او مقطوع العدم والاول باطل لما مر من انه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة وعلى الاخيرين لا معنى لهذا الاحتمال لان هذا الاحتمال انما يصح اذا احتمل بقاء الامر السابق وكونه مكيفا بكيفية لا يحصل المخالفة الا عند تركه مع تلك الكيفية كانقضاء الزمان ونحوه ونحن قاطعون بعدم حصول

في ترتيب العقاب

المخالفة

في مقدمة الواجب

المخالفة في الزمان الفاصل بينها ما المساعلمنا من هذا بل لانه بعد حصول المخالفة التامة يوجد الاستحقاق واما ركون المخالفة علة تامة للاستحقاق
مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في الزمان الفاصل بسبب احتمال عدم حصول المخالفة المسبب عن احتمال مدخلية الكيفية في الامر السابق للمسلة
لاحتمال عدم حصول الاستحقاق بعد حصول المخالفة بتلك الكيفية التي هي علة تامة وبقاء الامر الى الان ونحن قد ابتنا ذهاب المخالفة قطعية
وعدم مدخلية الزمان في حصول الاستحقاق بديهي ثم ان من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة اما ان يقول بان المقدمة
يعاقب على تركها من حيث ذاتها ليكون وجوبها ذاتيا ولم يقل به احد ظاهرا الى ان قال على عدم تعدد العقاب ويبنا العقلاء واما ان يقول استحقاق
العقاب المستقل على ترك المقدمة من جهة افضائها الى ترك ذي المقدمة فعليه ان الاستحقاق للعقابين اللذين احدهما لترك المقدمة و
الاخر لترك ذي المقدمة اما ان يكون وقت ترك المقدمة وذي المقدمة او احدهما وقت ترك المقدمة والاخر وقت ترك ذي المقدمة والكل
باطل للاصل وبناء العقلاء الذين ينفيان تعدد العقاب باقسامه مع لزوم تخلف المعلول عن العلة في صورة كون الاستحقاقين وقت ترك
ذي المقدمة كما مر ثم انه دلالة للايجاب الشيء على ايجاب مقدمته بالمعنى الذي ذكرناه هل هو لفظية ام مجرد دلالة العقل يمكن ان يقال بالاول
لاتفاقهم على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية بل قيل بدلالة التضمن لكن الحق
ان الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم فنقول ان النهي عن الترك المستفاد من الامر لدلالة اللفظية اما ان يكون عن الترك الحقيقي او الحكمي او الاعم وعلى
التقادير اما ان يكون المراد الترك المقدور او غير المقدور والاعم والاقسام التسعة فاسدة الا ان يكون المراد بالترك الترك المقدور الاعم من الحقيقي
والحكمي اما بطلان ارادة الترك الحقيقي المقدور فللزوم خروج الواجب عن الوجوب فيما لو اخر المقدمة عن وقتها وتركها فانه حين ترك المقدمة
لم يوجد الترك الحقيقي للمامور به حتى يكون منهيا عنه ويتحقق العقاب وحين يجيء زمان ذي المقدمة لم يبق المقدمة مقدورا حتى ينهى عن ترك ذي المقدمة
حقيقة فلا يكون الترك الحقيقي حينئذ منهيا عنه لانه غير مقدور والمفروض ان المنهي عنه هو الترك الحقيقي المقدور لا غير فيخرج الواجب عن الوجوب حينئذ
ترك المقدمة ثم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي وبعد مجيء زمان ذي المقدمة لا قدرة حتى يتعلق النهي بالترك الحقيقي المقدور فلا
يتعلق النهي على الترك الحقيقي في شيء من الزمانين فيتعلق النهي عن الضد العام فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا نعم يصح ذلك فيما وجد فيه الترك
الحقيقي لا الحكمي كما مر مثاله في ذكر النسبة بين التركين واما بطلان الحقيقي الغير المقدور فلانه تكليف بما لا يطاق وقد قلنا ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار خطابا مضافا الى انه لازم عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور كما مثلنا في بيان النسبة فيلزم ايضا خروج الواجب في هذه الصورة
عن الوجوب واما بطلان الحقيقي الاعم من المقدور وغيره فلان الاعم اذا بطل فرداه بطل هو ايضا اذ ليس فيه ثالث والاعم لا يوجد الا في ضمن الفرد
واما بطلان الترك الحكمي فقط لو اريد به من النهي فلاستلزامه عدم كون الترك المقدور الحقيقي عنه منهيا فيخرج الواجب عن الوجوب كما مثلنا في بيان النسبة
مبين لك لا يراد ببطلان الحكمي فقط باقسامه من المقدور وغير المقدور والاعم واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما غير مقدورين فلانه تكليف
بما لا يطاق واما بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما اعم من المقدور وغيره فبان الامر يشكل في الفرد الغير المقدور منهما فانه غير المقدور فقط
فانحصر في ان يكون المنهي عنه الترك الاعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونهما مقدورين ولازم ذلك انه لو ترك تركا حكميا فقط عوقب بعقاب واحد
او حقيقيا فقط فكذلك او تركه حكما وحقيقة عوقب بعقابين كل ذلك اذا كان الترك مقدورا فترك ذي المقدمة حكما يصير منهيا عنه بالنهي اللفظي
بمعنى انه يعاقب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **ويمكن الجواب** عن ذلك بان غاية ما في الباب ان اللفظ دال على النهي عن الترك بالدلالة
اللفظية الالتزامية البينة بالمعنى الاعم **واما الدلالة** على وجوب المقدمة فهي ليست بالدلالة اللفظية بل هي لازمة عقلا لتلك الدلالة اللفظية
الالتزامية نعم لو كان هنا لفظ لا يترك الدال على وجوب فعل المقدمة بالدلالة اللفظية وليس فليس **ثم انه** لا شك في دخول المقدمات العقلية
في محل النزاع واما مقدمات الامر بالضد العام المستفاد من النهي كما لو قال لا تاكل الحرام واستفيد منه بالدلالة اللفظية اترك اكل الحرام فهل هي
داخلة في محل النزاع ام لا فان مقدمات ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة مثلا ترك كل مشتبه فتلك التروك
المقدمات التركية داخلة في نزاعهم ام **لا الحق** الدخول لان النزاع اعم في عنوان مقدمة الواجب من اللفظي واللبي مضافا الى ان بعضهم حقق الاتراع في
دخول المقدمات التركية كالشبهة المحصورة فهذا يكشف عن دخول نحو تلك المقدمات في عنوان مقدمة الواجب في نزاعهم من مقدمة الواجب الاعم في نزاعهم
هل الامر بالشيء امر بمقدماته ام لا فتلك المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه واما المقدمات العلمية فالمكلف معاقب لنفسها على تركها فاذا ترك الصلوة
الى جهة واحدة من الجهات الاربع مثلا فهو معاقب وان كان مآله الى القبلة في نفس الامر ولو ترك جهتين فكذلك لكن العقاب في كل الصور في الحد الاول
ترك كل الجهات والمدرك في الكل بناء العقلاء **ثم اعلم** ان المشهور استدلوا على الوجوب بما مر من انها لو لم يجب لجاز تركها فاذا جاز تركها وتركها فان بقي
الامر بذي المقدمة بحاله كان تكليفا بالمحال والا خرج الواجب عن كونه واجبا **واجيب** اولا بالنقض بما لو وجب المقدمة فتركها المكلف عصيانا فانه
ثابت الايجاب في القدرة غير معقول فانه الامر لم يفرق الحال بين وجوب المقدمة وعدم وجوبها **وثانيا** بالحل وهو ان الامتناع بالاختيار لا
ينافي الاختيار فنختار الشق الاول ونقول بانه مكلف بذي المقدمة لا بشرط عدم المقدمة بان يكون زمان المكلف به مع زمان فقد المقدمة واحدا
حتى يكون تكليفا بالمحال بل لا بشرط شيء كما في تكليف الكافر بالصلوة **وقيل** وان فرضت انتفاء القدرة على اتيان المقدمة لكن يكون لاجل سوء الاختيار
فنقول انه مكلف ايضا وليس كل تكليف بالمحال باطلا كما في الداخل في المكان المغصوب اختيارا وانه جبر بان الامتناع بالاختيار كما مر قسمان احدهما
مع بقاء القدرة كما في تكليف الكافر والاخر مع سلب القدرة راسا كقاطع السبيل ولا ريب ان مراد المشهور هو الاخير كما هو ظاهر عباراتهم وهذا الجواب على الحلي

انما يناسب القسم الاول كما يشعر به التمثيل بتكليف الكافر بالفروع فهذا الجواب ليس في محله لان استدلال المشهور في القسم الثاني والجواب في القسم الاول نعم قول القائل اجزاء وان فرضنا الخ جواب بمنا المقام ومحله هو القسم الثاني مع انك عرفت ان مراد المشهور من استدلالهم ليس ما فهمه ثم واجابوا عنه كما عرفت في المقدمات فالاحسن في الجواب ان يقال ان اراد المستدل بهذا الدليل وجود العقاب المستقل على ترك المقدمة او كونها واجبة بالدلالة اللفظية فقد ظهر فساده مما مر مفصلا وان اراد المعنى الذي اخترناه في محل النزاع فهو حق ومسلم ومعاضد لما قلنا بل هو عين مطلبنا وبعضهم مرجعا الى وجود العقاب حين ترك المقدمة فلو جعل الوجوب في دليل المشهور بالمعنى المختار له يلزم خروج الواجب الوجوب عن ان قلنا بوجوب المقدمة او نحو العقاب على ترك ذي المقدمة وان فقد الامر بعد ترك المقدمة وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب حين ترك المقدمة الا الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلا بد من النقض المذكور اولا **واستدل** المشهور بعضهم بان العقلاء يذمون تارك المقدمة **واجيب** بان الذم انما هو لاجل ان ترك المقدمة مفض الى ترك ذي المقدمة فالذم في الحقيقة لا على المقدمة ونفسها **والعجب** هذا المجيب من الواضح ان كل من يقول بوجوب المقدمة لا يقول بان الذم والعقاب على ترك المقدمة بنفسها بل لانها مقدمة وتركها مفض الى ترك ذي المقدمة فالاعتراف بان الذم على ترك المقدمة موجود وان لم يحضر زمانه لعل بل المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة اعتراف بان مقدمة الواجب واجبة بالمعنى الذي ذكرناه بعد اعترافهم بان العقاب والذم واحد هو مراد المشهور من الوجوب لهم ثم لا يخفى ان اعترافهم بالذم على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة مناف لاعترافهم في الجواب عن الدليل الاول بانا نختار ان الامر بذي المقدمة بعد ترك المقدمة باق اذ لو كان الامر باقيا ولم يحصل محال الفرض فلم يذم المكلف على ترك المقدمة مع بقاء الامر بذي المقدمة وعدم حصول المخالفة بالنسبة اذ ليس على ترك ذي المقدمة عقاب فلا بد ان يكون المقدمة واجبة بالمعنى الذي ذكرناه والامر منتف ابدا بانتفاء المقدمة **واما المقام الثاني** فاعلم ان القائل بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب احتج بوجهين وقبل الشروع في احتجاجه لا بد من بيان مراده **فاعلم** ان المسبب عن فعل المكلف قسمان **فقسم** يكون ذلك المسبب اثرا من المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كافعال الوضوء الناشئة عن المكلف **وقسم** يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كالطهارة الحاصلة من الوضوء وللقسمين امثلة كثيرة كالاحراق فان جمع الحطب القائه في النار من الاول والحرقة الحاصلة من النار من الثاني وكالعتق فاجرا الصيغة من المكلف من القسم الاول والحاصل الوصف من الصيغة وهو الانعتاق من الاخير **ثم ان** القسم الاخير قسمان قسم يكون الاثر الحاصل فعلا لغير المكلف كالحرقة الحاصلة فانها فعل النار وان تسبب من المكلف وقسم ليس فعلا لغير المكلف كاثر الوضوء الحاصل ومن حال النزاع الامر بالمسبب عين الامر بالسبب مراده انما هو القسم الاخير بقسميه **ثم اعلم** ان الاحكام اما يتعلق بفعل المكلف كوجوب صلوته وزكوته او بفعل البالغ كوجوب النية وسائر العقائد واما يتعلق بالاعيان فاما بعين المكلف ككونه متطهرا في الوقت الفلاني او محدثا واما بالعين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم واما يتعلق باحوال الاعيان اما بحال عين المكلف ككون حالة حضوره نفعه من الصلوة واما بحال العين الخارجية ككسبيته بدلوك الشمس لوجوب الصلوة والتكليفات انما تكون من القسمين الاولين اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان دليله الاول مركب من مقدمات **الاولى** ان الامر من التكليفات **الثانية** ان المسبب من القسم المذكور ليس من فعل المكلف بل فعل المكلف انما هو الاسباب وهو ظاهر **الثالثة** ان التكليف بغير فعل المكلف ليس بصحيح لانه غير مقدور له رضا الحاصل من تلك المقدمات عدم جواز تعلق التكاليف بالمسببات لاثبات الصغرى وهي عدم كونها فعلا للمكلف بالمقدمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلق التكليف بفعل الغير بالمقدمة الثالثة **والجواب** انه ان اراد من قوله انه ليس المسبب فعلا للمكلف فان اراد انه ليس فعلا له بلا واسطة فهو مسلم ولا يضرنا وان اراد انه ليس فعل المسبب الى المكلف ليس حقيقة فالصغرى بهذا المعنى ممنوعة لانه لا ريب في كون اسناد قطع راس زيد الى قاتله حقيقة وان كان القاطع بلا واسطة هو الة حتى انه قطع راس زيد لا يصح سلبه عنه فاسناد فعل المسبب الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بقسميه اعني سواء كان ذلك المسبب فعل غير المكلف ام لا وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلا للمكلف بلا واسطة وان كان الاسناد اليه حقيقة فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى اعني المقدمة الثالثة ممنوعة لحكم بداهة العقل بمثل ذلك التكليف فان المناط في صحة التكليف قدرة المكلف على ايجاد المكلف به في الخارج باي نحو كان **الثاني** انه لو كان الامر متعلقا بالمسبب فاما ان يكون ذلك حين وجود السبب ام لم يكن تحصيل الحاصل او حين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق او في كل من الحينين لزم في كل حين احد المحذورين والكل محال فلا بد ان يكون متعلق التكليف هو السبب **والجواب اولا** بالنقض بالشرط فان الامر بالمشروط اما حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق عن الاطلاق واما حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحينين لزم احد المحذورين وهذا وان لم يكن نقضا ممنوعا فان اصطلاحنا لكنه يبطل التفصيل **وثانيا** بالحل بان الامر بالمسبب ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط وجوده حتى يلزم المحذوران بل في حال عدم السبب فان تعلق التكليف حال عدم السبب وان زمان المكلف فهو حال رجحان السبب فلا مانع من المحذورين اذ لا امتناع في ذلك لانه المقدور بواسطة مقدور **وثالثا** بان ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف لان كل شيء وكل فعل المكلف مسبب عن سبب ان السبب لسبب اخر فنقول ان ذلك السبب الذي هو مسبب في الواقع اما ان يكون سببا اختياريا ام اضطراريا فان كان الاول لزم ان يكون الامر به امرا بسببه ولا يكون هو مامورا به لعين الدليل المذكور فان كان ذلك السبب الذي هو سبب المسبب سببا اختياريا لزم تعلق الامر بما ذكر بعينه وهلم جرا حتى ينتهي الى الواجب فيصير اضطراريا فيسقط التكليف عن العباد راسا **والحاصل** انه اما ان يكون سبب السبب اضطراريا فيسقط التكليف وان كان اختياريا فينتقل الكلام الى ذلك السبب الاختياري فان كان سبب ذلك السبب الاختياري اضطراريا لزم المحذور المذكور وان كان اختياريا فينتقل الكلام الى سببه فاما اضطراري واما اختياري وهكذا حتى ينتهي الى ما يكون اضطراريا وينتهي الى علة العلل وما يقال في جواب ذلك ان مراد ذلك المفصل انما هو فيما

الشهور في دليل

دليل القائلين بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب

بلاء ببرز

اذا عرفت ذلك فالحق ان المكلف يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة لانه هو متعلق التكليف حقيقة وحكم العقلاء بناء العقلاء والعرف العادة وليس لنا في الاحوال ما نعتمد عليه شايع

وفيه كلام مع الفاضل القمي

كان بينه وبين المكلف واسطة مقدورة لا كل مسبب بالمسبب كما قلنا فقد وقع بانا لم نرد ذلك لكن دليله عام ومقتضيه ما قلناه **والعجب ان الفاضل** القمي قد فصل في القسم الثاني من المسبب بين قسمين فقال ان كان المسبب فعل الغير كاحراق النار فلا بعد في القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وان لم يكن فعل غيره كما في العتق فلا سبيل لا من بالمسبب عين الامر بالسبب **وفيه** انه ان عرضه ان كان ان الاسناد في هذا القسم ليس حقيقة وانه ليس فعل المكلف فهذا المعنى فقد عرفت فساده وان الاسناد حقيقة في القسمين وان كان عرضه ان ذلك التكليف غير صحيح فقد عرفت فساده ايضا **ثم ان صاحب** لم بعد الخبا وان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب وان لم يكن عينه قال ان النزاع في وجوب السبب قليل الجدوى اذ تعلق الامر بالمسببات نادر فالاحسن ايضا ارخاء عنان النظر في غيره ورده الفاضل المذكور بان النزاع ليس قليل الجدوى لان الاوامر كلها متعلقة ظاهرا بالطبايع وهي مسببات الافراد فان جعلنا ان الامر بالمسبب هنا القول بان متعلق التكاليف هو الافراد والا فلا فاي فائدة اعظم من ذلك انتهى **والحق** انه يرد على صاحب لم ان قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ويرد عليه هذا الجواب مع التناقض لما ذكرنا سابقا والا فلا يرد عليه شيء من الامرين اذ بعد عدم وجود الكلي لا يكون الكلي والفرد من باب السبب والمسبب **واما المقام الثالث** فاعلم ان صاحب لم قال ان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب دون غيره واستدل عليه بانه ليس في ذلك خلاف يعرف بل على انا الامر به وبان المسبب لا يمكن وجوده بدون السبب فتعلق الامر به دونه بعيد وان امكن ولم يلزم منه محال عقلا لكنا نقول بذلك نظرا للاستبعاد **والجواب عن الاول** ان الخلاف فيه معروف وعدم الخلاف غير ثابت وثانيا عدم الخلاف على فرض ثبوته ليس حجة في المسألة الاصولية لانه لا يفيد الا الظن مع انه لا يقول بحجية عدم الخلاف والشهرة في المسائل الفرعية فكيف يقول بحجية عدم الخلاف في المسائل الاصولية **وعن الثاني** بان الاستبعاد في ذلك ممنوع **اولا** وعلى فرض الاستبعاد ليس ذلك الاستبعاد الاعتباري حجة **ثانيا** وعن هذا الكلام يرد في الشرط **ثالثا** اذ هو جعل المناط في الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب المشروط ايضا كذلك يمتنع وجوده بدون الشرط **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحاجبي قال ان الشرط الجعلي واجب دون غيره **واستدل على الجزء الاول** من مدعاه بان الشرط الجعلي ان لم يكن واجبا لجاز تركه فاذا جاز تركه وترك واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض اذ المفروض ان المكلف لم يات بما فرض شرطيته واما ان لا يكون اتيا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض ايضا لان الشرط ليس بواجب ان الواجب المامور به منحصر في المشروط وقد اتى به ولا كلام في عدم وجوب الشرط لزم وجوبه **والجواب** انا لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط ولا بان تمام المامور به هو ذات المشروط لا المركب منهما بل نقول تمام المامور به هو ذات المشروط متصفا بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فنختار الشق الثاني وهو انه لم يات بالمامور به اذ المامور به كان المشروط المتصف بالشرط فلا يلزم خلاف الفرض فلم يلزم من ذلك كون الشرط واجبا **واما المقام الخامس** فاعلم انه استدل ابو الحسن الاشعري على وجوب مقدمة الواجب بانها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها وبعدم وجوبها والتالي بط وكذا المقدم والملازمة واضحة واما بطلان التالي فللزوم احد المحذورين اما التناقض واما الرجوع عن الكلام الاول وذلك لانه لو قال الشارع المقدس حج عليك ثم قال لا يجب عليك الذهاب الى الحج فلا يفهم من ذلك عرفا الا التناقض بين الكلامين وان قال ذلك منفصلا كان قال حج ثم بعد ايام قال لا يجب عليك الذهاب الى الحج وان شئت فلا تذهب الى الحج فيفهم من ذلك عرفا الرجوع عن الامر الاول هذا اذا صرح بعدم وجوب المقدمة العقلية او العادية كما مثلنا بالذهاب الى الحج واما اذا صرح بعدم وجوب المقدمة الجعلية كان يقول صل وقال لا صلوة الا بطهور ثم قال متصلا بان شئت فتطهر وان شئت فلا تطهر فيفهم منه عرفا التناقض في جعل الطهور شرطا وعدم شرطا وان قال منفصلا كان يقول بعد يوم ان شئت فتطهر للصلوة وان شئت فلا تطهر فيفهم منه الرجوع عن الشرطية ولا ريب ان التناقض والرجوع في كلام الحكيم بط اما الاول فظ واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول فظ واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الاول وشرطية الشرط الجعلي فمع ذلك التطرق بكلام يدل على الرجوع مع عدم الرجوع في الواقع لا معنى له بل الرجوع خلاف الفرض وبعض الافاضل قال انه لو صرح لزم اللغو والعبث في التصريح بعدم وجوب المقدمة كان يقول الواجب هو ذو المقدمة لا المقدمة فان في ذلك الكلام لا تناقض بينهما لكن يلزم العبث في التصريح اذ التصريح بعدم وجوب شيء يترتب على تكلفه والمشقة عن ذلك الشيء والمقدمة يلزم الاتيان بها وان لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة مطلقا وجبت ام لا فلا ثمرة في التصريح بعدم الوجوب **وفيه** انه ان اراد من ذلك التصريح اعلام عدم العقاب على المقدمة لم يلزم عبث بل ثمرة في الفسق والعدالة والتذنيب لو علم المخاطب ذلك او لم يرد المتكلم اعلام ذلك من تصريحه لزم اللغو وتوهم هذا الفاضل ان استناد الاشعري في عدم جواز التصريح انما هو الى لزوم العبث وقد عرفت انه لا يستقيم على اطلاقه فالاحسن ان يضم الى تلك المحذورات السابقان حتى يتم استدلال المستدل بانه يقال انه لو لم يجب المقدمة جاز التصريح بعدم الوجوب والتالي بط للزوم احد المحاذير التناقض او الرجوع او العبث **والجواب** عن ذلك انا نجوز التصريح بعدم وجوب المقدمة لبا بان يقول الواجب عليك هو ذو المقدمة واعاقبك على تركه لا على ترك المقدمة الا انه يلزم في بعض الموارد اللغو من جهة عدم الفائدة وليس عدم جواز التصريح من جهة كون المقدمة واجبة كما ترى ولا يجوز التصريح بعدم الوجوب لفظا بان يقول ان شئت فاذهب الى الحج وان لم تشاء فلا وانه يجوز لك ترك الذهاب الى الحج وذلك لان المتبادر من اطلاق عدم الوجوب وجواز الترك هو عدم الوجوب وجواز الترك الشرعي والعقلي ونحن قلنا سابقا ان الوجوب التبعي عدم جواز الترك عقلا انه قطعي مستفاد من الامر بذي المقدمة بدلالة الاشارة والتنبيه فلما كانت تلك الدلالة مستفادة من الامر بذي المقدمة اشارة كان التصريح بعدم الوجوب لفظا باطلاق اللفظ في نفي الوجوب على الاطلاق حتى يتبادر منه مناقضا مع الامر الاول من باب دلالة الاشارة فلذلك لا يجوز التصريح بالقسم الذي ذكرت لا لان مقدمة الواجب بالقسم الذي ذكرت لا لان مقدمة الواجب واجبة وجوزنا القسم الاول وهو التصريح بعدم الوجوب لبا لعدم الاطلاق فيه حتى يفهم التناقض واما عدم فهم التناقض في المنفصل وفهم الرجوع منه مع ان مقتضى ما ذكرنا هو فهم التناقض لا الرجوع فلانه لما كان الغالب في

كلام الفاضل المحقق فلا يعتد به بعد العلم بعدم التناقض بل الرجوع كان اغلب منه عند الانفصال فلهذا يفهمون في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق فعدم الوجوب لما علم من اللفظ بالطريق المذكور بدون التناقض واما في المتصل فالغلبة في الرجوع يحمل على ظاهره وهو التناقض فتفطن ان ههنا تصريحين لفظي ولفظي وان الاول جاء بدون الثاني ومراد صاحب لم ره في قوله جوابا عن هذا الاشكال ان جواز الترك عقلي لا شرعي هو الذي ذكرناه ثم مراده من العقلي اللبي من الشرعي اللفظي فينطبق مع ما ذكرنا ولا يرد عليه ما قيل من انا وان استفدنا في جواز انفكاك العقل من الشرع لم نجد له وجها الى آخر ما ذكرناه

ثم **ضابطة** لا ريب في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا وفيه مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا ان الواجب من تلك الامور كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان فاعلا بالواجب اصالة لا ان يكون بدلا عما هو الواجب وقال الاشاعرة ان الواجب احد الابدال لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل واحد معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وهذا ايضا للمعتزلة وههنا قول رابع هو ان الواجب واحد معين عنده تعالى يختاره المكلف في مقام العمل هذا يحتمل وجوها **الاول** انه واحد معين عنده تعالى يختاره المكلف جبرا عليه من الله تعالى **الثاني** انه كذلك ولكن يختاره المكلف اتفاقا من دون جبر ولا يتخلف عن ذلك **الثالث** انه واحد معين عند الله تعالى لانه يعلم انه لو اختار لاختار ذلك فيعينه لاجل علمه باختيار المكلف اياه او ارادة المكلف لاحدهما وهذا الاخير يحتمل معنيين احدهما انه تعالى جعل اختيار المكلف شرطا لوجوبه عليه بحيث لو لم يختره لم يجب عليه **وثانيهما** انه علم انه لو اختار لاختار ذلك فعينه له ولكن لو لم يختر اثم ولو اختار لاختار ذلك فعينه ما عينه تعالى لعلمه بانه لو اختار لاختار ذلك **واما** الاحتمالان الاولان فالظاهر انه لا قائل بهما وان المراد من هذا القول ليس احد الاحتمالين الاولين **واما الثالث** بان لا يكون عقاب على الترك اصلا فكذلك والظاهر ان الرابع هو المراد ويلزم على ذلك القول ان يختلف الواجبات بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله بالنسبة اليهم بل بالنسبة الى الازمان في مكلف واحد وهذا القول مما تبرء منه كل من الاشاعرة وصاحبه ونسبه الى الآخر **واما المقام الثاني** فاعلم انه على القول الثالث لو ترك الكل لكان عليه عقابات لانها واجبات وكان سقوط البعض مشروطا بالاتيان بالبعض ولم يأت به واما الاقوال الاخر فعلى كلها يكون اثم واحد على ترك الكل **واما الثمرة** بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه فعلى قول الامامية لزم عند الامتثال قصد خصوصية كل من تلك الامور التي يريد الاتيان به وعند الاشاعرة ينوي القدر المشترك وهو الكلي اي مفهوم احدها هذا ان وجبنا قصد الوجه وقد تظهر ايضا في النذر ممن نذر ان يعطي درهما لمن اتى بواجب فاتى باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامتثال فعلى قول الامامية بر النذر باعطاء الدرهم وعلى قول الاشاعرة لا وايضا لو نذر ان يعطي درهما لمن اتى بثلث طبايع من الواجبات التي ورد من الشارع امر بها بخصوصها فصام احد في صيام الواجب فاعتق عبدا ثم افطر واطعم المساكين ثم افطر وصام شهرين فعلى قول الامامية بر ناذره باعطائه الدرهم لانه اتى بثلث طبايع كل منها واجبة بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا لانه لم يأت الا بطبيعة واحدة وهي كلي احدها بدفعات تدريجا ولم يتعلق امر من الشارع على قولهم الا بطبيعة واحدة وهي احدها وانما هو اوجد طبيعة واحدة ثلث مرات لا انه اوجد طبايع متعددة ومن هنا تقدر على استخراج الثمرة بين القولين الاخيرين وبين الاخير وقول الاشاعرة فالظاهر ان لا ثمرة بين الاخير والامامية وكذا الثمرة تظهر مما ذكر بين القولين الاولين مع الرابع **واما المقام الثالث** فاعلم ان مخالف الاصل من بين الاقوال هو الثالث المستلزم للاشتغال بواجبات عديدة يكون عند ترك الكل على كل واحد اثم واما سائر الاقوال فلا اصل بينها لانا لكل قائل بوجود الامر بشيء والشك في الحادث فتدبر **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحق مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي وان كان مقتضى القواعد اللفظية مع الامامية لان قوله صم مثلا يفهم منه امور منها ان خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة مطلوبة ولابد للمكلف من اتيانه ومنها ان الصوم مطلوب منك عينا ايت بغيره ام لا ولكن ذلك الاخير انما يفهم من اطلاق المطلوبية المستفاد من ظاهر الامر فيكون استعمال الامر في غيره تقييدا واما يفهم من الامر التزاما فيكون الاستعمال في غيره كالتخيير مجازا او على التقدير لا اشكال في استفادته من الامر ومنها غير ذلك فنقول لو ان قوله اعتق رقبة بعد قوله صم اخرج الامر عن احد ظواهره وهو مطلوبية الصوم التي هي الاول ام لا ولما اخرج الامر عن ظاهره اعني مطلوبية خصوص تلك المادة الموردة عليها الهيئة فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية وهو ارادة خصوص كل على البدل لكن المتبادر في العرف من الهيئة المذكورة هو مطلوبية القدر المشترك **فظهر** ان الحق مع الاشاعرة ثم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما انه على قول الاشاعرة لا يكون فرق بين الواجبات العينية والتخييرية فان في الواجبات العينية يكون الكلي مأمورا به اصلا امرا عينيا والافراد مأمور بها عقلا امرا تخييريا مثل ما نحن فيه على مذهب الاشعري الا ان يفرق بينهما بان افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي ووجوب الافراد هنا من خطاب الشرع اصالة وبان الكلي في الواجب العيني متاصل في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وبان الافراد المخيرة في الواجب العيني متاصل في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وبان الافراد المخيرة في الواجب العيني متماثلات متحدات الحقيقة وههنا مختلفة الحقائق كالصوم والعتق وثانيهما انه يلزم على القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ان يكون كل الواجبات تخييرية كما انه على الاشكال الاول يلزم ان يكون كل الواجبات على قول الاشعري عينية الا ان يجاب عنه بالوجه الثاني والثالث عن الاشكال الاول وان كان كل الافراد على ذلك القول واجبا بالوجوب الشرعي **ضابطة** اعلم ان الواجب اما موسع رخصة واجزاء او موسع اجزاء لا رخصة او مضيق رخصة واجزاء وهذه كصلوة الظهر والحج وصيام شهر رمضان اذا ظهر ذلك فنقول لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كالاخير ولا في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه لانه تكليف بالمحال وانما الخلاف في جواز الامر بشيء في وقت يفضل عنه بان يكون الواجب موسعا رخصة واجزاء **فان قلت** في الصحيح المستفيض من ادرك ركعة

من الوقت

في الواجب الموسع

من الوقت فقد ادرك الوقت كله وحكم عليه بالصلوة الادائية مع ان وقت الصلوة الادائية انقص من مقدارها والعمل اذ لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة فهو في زمان ركعة مامور بفعل اربع ركعات فكيف تقول لا خلاف في عدم جواز هذا القسم اي القسم الثالث مع انه واقع شرعا وبه يضعف قول من حكم بالقضاء مطلقا اما الركعات الثلثة الاخيرة فلوقوعها خارج الوقت واما الاولى فلوقوعها مكان الركعة الاخيرة فان مقدار ركعة واحدة من اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة لا غير فكل الاربع الركعات واقعة في غير وقتها فكلها قضاء وكذا يضعف قول من بعض بين الركعات فقال بان ما وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء لان الاداء ما وقع في الوقت والركعة الاولى ايضا قد وقعت في الوقت فهي اداء والباقي قضاء هذان القولان مردودان بهذا النص الحاكم بادائية الكل **قلنا** ان الالف واللام في لفظ الوقت في اول واخر يحتمل الجنس والعهد الخارجي منهما اي في الوقت المعهود بين الناس وهو في مثل الظهر بين من اول الزوال الى الغروب اما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما هو المعهود بين الناس لم يتبين لنا بان يكون مقدار ثلث ركعات بعد الغروب بخلاف الوقت الواقعي لمدرك الركعة مثلا و الحاصل ان الوقت المعهود يسمى الوقت الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرناه ويحتمل ان يراد من الاول الجنس ومن الاخر العهد ويحتمل العكس على التقادير الاربعة اما الحمل حقيقي بان يكون مدرك ركعة من الوقت مدركا كله حقيقة واما مجازي بان يكون المدرك لكل الوقت فتلك ثمانية ثلثة منها باطلة وهي ارادة الجنسين والعهدين وكون الاول جنسا والثاني عهدا كل ذلك اذا كان الحمل حقيقيا للزوم الكذب وخمسة منها صحيحة وهي كون الاول عهدا والثاني جنسا والحمل حقيقيا والجنسان والعهدان والمختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازيا اذا عرفنا الخمسة الصحيحة **فاعلم** ان ثلثة منها تفيد ان الصلوة التي وقع ركعة منها في الوقت اداء مطلقا فالقولان الاخيران باطلان احدها . اول من تلك الخمسة اعني الحمل الحقيقي اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فقد ادرك كل الوقت الواقعي وتدل الرواية ح على ان الوقت الواقعي اكثر من الوقت المعهود لمدرك الركعة فيكون تمام صلوته في الوقت والثاني ان يكون كلا هما عهدا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك تمام الوقت المعهود فيدل على كون كل الصلوة ح اداء اما لان الادائية اظهر وجوه الشبه فيحمل اطلاق التشبيه عليه واما لعموم المنزلة اذ لم يكن بعض الوجوه ظاهرا **والثالث** ان يكون الاخير عهدا والاول جنسا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فهو بمنزلة من ادرك كل الوقت المعهود فيدل على ادائية الكل ايضا باحد الوجهين السابقين فيما تقدم واما الجنسان او كون الاخير جنسا الاول عهدا والحمل مجازا فلا يثبتان الاداء بل الاول منهما يثبت كونها قضاء اذ المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فيظهر منهما ان المدرك ركعة في الوقت الواقعي حقيقة كما هو المفروض فاذا لم يكن مدركا لتمام الوقت الواقعي صارت صلوته قضاء اما تماما او بعضا فيكون وجه الشبه شيئا اخر غير الادائية في الكل واما **الثاني** منها فكذلك اذ المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك الوقت الواقعي كله فهذا صريح في انه لم يدرك كل الوقت الواقعي فكيف يكون كلها اداء فصار **الحاصل** ان ثلثة من الثمانية باطلة وثلثة منها مثبتة للاداء واثنان منها للقضاء بقي **الكلام** في ان مقتضى القواعد اللفظية هو ان يكون اللام في المقامين للجنس لكونه حقيقة فيه اذا دخل على المفرد ومقتضى قاعدة الحمل ان يكون حقيقيا فيتركب من القاعدتين اللفظيتين ان المراد الجنسان بالحمل الحقيقي وقد عرفت ان هذا من الثلثة الباطلة **و المتبادر** من الرواية بعد عدم امكان الحمل على ظاهرها هو اهمالها بالحمل المجازي فيكون الصلوة ح اداء لما مر من ان مقتضى هذا المعنى ذلك **ثم** انه من ادرك ركعة من اول الوقت الحيض كمن ادرك ركعة من اخر الوقت في الحكم بان يتوهم اطلاق لفظ الوقت لان الظ من الرواية ادراك الركعة في اخر الوقت **واعلم** انهم اختلفوا في انه اذا شبه شيء بشيء كقوله الطواف بالبيت صلوة فهل يكون كل احكام المشبه به بذلك ثابتة للمشبه ام لا الحق انه ان كان في البين وجه ظاهر متبادر من التشبيه حملناه عليه والا حملناه على العموم فنقول ح في خصوص تلك الرواية انا ان قلنا ان المتبادر منها بالحمل المجازي في الظ من تشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود على ما وقع جميعه في الوقت المعهود هو الادائية فيهما وانها وجه الشبه فيكون ذلك بيانا لان الشارع جعل وقت الثلثة الباقية وقتا للمضطر المدرك لركعة في الوقت المعهود فيكون صلوته كلها واقعة في جنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود فيكون اداء الوقوعها تماما في الوقت الواقعي وجهة التشبيه ان هذه كالادائية في وقوع جميع اجزائها في جنس الوقت ولو سلمنا عدم ظهور خصوص الاداء فلا اقل من القول بعدم ظهور شيء فيحمل على العموم ويثبت الادائية ايضا وعلى هذا يكون زمان الفعل مساويا للوقت الواقعي للمضطر فلا ينقض بما قلت من ان التكليف قد وقع بفعل هو ازيد من الزمان الواقع فيه فظهر مما ذكرنا انه لا خلاف في عدم جواز نقصان وقت فعل المامور به عنه كالخلاف في جواز المساواة وانما الخلاف في جواز الموسع من جهتين اذا عرفت **اما المقام الاول** فاعلم ان النزاع في المقام انما هو في جواز فضل الوقت عن الفعل عقلا وعدم جوازه فالمشهور الجواز وطائفة على عدمه والظاهر ان مرادهم من انكر الجواز العقلي اعم من التوسعة المحدودة كصلوة الظهر والممتدة بامتداد العمر كالنذر المطلق لكن كلمات القوم في هذه الضابطة انما هي في المحدود ثم اتفقوا على بطلان الاقوال الاخيرة القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بعدم البدل الى التعين عن الفعل اذا تركه الى ان يضيق الوقت فتعين الفعل ومنهم من نكر بدلية العزم **والقائلون** بالامتناع منهم من خص الموسع المحدود كالظهر بالاول الوقت ومنهم من خصه باخره واختلف المخصصون بالاول فمنهم من حكم بالقضاء مع التاخير ومنهم من قال انه قال اذا اخر فهو اداء ايضا الى ان يخرج الوقت المحدود ولكن هذان الفريقان متفقان على الاثم بالتاخير وانه اذا فعل بعد التاخير في الوقت المحدود ظاهر حصول العفو عنه والمخصصون بالاخر منهم من قال ان الوقت هو الاخر مسبوق او قيل ذلك نفل يسقط عن الفرض من علم بالبقاء بصفات التكليف ام لم يعلم او علم العدم ومنهم من قال ان الفعل في اول الوقت يكون مراعي اي لا يحكم عليه بشيء من الوجوب والنقل بعينه

في الواجب الموسّع

الوصول الى اخر الوقت شرط للوجوب لانه فقط وقت الوجوب فلو فعل قبله فان بقى على صفة التكليف الى اخر الوقت علم انه كان واجبا حين فعل وان لم يبق علم انه كان نفلا فيكون البقاء الى اخر الوقت شرطا للوجوب لا وقتا للوجوب **واما المقام الثانى** فاعلم ان الثمرة بين القولين الاخيرين المخصصين للوقت بالاخر انه على الاول منهما لو علم قبل اخر الوقت بانه يبقى الى اخر الوقت بشرائط التكليف لم يصح له الاتيان بالفعل قبل اخر الوقت وجوبا اى بقصد الوجوب بخلاف الاخير من القولين **واما الثمرة** بين القولين المخصصين باول الوقت فهى انه على الاول عند التاخير ينوى قضاء وعلى الثانى اداء واما الثمرة بين قول المشهور والقولين المخصصين للوقت بالاول فهى حصول الاثم فى التاخير على هذين القولين عزما بالفعل بعده لا دون المشهور **واما الثمرة** بين قول المشهور والقولين الاخيرين المخصصين بالاخر فهى انه لا يكون الصلوة قبل وصول اخر الوقت نفلا ابدا عند المشهور بخلاف القولين الاخيرين فان فى الاول منهما يكون قبل الوقت نفلا ابدا وفى الثانى احيانا وهو ما اذا لم يبق الى الاخر واما الثمرة بين القولين المخصصين بالاول والمخصصين بالاخر فهى انه على الاولين يكون المؤخر عن اول الوقت اثما ما لم يات بالفعل المستلزم للعفو والحجية ولا تقبل شهادته بخلاف الاخيرين واما الثمرة بين القولين المشهور فهى انه على احدهما يأثم بترك العزم والفعل معا قبل ضيق الوقت وعلى الاخر لا يأثم ما لم يتضيق **واما المقام الثالث** فاعلم انه نسب الى المفيد وبعض اخر اختيارهما امتناع العقل فى فضلة الوقت ولعلهما اختصا الوقت بالاول ولعله سهو لانه قد ورد ان لكل صلوة وقتين واختلفوا فى ان المراد من ذلك ان احد الوقتين للفضيلة والاخر للاجزاء او الرخصة من غير فضل ام احدهما للمختار والاخر للمضطر والظاهر ان المفيد ومن تبعه اختار المعنى الاخير فعلى قولهما يكون وقت المختار فى مثلا مثل الظهر مقدار قدم او مثل وفى العصر مقدار قدمين او مثلين فيكون ذهاب وقت المختار عندهما فهل وقت المختار عند ذهاب هذا المقدار مضيقا ويكون ما بعده خارجا عن وقت المختار والظاهر اختيار المفيد وبعض من المعنى الثانى توهموا ان مذهبهما عدم الفضلة فى جواز الوقت عقلا ولا ريب ان هذا التوهم فاسد من وجهين **الاول** ان حكمهما بضيق وقت الظهر مثلا للمختار انما هو لدليل خارجى لا لامتناع الفضلة فى الوقت عقلا **الثانى** انه على فرض التسليم ليس وقت الظهر مثلا على هذا القول مضيقا حقيقة بل الزمان ايضا اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا القول مضيقا حقيقة بل الزمان ايضا اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا هو الضيق الذى نحن فيه اذ لا ملازمة بينهما **اذا عرفت** تلك المقامات **فاعلم** ان الحق فى مقام الجواز عقلا وعدمه هو الجواز لاصالة الامكان واصالة بقاء الادلة الدالة على التوسعة على ظواهرها وهو الاصل اللفظى والحق فى مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشىء ولا يعين له زمانا ويجعله مخيرا بين الازمنة فلو لم يجز ذلك عقلا لما صدر من العقلاء بل ذلك واقع شرعا كما فى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه لو اريد من الدلوك دلوك الشمس من وسط السماء صار الظهران موسعين سواء اريد من الغسق نصف الليل او ذهاب الحمرة وسيجىء تحقيق للاية الشريفة معان واربعة فى المسئلة الاتية فالاية الشريفة بظاهرها دلت على ان وقت الصلوتين من اول الظهرين الى الغروب مثلا بعد وقوع الاجماع على عدم جواز فعلهما بعد الغروب **فنقول** ان المراد اما تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق اخره باخره والمراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب والمراد زمان معين عند الله تعالى غير معين عندنا او المراد التخيير بين الازمان من الزوال الى الغروب **والاول** قبيح لان العقل يقبح مثل هذا التكليف لعسره بل هو خلاف الاجماع وكذا **الثانى** للوجهين المذكورين **وكذا** الثالث لاستلزامه خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق بل نقول انه لو كان معينا عنده تعالى لكان التعيين اما موكولا الينا لزم الترجيح بلا مرجح مع عدم العلم والا فلا بد من بيان المقدمة الى التكرار حتى يدرك الواقع من باب الاتفاق وقد عرفت بطلان التكرار فتعين الاخير وهو المطلوب مضافا الى ان العرف يفهم من الاية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب انه مخير من اول الزوال الى الغروب فى صلوة الظهرين وفى الوجهين نظر اما الوجه العقلى فلانه يحتمل ان يكون المراد من الاية الشريفة مجرد بيان ان اول الظهرين الزوال واخر العشائين نصف الليل على اختلاف المفسرين فى الغسق فيكون الاية مبينة لاول الظهرين واخر العشائين من دون بيان منتهى الظهرين ومبدء العشائين فيحتمل ان يكون وقت الصلوة وقتا معينا عنده لم يبينه قبل ذلك او يبينه وقت الحاجة فلا يلزم جهل ولا قبح **واما الوجه الثانى** وهو فهم العرف فلان الاية الشريفة لم تبين اخر الظهرين واول العشائين فكيف يفهم منها ان المكلف مخير من الزوال الى اخر الوقت وهو الغروب مثلا لانه اذا لم يبين اخر الظهرين فلا اخر حتى يفهم التخيير بين الاول والاخر **فان قلت** بعد ضم الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب لا بعدها لعشائين الى قبل الغروب يفهم العرف من الاية انه مخير فى كل منهما من اول الوقت الى اخره بعد ما علم الاول والاخر من الاية الشريفة وبضم الاجماع **قلنا** بعد ذلك التقييد فى اطلاق الاية الشريفة المستفاد منه ولا جواز كل من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعض بوقت فان فهم ذلك الذى يقول من ان العرف يفهم ذلك من الاطلاق ثم بل يفهم العرف ان الاية الشريفة انما هى فى بيان مبدء الظهرين واخر العشائين وليس لا طلاق منشأ قابلا بان انه لا بد من التكرار او التطبيق او التخيير والتعيين فلا دلالة فى الاية الشريفة على المطلوب باحد الوجهين المذكورين فالاحسن ان يتمسك فى الوقوع الشرعى بالاخبار الدالة على التوسعة مع ان الوقوع فى العرف كاف **استدل** مخصص الوقت بالاول والاخر اى مطلق القائل بامتناع فضلة الوقت بانه لو جاز لزم خروج الواجب عن الوجوب وجواز ترك الفعل فى بعض الوقت من دون عقاب هو باطل بعد فرض الوجوب **وفيه** انه ان اراد ان التسمية بالواجب غير صحيح وانه لا يسمى واجبا ففيه انه صح لنا الامر بمثل ذلك الفعل وفهمنا ان الوجوب يطلق على مثل ذلك عرفا فيطلق على الظهر فى اول الوقت انه واجب عرفا وكذا شرعا واذا ثبت الاطلاق

في الثمرة بين ... بالوقت

في التخصيص باول الوقت

في جواز التوسع ووقوعه

وللمحقق

في الواجب الموسّع

والحقيقة شرعًا وعرفًا ثبت لغة ايضًا لاصالة الاتحاد فهو واجب شرعًا ولغة وعرفًا فان الواجب هو ما يذم على تركه في الجملة وان اراد من عنده اصطلاح اخر فلا مشاحة فيه والا فاصطلاح الفقهاء وعرفهم هو ما ذكرنا ولئن اراد ان ذلك ليس بواجب يعاقب على تركه ابدا او ان ذلك الكلي باطل ففيه ان الواجب كما قلنا انما يعاقب على تركه في الجملة ويصح عقلا ان يقال انك لو تركت الفعل الفلاني في جميع الوقت المذكور لكنت معاقبا ولكن في اي زمان اتيت به فقد امتثلت بالواجب لا امتناع في ذلك والمخالف مكابر للوجدان **والحاصل** ان الاحكام تتبع الصفات فهي قد تقتضي التوسعة رخصة واجزاء فبعد ما اثبتنا جواز الفضلة في الوقت بطل التخصيص بالاول والاخر **واحتج** المختص بالاول بما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله او غفران الله على اختلاف الروايتين فان العفو والغفران لا يصدقان الا مع حقيقة الامع حصول الاثم في التاخير فيكون الوقت مختصا بالاول مضافا الى ان الوقت لو كان هو الاخر لكان الفاعل قبل الاخر مقدما للفعل على وقته فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه مجز قطعا فالوقت هو الاول ويرد على الاول اولا ان الظاهر من العفو والغفران حصول الاثم في التاخير والظاهر من الرضوان ان الفعل في اول الوقت مستحب لا ان الوقت مختص بالاول بحيث ياثم في التاخير فيتعارض الظاهران والتاويل في العفو والغفران اولى من التاويل في الرضوان اذ هما يستعملان كثيرا في ترك المستحب بل على ترك بعض المستحبات لاجل التاكد فيه كما ورد في تفريق شعر الراس فلا بد جمعا بين الصدق والدليل من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في اول الوقت لا اختصاص الوقت بالاول وثانيا بان الظاهر من الوقت في قوله اول الوقت وقت الاجزاء والرخصة معا فهو معارض بالجزء الاخر وهو العفو فلا بد من تاويل احدهما وقد عرفت ان التاويل في العفو اهون فيحمل الرواية على ان اول الوقت وقت الاجزاء والفضيلة والرخصة واخره وقت الاجزاء والرخصة بلا فضل وثالثا بانه لو لم يعارض لفظ الوقت لفظ العفو ولم يقدم عليه فلا ريب ان الوقتين المذكورين في الصدق والدليل لا يدلان على ما ذكرناه ويبقى ما دل على العفو ورابعا ان غاية ما في الباب على فرض عدم تقديم ظهور الرضوان والوقت انا نقول ان المتبادر من الاول العرفي انه موسع وفيه فضلة على العمل مقدارا فلم يثبت عدم جواز فضلة الوقت عن العمل عقلا وخامسا انا سلمنا تعارض الظاهرين وتساقطهما من البين وعدم تقديم احدهما على الاخر فتصير الرواية مجملة وسادسا بان تلك الرواية معارضة مع روايات التوسعة صريحا او ظهورا وسابعا بان الرواية انما قالت ان اخر الوقت عفو الله واما الوسط فلم يتعرض له الرواية فلعل الوسط ايضا كاول الوقت في الوقت فضلة **فان قلت** فاذا ثبت الاثم في الاخر ثبت في الوسط بالاجماع المركب **قلنا** الاجماع مقلوب عليكم فيتعارض الاجماعان المركبان ويتساقطان ويصير مجملة وثامنا ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصلوات اليومية مضيقة بالدليل المذكور وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضلة في الوقت عقلا مطلقا ولا يثبت منه كون كل الاوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقات مختصا بالاول **ويرد** على الثاني ان الصلوة قبل الاخر نفل يسقط الفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الوقت **فان قلت** من اين علمت انه من قبيل الاول لا الاخر **قلنا** الكل اتفقوا على سقوط التكليف في اول الوقت فلا بد ان يكون على القول بالاختصاص بالاخر من باب تقديم الزكوة وثانيا ان هذا انما يتم في مقابل من نفى الفضيلة وخص الوقت بالاخر ونحن لا نقول بالتفصيل اصلا ثم ان المخصص الوقت بالاول لو قال بصيرورة الصلوة مثلا قضاء بمضي اول الوقت ورد عليه مضافا الى ما سبق ان غاية ما ثبت من الدليلين المزبورين المخالفات عن ظواهرها انما هو التضيق في الصلوة ونحوها لا رخصة واما اجزاءها فلا مضافا الى ان هذا القول يلزم نفي وجود الواجب الفوري كالحج اذ لو كان مجرد عدم جواز التاخير مستلزما لصيرورة العمل قضاء لم يوجد واجب فوري يتحقق اذ في كل الواجبات الفورية لا يجوز التاخير **احتج** المختص بالاخر بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير وهو خلاف الاتفاق **وفيه اولا** ان هذا انما يتم في مقابل المخصص بالاول مطلقا وثانيا ان الاجماع المدعى على عدم الاثم ان اريد به نفي مطلق حصول الاثم حتى الذي يتعقبه عفو حتمي فمم وان اريد به حصول الاثم الذي لا يتعقبه عفو حتمي فمسلم ولا يضرنا **ثم اعلم** انه على المختار من جواز الفضلة في الوقت قيل ببدلية العزم والمشهور على عدم البدلية والمراد منه ان المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الموسع الى ضيق زمان الفعل مخير بين اتيانه بالفعل في ذلك الجزء وبين العزم على اتيانه في الجزء الثاني لا بمعنى انه بعد فعل الصلوة من هذا الزمان مخير بين الامرين بل المراد ان اللازم عليه في كل جزء من الزمان احد الامرين اما الاشتغال بالفعل فيه او العزم على اتيانه في ثانيه نعم يكفيه عزم واحد مستمر من اول الوقت الى اخره ويكون الامتثال حينئذ واحدا ولو ذهل وغفل عن العزم الاول ثم التفت وجب عليه احد الامرين من العزم او الاشتغال بالفعل مجددا وهكذا الى اخر الوقت كلما ذهل لا بد من تجديد العزم عند الالتفات او الاشتغال بالعمل ويكون ح امتثالات متعددة بالنسبة الى العزم ولو ترك العزم في تلك الالتفاتات المتجددة كان عليه عقابات عديدة ولو عزم عزما مستمرا على الترك ففي كونه اثما واحدا او متعددا وجهان واما على القول بعدم بدلية العزم فلا يترتب تلك الثمرات **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل الاجتهادي واللفظي عدم لزوم العزم عينا ولا تخييرا فالاصل مع المشهور لكن الدليل مما يقتضي القول بغير المشهور فان التكليف الشرعي بالحصر العقلي منحصر في اربعة اقسام لان المكلف اما قادر على اتيان المامور به المعلوم منه ظاهرا ام لا فان كان قادرا واتى به فهو حقيقي او لم يات به فهو ابتلائي سانح كتكليف الكافر وان لم يكن قادرا ولكن قد وطن نفسه على العمل فهو توطيني مشوب وان لم يوطن نفسه فهو ابتلائي توطيني فالحاصل ان المكلف اما قادر ام لا وعلى الاول اما يات بالفعل ام لا وعلى الاخر اما يوطن نفسه على الفعل ام لا ولكل من الاقسام الاربعة اسم من تلك الاسامي الاربعة ثم نقول على بدلية العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون التكليف بالنسبة الى من فاجاه الموت في وسط الوقت من دون اتيانه الفعل وبالعزم تكليفا ابتلائيا سانحا لانه كان في اول الوقت مامورا باحد الامرين وقادرا عليه وتركهما اختيارا فلم يات بما اصل

فی الواجب الموسع

الفعل ولا بالتوطین واما علی القول بعدم البدلیة فلا عقاب علی ترک اصل الفعل کما هو اتفاق الطرفین ولا علی ترک احد الامرین کما یقول به هذا
القائل فخرج بذلک القسم من التکلیف بالصلوة عن الاقسام الاربعة اذ لیس هو تکلیفا حقیقیا لانه لم یأت بالفعل ولا ابتلائیا اساسا اذ حالا انه
لیس معاقبا علی ترک الفعل ولا توطینا مشوبا لانه ترک التوطین فان قلت لا تکلیف حتی یندرج فی احد الاقسام اذ علمنا ببقائه الی آخر
الوقت کاشف عن عدم وجود التکلیف فی الواقع قلنا فقد التکلیف لمن فاجاه الموت فی اثناء الوقت خلاف الاجماع بل هو مکلف قطعا
فلو اتی بالفعل ثم مات فجاءة فی اثناء الوقت کان اتیا بالواجب ممتثلا به مرضیا فالحاصل ان ذلک یستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الی
آخر الوقت ویرجع ذلک الی القول بان الواجب مراعی کما قال به بعض من نفی الفضلة فی الوقت فان قلت هذا الدلیل اخص من المدعی لانه
یثبت وجوب العزم اذا مات فی اثناء الوقت فجاءة لا اذا بقی بشرائط التکلیف الی آخر الوقت بالواجب وترکه عصیانا قلنا یتم الامر فی
الثانی بالاجماع المرکب فان قلت نقول فی الثانی بعدم وجوب العزم للاصل ویتم الامر فی الصورة التی ذکرت بالاجماع المرکب قلنا
اجماعنا المرکب اقوی لانه معتضد بالدلیل العقلی الاجتهادی وصفته اجماعک هو الاصل الفقاهتی والحاصل ان غرضنا من هذا الدلیل
اثبات وجوب العزم فی الجملة اما عینا واما بدلا لا اثبات خصوص البدلیة فیبطل قول من ینکر الوجوب مطلقا ثم انه قد یستدل علی وجوب العزم بان
العزم علی ترک الواجب عزم علی الحرام وهو حرام فوجب العزم علی الفعل وفیه اولا ان العزم علی الحرام ان لم یقارن فعلا من الافعال کما لو قصد
الحرام من دون الاتیان به ولا بمقدماته فلا دلیل علی حرمته وان قارن فعلا من الافعال فان باشر فعل ذی المقدمة المحرم باعتقاده کما لو
قصد شرب الخمر وشرب مائعا بزعم انه خمر او قصد الزنا وجامع امراته بزعم انها اجنبیة فانکشف الخلاف فهو متجر معاقب وان لم یصدر عنه الحرام
فی الواقع فیذم ویعاقب علی العزم والفعل بهذا القصد عند العقلاء وان انکشف الخلاف وان باشر مقدمة من المقدمات کما لو قصد قتل مسلم
واخذ السیف ورفعه لیضرب عنقه ولکن لم یمض بقصده علیه فهو ایضا مذموم ومعاقب کالصورة السابقة عند العقلاء والسر فیه وفی سابقه
ان ذلک بمنزلة ترک ذی المقدمة والمتروک حکما وقد مر ان الترک الحکمی علیه عقاب کالترک الحقیقی نعم فی الصورة الاخیرة لو ترک الضرب بعد رفع السیف
اختیارا وندامة عن عزم القتل لم یکن علیه عقاب لا لاجل انه لا عقاب ولا معصیة فی مثل هذا العزم ولا لان الندم یصیر سببا للعفو
الحتمی فنقول ح ان قولنا ان العزم علی الحرام حرام باطلاقه ممنوع الا ان یقال ان بناء العقلاء علی الذم بمجرد الاطلاع علی العزم علی الترک
بل التردد فی الامتثال فالعزم علی الترک مذموم مط وان لم یعاقب علیه فی بعض الصور کما لو لم یقارن فعلا من الافعال الذی وجوب
العزم ولا یتم هذا الجواب وثانیا ان الفصل بین موجود اذ لا یلزم من حرمة العزم علی العدم وجوب العزم علی الفعل لامکان
التردد لکن قد عرفت ما فیه فی الجواب الاول لکن المذکور من الدلیل کالسابق لا یثبت البدلیة بل الوجوب فی الجملة وقد یستدل
بانه لو لم یجب العزم بدلا عن الفعل لم ینفصل عن المندوب لجواز ترکهما لا عن بدل وفیه اولا ان المندوب یجوز ترکه راسا بخلاف
ما نحن فیه فانه لا یجوز ترک الفعل هنا الی ان یخرج الوقت فالفصل بینه وبین المندوب ثابت مط وثانیا انه ان اراد الماهیة والطبیعة لا تنفصل
عن المندوب بجواز ترکهما فهو فاسد لانا لا نقول بجواز ترک الطبیعة راسا وان اراد ان الخصوصیات یجوز ترکها فی بعض الاحیان
فهو لا یضر اذ نحن لا نقول بوجوب الخصوصیات حتی لا تنفصل عن المندوب نعم قد یستحب الخصوصیات کاول الوقت للفضیلة وقد یستدل علیه
بان العزم لو لم یکن بعد الوقت واجبا وجاز مع ذلک ترک الواجب الی آخر الوقت اختیارا لم یکن بین قبل الوقت وبعده فرق اذ یجوز الترک فیهما لا عن
عقاب ولا بدل وفیه ان الفرق انه لو اتی بالفعل قبل الوقت لم یمتثل وبعد الوقت یمتثل فی ای جزء اتی به بخلاف ما قبل الوقت وقد یستدل علیه
بان علیه العزم والفعل ثبت لهما حکم خصال الکفارة فبایهما اتی سقط الآخر ما دام التوسعة وان ترکهما استحق العقاب وفیه ان سقوط
العزم بعد الفعل انما هو لاجل عدم امکانه بعده لا لاجل اسقاط الفعل ایاه مع امکانه واما سقوط الفعل بعد العزم ای عدم العقاب علی
ترکه فهو مسلم لکن لا من جهة ان العزم اسقطه بل لاجل انه موسع جاز الترک الی زمان الضیق فلو لم یعزم ایضا سقط الی زمان الضیق واما وجوب
العقاب عند ترکهما فی سعة الوقت فهو اول الکلام وقد یستدل علی عدم البدلیة بانه لو کان بدلا عن الفعل لزم اتحاد المبدل منه و
تعدد البدل وفیه ان المبدل منه هو الایقاعات المتعددة فی الازمان الخاصة وقد یستدل علی العدم بان البدل لا بد ان یکون
فی حکم المبدل والفعل الذی هو المبدل لو وقع اول الوقت اسقط الواجب راسا بخلاف العزم وفیه انه لا یلزم اتحادهما فی کل الاحکام
بل فی بعضها فاسقاط العزم الایقاعات الحاصلة الی زمان الضیق کاف فی صدق البدلیة الا تری ان التیمم بدل عن غسل الجنابة فی اباحة الصلوة
ولکن لا یرفع الجنابة کنفس الغسل واما الجواب عن الدلیل الاول علی لزوم العزم فمن وجوه الاول ان غایة ما ثبت من ذلک لزوم
العزم فی الجملة ولم یثبت العزم بدلا عن الفعل فهو المقصود اذ نحن لا ننکر کونه من لوازم الایمان مثلا ووجوبه نفسا والحاصل انا لو قلنا
بلزوم العزم فی الجملة ولعل ذلک لباب لسقط دلیلک وهو لیس بمطلوب الثانی ان هذا مبنی علی القول بالعزم بدلا معناه انه اذا دخل الوقت
وجب علیه الی زمان الضیق احد الامرین فورا بحیث یعصی فی ترکه نظرا الی هذا الدلیل العقلی فلا یجوز ترک الجمیع فی زمان وهذا عین
نفی الفضلة فی الوقت عقلا والحال ان هؤلاء من القائلین بجواز الفضلة عقلا فانه بمجرد دخول الوقت مامور فورا بفعل احد الامرین
او بهما مخیرا الی زمان الضیق واما فی زمان الضیق فهو مکلف بنفس الفعل فقط فورا فاین الفضلة فی الوقت الثالث ان الامر ان الطلب
والتکلیف عند القدرة علی المامور به محض فی الحقیقی والابتلائی الشارح کما ادعیته بان یکون الداعی الی الامر فی صورة الاتیان نفس وجود

الفصل

اصل في اقتضاء الامر النهي عن ضده هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا والفرق بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال المحققة او المحتملة والضد الذي يجيء

في الواجب الموسع

الفعل في الخارج وفي صورة لعدا لعفاء على الترك بل يقول يمكن ان يكون الغرض من الامر مجرد اظهار الحسن مع علمه بانه لا يفعل كما شاهدنا في امر الطبيب المريض بما يقول مع علمه بعدم عمل المريض به ان شرب الدواء الفلاني نافع لك وانما يريد اظهار المصلحة ويحتمل ان يكون اوامر الحكيم على الاطلاق في بعض المقامات من هذا الباب **فان قلت** انا نعلم ان احدا من اهل العرف لو امر بشيء الحكم ووسع له الوقت طول النهار الى الليل ويعلم انه لا يقدر عليه بعد نصف النهار لكان مذموما عند العقلاء بل لو وسع له شهرا ويعلم انه لا يقدر في نصف اليوم الاخير من الشهر لذموه فكيف يصدر هذا الامر العقيم من الحكيم **قلنا** لما كان الاوامر العرفية توصليات غالبا فبعد العلم بعدم الوصول يكون الطلب بعد قبيحا للقطع بعدم حصول الغرض وكذا اوامر الشرع اذ قد يكون فيها مجرد اظهار الحسن فيصح الطلب لحصول الغرض وهو اعلام المكلف بحسنه حتى لو اتى به لكان مثابا الا ترى ان الاوامر العرفية ايضا مع العلم بعدم الفعل انما تصح هذا اذا كان الغرض من التكليف ما سوى التوصل كاعلام الغير استماع العبد لامره واطاعته فيقول للعبد افعل كذا ثم اذا اراد ان يفعله منعه عن ذلك فيحصل غرضه من الامر وهو اعلام الغير بان عبده مطيع له وههنا ايضا علم المكلف بالحسن كان غرض الامر وهو قد حصل ويترتب عليه تفضل الثواب كما لا يخفى ثم ان هذا الجواب على فرض تمامه يمكن ويجوز لغيره مطلقا عبثا او تخيرا فلم يثبت من الدليل المذكور وجوب العزم **ثم اعلم** ان الموسع قسمان محدد كابو مبتدء وغير محدد كصلوة الزلزلة **والاول** يتضيق بتضيق وقته وكلاهما يتضيقان اذا قطع بعدم التمكن بعد ذلك وان لم يصل اخر الوقت واما الظن بعدم التمكن فكالقطع بعدم التمكن بالاجماع وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المظنون وهو ترك الواجب لانه لو لم يجب المبادرة مع الظن بعدم التمكن لزم منافاة الغرض من الامر اذ لو لم يجب المبادرة عند القطع بالتمكن والظن به والشك فيه والظن بالعدم لافضى ذلك الى فوت الواجب الموسع سيما غير المحدد غالبا وهذا مناف للغرض وقد مر نظير ذلك في القول في الفور واما لزوم جواز التاخير عند الظن بالتمكن او الشك فيه بعيدا لقول بجوازه عند الظن بعدم التمكن فبالاولوية القطعية فلا بد من الحكم بعدم جواز التاخير عند الظن بعدم التمكن اما عند الظن بالتمكن فيجوز التاخير لانه لولم يجز التاخير في الموسع عند الظن بالتمكن لزال فائدة الموسع غالبا اذ يختص جواز التاخير بصورة العلم بالتمكن وهو قليل الوجود واما الشك في التمكن فالاقوى الحاقه بالظن بالتمكن في جواز التاخير اذ لا ريب في توسعة الواجب من حيث هو رخصة واجزاء كما هو المفروض لكن الشك طرء بالضيق بسبب الشك **فان قلنا** بالضيق لعم ان احدا تكليفي وهو حدة الضيق والاثم في التاخير والاخر الوضعي لا الالفاظ الدالة باطلاقها على التوسعة رخصة واجزاء الى اخر الوقت وكلا الامرين خلاف الاصل لان الاصل البراءة من الاثم والاصل عدم تقييد اللفظ ثم اذا صار الموسع مضيقا بسبب الجزم بعدم التمكن او الظن به ثم انكشف فساد الاعتقاد وهو بقاء الوقت فهل الواجب اداء او قضاء الحق الاول لان ما هو المقطوع انما هو خروج الادلة الدالة على التوسعة رخصة واجزاء عن حد ظاهرها وهو التوسعة رخصة بسبب الاعتقاد بعدم التمكن واما الظاهر الاخر اعني التوسعة اجزاء فلا دليل على خروج الالفاظ عنه **ضابطة** هل الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان النسبة بين هذه المسئلة ومقدمة الواجب والظاهر ان النسبة عموم مطلق لان الظاهر ان ترك الضد كالصلوة من مقدمات فعل المامور به كازالة النجاسة عن المسجد وقد مر في مقدمة الواجب وجوب المقدمة وعدم وجوبها **فان قلنا** ثمة بوجوب المقدمة كان ترك الصلوة في المثال واجبا وفعلها حراما **وان قلنا** بعدم وجوبها لم يكن الترك واجبا وصار فعل الصلوة غير منهي عنه فيكون النزاع في مسئلة مقدمة الواجب مغنيا عن هذا النزاع ويكون عنوان هذا البحث عبثا لكونه متفرعا على البحث السابق فما الوجه في تعرضهم لبيان حال تلك المقدمة الخاصة من بين المقدمات الان يجاب عنه بان الكلام ثمة انما هو كان في المقدمات الوجودية وهنا في المقدمات الوجودية وهنا في المقدمات التركية فافترق المسئلتان وصارت النسبة التباين **وفيه** انه مناف لاطلاق كلماتهم ثمة بل تصريح بعضهم على كون محل النزاع هناك اعم من المقدمات العدمية والوجودية مع انهم هنا استدلوا على الاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به وقد ثبت وجوب المقدمة في محله فحولوهم وجوب المقدمة في محله فحولوهم وجوب المقدمة التركية على بحث مقدمة الواجب فعدم تعرضهم لاثبات وجوبها هنا اقوى شاهد على كون النزاع ثمة اعم من المقدمات التركية **او يجاب عنه** بان النزاع ثمة كان في حكم المقدمة من الوجوب وعدمه وهنا في تشخيص الموضوع وبيان ان ترك الضد هل هو مقدمة لفعل الضد ام لا كما يشهد به انكار سلطان العلماء ره للمقدمية هنا وفيها مدعيها وفيه انه لم نعثر على من ادعى ان يكون النزاع هنا في الاقتضاء وعدمه لا في المقدمية وعدمها لحصول المصادرة على المطلوب في استدلالهم المذكور حيث قالوا ان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب مع ان هذا الاستدلال صريح في ان المراد اثبات الاقتضاء لا المقدمية نعم يبحث هنا عن مقدمية الترك من باب المقدمة **او يجاب** بان النزاع كان ثمة في وجوب الامر بالمقدمة وههنا النزاع في ان الامر المقدمي الثابت وجوده في البحث السابق هل يقتضي النهي عن ضده العام ام لا بمعنى انه يكون الامر بترك الصلوة الذي هو مقدمة لها عن ترك الترك اي فعل الصلوة حتى يكون الصلوة التي هي الضد الخاص منهيا عنها ام لا فكما انهم تعرضوا في بحث صيغة الامر لاقتضاء الامر ايجاب المامور به ثم تعرضوا في هذا البحث لاقتضائه تحريم ترك المامور به بمعنى النهي عن الضد العام فكذلك بينوا في بحث مقدمة الواجب اقتضاء الامر الاصلي الامر بالمقدمة وههنا اقتضاء الامر المقدمي تحريم تركها وهو النهي عن الضد الخاص **وفيه** انه لو كان مرادهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لانه يشمل الامر الاصلي والمقدمي معا فالى ان هذا لا يناسب استدلالهم المذكور ان الغرض من البحث لو كان ذلك فاستدلالهم بان الترك مقدمة للفعل ومقدمة الواجب واجبة لا يثبت مدعاهم اذ المدعى اقتضاء الامر المقدمي تحريم ترك المقدمة كما يقتضي ايجابها فالطلب

عبده ۹

الغرض ۱۲

ذلك ۱۲

اصل في ... الموسع

في الفرق بين هذه المسئلة ومقدمة الواجب

هو الشيء الوجودي المنافي للشيء قد يطلق على الاضداد الوجودية وعلى احد الاضداد الوجودية لا بعينه وقد يتوهم ان مرجعهما واحد على الضد تأمل

ثم ان يجري في الاستدلال ان ترك الضد واجب من باب المقدمة وكل واجب يحرم تركه وكذا يرد الايراد على هذا الاستدلال بمنع وجوب المقدمة او بمنع المقدمية
لا من جهة عدم ربط الدليل بالمدعى كونه سهل واحسن او هو شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الامر المقدمي تحريم والنهي عنه
مضافا الى ان تعرضهم لاثبات ان الامر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك اي الصلوة عبث اذ مقابل الامر بترك الصلوة مثلا هو
عين لا تفعل الصلوة وهو عبارة عنه فالتعرض لما هو اللازم جزما والنزاع فيه طويلا عن وجهه **او يجاب** بان النسبة بين الضدين
من حيث المقدمية وان كان عموما وخصوصا مطلقا لكان النسبة من حيث القول في المسئلتين هو التباين لانه فرض المسئلتين معا
واما كون النسبة من حيث القول عموما من وجه اي التباين الجزئي فلانه يمكن ان يقول احد بوجوب المقدمة ويقول هنا بان الامر
بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لمنعه كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما قال السلطان ويمكن ان يقول احد بعدم وجوب المقدمة وهنا
بالاقتضاء ايضا لقوله بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي ويمكن ان يقول احد بوجوب مقدمة الواجب وباقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص لقوله هنا بالمقدمية وهناك بوجوب مقدمة الواجب وعدم جواز اختلاف المتلازمين حكما **المقدمة الثانية**
في بيان اطلاقات الضد واقوال المسئلة **فاعلم** انه قد يطلق الضد ويراد به الذي هو عبارة عن الشيء الوجودي المنافي للشيء ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه
وقيل هذا يرجع الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الى ان النهي اذا تعلق باحد الاضداد لا بعينه او بماهية الضد فمرجعه الى النهي عن كل الاضداد
الوجودية فكانما قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد فكان مفاد الاول هو النهي عن كل الاضداد فكذا هذا فهما
واحد معنى **وفيه** كلام ستعرفه وقد يطلق ويراد به الضد العام والمراد به اما الكف او ترك المامور به فعلى هو حقيقة في كل تلك المعاني لا الحق ان
الاولين والاخير بالمعنى الاول حقيقة لكونها وجوديات واما الاخير بالمعنى الاخير فمجاز لكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا او علاقة
المجاز اما الكلية والجزئية لان ما وضع له الضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق المنافي للشيء الشامل للضد والنقيض فاطلق لفظ الضد الموضوع
لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا يذهب عليك ان اطلاق الضد على الترك بعد ان تكلف ذلك التجوز حقيقة من باب اطلاق الكلي
على الفرد واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد ولا اريد منه خصوص الترك لمشابهته فعل الضد الذي هو وجودي في كل منهما منافيا للمامور
به وعلى هذا يكون ذلك استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول كل المنافي وهنا فرد منه وهو الترك وقد يتوهم يحتمل ان يكون العلاقة المجاورة لمجاورة
ترك الشيء مع فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المجاورين على الاخر من باب جري الميزاب **وفيه** ان صحة كون المجاورة علاقة للتجوز محكم ثم
نعم هنا في المحسوسين كالمثال المذكور صحيح وفي غيره لم يثبت وعلى فرض صحته لا ريب في ان ما ذكرناه اقرب الى فهم العرف فيفهمون من هذا الاستعمال
المجازي العلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة كما يفهمون من نحو اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا البخر واذا تعددت علائق المجاز فالالحق
بالامر به اولى **واما** الاقوال في الضد العام فهي العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي وهذا الاخير عين الاقتضاء العقلي في الضد العام وفات
حكم العقل على عدم جواز الترك بالحكم الاصلي المستلزم للعقاب وانما النزاع في دلالة الامر على النهي عن الضد العام بالدلالة اللفظية فمنهم من انكرها
بالمرة منهم كالمعتزلة ومنهم من اثبتها واسند القول بالانكار مطلقا حتى عقلا الى السيد سهوا واما الضد الخاص **وفيه** الاقوال الاربعة السابقة
مضافا الى القول بعدم الامر بالضد والى القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقا لفظا وعقلا وانكار
اقتضاء الامر بالضد وانكار اقتضاء النهي التبعي والى القول بالاقتضاء للنهي التبعي فاقوال العام اربعة واقوال الخاص سبعة **المقدمة**
الثالثة في تحرير محل النزاع فهل النزاع فيما كان الضد والمامور به موسعين بحيث يجوز في زمان من الوقت تركهما ام في المضيقين ام في المختلفين
ام في مطلق الضد ومطلق المامور به صرح بعض تبعا البعض بان النزاع فيما كان وقت المامور به مضيقا ووقت الضد موسعا كازالة النجاسة عن المسجد
وفعل الصلوة في سعة الوقت واما في الموسعين فيختار ايهما شاء وفي المضيقين يلاحظ الاهم فيقدمه قال **وقد يفصل** في المقام ويقال ان المضيقين
اما كلاهما من حق الله او من حق الناس ومختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما فالترجيح له مطلقا ومع سعتهما فالتخيير
مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة بان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس فالتخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة
الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس لا مع الاهمية **والحق** عندنا ان محل النزاع يعم كل الاقسام لوجوه **الاول** ان استدلالهم على
الاقتضاء بان ترك الضد من مقدمات فعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب يدل على تعميم النزاع اذ كون محل الترك مقدمة لا يختص
بصورة كون المامور به مضيقا والضد موسعا الا ان مقدمة المامور به المضيق الفوري ترك الضد فورا ومقدمة الموسع ترك الضد فورا او موسعا
الموسع ترك الضد فورا ومقدمة الموسع ترك الضد موسعا فلو كان ترك الضد واجبا على القول بالمقدمية ووجوب المقدمة لكان واجبا مضيقا
في القسم الاول وموسعا في الاخير ولا يخرج عن المقدمية ولا عن الوجوب على التقديرين ولبعض استدلالهم العقلي على الاقتضاء على ما ستعرفه
ايضا لا يختص بالصورة المذكورة الا ان العقل في الصورة المذكورة يلزم الترك والنهي عنه فورا وفي الموسعين موسعا **الثاني** انا نقطع
بان الواضع لم يضع الامر بحيث يدل على النهي عن الضد لو كان الامر فوريا والضد موسعا ولا يدل عليه لو كان غير ذلك من الصور كالموسعين
وتزاعهم هنا اعم من اللفظي وغيره كما مر **الثالث** ان القوم استدلوا في بحث الفور على اقتضاء الامر له بانه يقتضي النهي عن ضده والنهي يقتضي
الفور فكذا الامر للتلازم بين فورية النهي المستفاد من الامر ولو كان محل النزاع فيما نحن فيه منحصرا فيما اذا كان الامر فوريا ومضيقا لصار
ذلك الاستدلال دوريا اذ على ذلك يتوقف دلالة الامر على النهي عن الضد على كونه للفور وكونه للفور يتوقف على دلالة الامر على النهي عن الضد

الغلام اي الكف او ترك المامور به وكلاهما حقيقة الا الاخير على الاخير فمجاز لكونه عدميا صرفا وعلامة المجاز اما الكلية والجزئية فيكون مجازا مرسلا او الكشف الصريح

فصل

مع انه لم يجب احد من القوم عن ذلك لاستدلال في ذلك البحث بلزوم الدور وهذا كاشف عن اعتبار النزاع هنا العكس وورود الدور ولكن الحق ان هذا مؤيد لا دليل اذ غاية ما في الباب بطلان دليلهم هذا من وجه اخر **وقد يتمسك** في التعميم باطلاق كلمات العلماء في عنواناتهم وهو غير تصريح بعض كالشهيد الثاني على الاختصاص والظاهر نقله ذلك عن جماعة من الكل ان الداعي لمن جعل النزاع في الصورة المخصوصة هو اختصاص الثمرة بتلك الصورة وفيه ان اختصاص النزاع بها فان دليلهم يعمم النزاع بالنسبة الى المواضع التي لا يوجد فيها الثمرة ايضا كنزاعهم في كون الامر للوجوب فان ثمرة النزاع هنالك انما هي في صورة التجرد عن القرينة مع ان نزاعهم في الموضوع له اعم من صورة التجرد وعدمه فلاحظ **المقدمة الرابعة** في بيان مقدمية ترك الضد لفعل الضد وعكسه فالجمهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر من دون عكس ومذهب الكعبي التوقف من الطرفين ومذهب سلطان العلماء عدم التوقف من الطرفين والاظهر الاول لنا على مقدمية ترك الضد لفعل الضد حكم العقل عليه بداهة لان الضدين لا يجتمعان عقلا فالحاكم بامتناع الاجتماع هو العقل القاطع اذ الضد هو الامر الوجودي المنافي للشيء في الوجود فلا محالة يتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخر توقفا عقليا وليس من باب الملازمة بحيث يكون ترك الضد ملازما للفعل الاخر من باب الاتفاق وليسا ايضا من باب المتلازمين عقلا بالعرض كالمعلولين لعلة واحدة فان امتناع انفكاك احدهما عن الاخر نشأ عن امتناع الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما فلولا ذلك لم يكونا متلازمين عقلا بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه ذاتي لا عرضي **واما ابطال** توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر بان يكون الفعل مقدمة للترك **فيحتاج** الى رسم مقدمة وهي ان ههنا بحثين كلاميين **احدهما** انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كونين من الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اختلفوا** في ان الاكوان الاربعة هل هي باقية بعد وجودها ام لا بمعنى ان السكون الطويل مثلا الغير المتخلل بالحركة هل هو سكونات عديدة لا بد ان يوجد السكون في كل آن من ذلك الزمان الطويل ايجادا بعد ايجاد او هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده او لا ولا يحتاج الى ايجاد ثانيا **وثانيهما** انه على القول الثاني اي القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثر ويبقى في كل آن من ذلك الزمان الطويل فيحصل في كل آن تأثير الموجود بعد ايجاده لاحتياجه الى العلة الموجدة بل يكون العلة الموجدة اولا هي المبقية او لا يحتاج الى تعدد العلة لا للايجاد ولا للابقاء **اذا عرفت ذلك فاعلم** انه على القولين الاولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الآنات بل هو في كل آن اما موجد للشيء كما على القول الاول او مبق له كما على الثاني واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث ولا يحتاج في ترك بعض الافعال الى فعل اخر **اذا عرفت ذلك فنقول** فساد القول بمقدمية فعل الضد لترك الاخر على القولين الاولين مما لا يخفى وكذلك القول في بادي النظر لا يخلو عن وجه لكن بعد التأمل يظهر فساده ايضا اذ لا ريب في ان وجود الشيء موقوف على وجود علته التامة التي هي وجود المقتضيات وانتفاء الموانع ولا ريب ايضا في ان انعدام الشيء يتوقف على انعدام الهيئة التركيبية للعلة التامة سواء انعدم جميع اجزاء العلة التامة او بعضها فمتى انعدم كل الاجزاء او بعضها انعدم المعلول فانعدام الكل او البعض علة تامة لانعدام المعلول واما الوجود فعلته التامة هي اجتماع كل اجزاء العلة لا غير والسر في ذلك انه لو كان علة انعدام المعلول هي انعدام مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها كما ان علة الوجود اجتماع مجموع اجزاء العلة لزم الواسطة بين الوجود والعدم فيما اذا انتفى بعض اجزاء العلة التامة دون بعض فيلزم ان لا يكون المعلول حينئذ موجودا ولا معدوما لان علة الوجود هي وجود كل اجزاء العلة وهو غير حاصل وعلة العدم هي انعدام كل الاجزاء بالفرض وهو غير حاصل ايضا فاذا لم يكن شيء من علة الوجود والعدم موجودا لزم ان لا يكون الشيء موجودا ولا معدوما وهو مع لزوم ارتفاع النقيضين فالواسطة غير معقولة فلا بد ان يكون علة الوجود وجود كل الاجزاء لا غير وعلة العدم انعدام كل الاجزاء او بعضها لا بد اذا عرفت ان علة الوجود هي اجتماع كل الاجزاء فقط فقد ظهر مما ذكرنا ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انعدام الجزء الاول من اجزاء العلة ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية مدخلية في انعدام المعلول ولا لزم اعدام المعدوم وتحصيل الحاصل اذا عرفت ذلك فنقول ان ترك الصلاة التي هي ضد لازالة النجاسة وانعدامها يحصل بانعدام اجزاء علتها التامة كلا او بعضا ولا ريب ان من اجزاء علتها التامة الارادة فان من فعل الصلاة لا بد ان يريدها قبلها واذا انتفت تلك الارادة وحصل عدم الارادة انتفت الصلاة لانتفاء جزء علتها التامة فيكون تركها مستندة الى عدم الارادة لا الى فعل الضد وكذا لو لم يكن ملتفتا الى فعل الصلاة **فان قلت** ان الارادة من مقتضيات فعل الضد وهو الصلاة وفعل ضدها اعني ازالة النجاسة مثلا من الموانع فعند انتفاء الارادة ينعدم الصلاة لانها من مقتضياتها وكذا ينعدم الصلاة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلة التامة للصلاة وفعل الضد مانع فوجود فعل الضد يستلزم انتفاء الصلاة لان عدم جزء العلة التامة للصلاة ولا ريب في ان المكلف حين عدم ارادة الصلاة لا محالة مشغول بفعل ضدها على القولين الاولين فيكون عند ترك الصلاة مشغولا بفعل الضد قطعا فيكون عند عدم ارادة الصلاة او عدم الالتفات اليها المقتضي للصلاة منتفيا وهو الارادة ويكون المانع لها وهو فعل الضد موجودا على القولين الاولين فيكون العلة التامة للصلاة بجزئيها منتفية اي يكون مقتضيها مفقودا ومانعها موجودا ومن اين علمت ان انتفاء الصلاة مستند الى انتفاء المقتضي اي الارادة لا الى وجود المانع وهو فعل الضد فيحتمل ان يكون انتفاء الصلاة مستندا الى فعل الضد اي الى وجود المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلاة **قلنا** لا ريب ان وجود الضد فرع عدم الارادة التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد واذا كان انتفاء المقتضي مقدما على وجود المانع استند ترك الضد الى انتفاء المقتضي لا الى وجود المانع لما مر من ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الاول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية مدخلية في انعدام المعلول واما بيان تقدم انتفاء المقتضي على وجود المانع فلانه لا ريب في ان فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الاخر يتوقف وجوده على وجود علته التامة ومن اجزائها الارادة ولا ريب ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدمة طبعا على

قوله كل فعل الاخر ظاهر انه يمكن له ترك احد الضدين مع ترك الاخر فلا يتوقف ترك احدهما على فعل الاخر واما على القولين

او استفادة او المجاورة على البعد عرفي مع امكان اختصاصهما بالمحسوسين ومحل النزاع مطلق الضد والمامور به

وجوده ولا ريب في انه يجب تحقق ارادة فعل الضد بعدم ارادة الضد الاخر التي هي مقتضية له لان ارادتي الضدين ضدان فيجب بارادة احدهما تحقق
الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته فيستند ترك الضد الاخر الى الصارف قبل ان يوجد فعل الضد الذي هو مانع فلا يكون فعل الضد مقدمة
لترك الاخر والحاصل انه لا ريب في كون ارادة الضد الذي هو مانع شرطا لوجود ذلك الضد الذي هو مانع ولا ريب ايضا في تقدم وجود الشرط على وجود
المشروط طبعا ولا ريب ايضا في ان وجود تلك الارادة سبب لانعدام ارادة الضد الاخر فلو لم يكن ترك الضد الاخر مستندا الى انعدام ارادته
من تحقق ارادة الذي هو مانع بل استند الى وجود المانع لزم احد الامور اما ان لا يكون الشرط مقدما عليه بالطبع واما ان لا يلزم من ارادة
احد الضدين انتفاء ارادة الاخر واما ان لا ينعدم المعلول اعني وجود الضد الاخر عند انتفاء بعض اجزاء علته التامة وهو المقتضي والكل باطل
سلمنا ان لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء الارادة المقتضية اعني الصارف لكن لا دليل لهم على كونه مستندا الى وجود المانع فلم يثبت كون فعل
الضد مقدمة لترك الاخر لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضي واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ونحن في مقام انكار المقدمية والمنع يكفينا فمن
يدعي المقدمية فعليه الاثبات كالكعبي **ثم اعلم** ان هيهنا كلامين واردين على المشهور **احدهما** انهم قالوا على القولين لا يكون الجسم خاليا
عن فعل **وفيه** انه يمكن ان يجبر احد غيره على الحركة او السكون او الاجتماع او الافتراق فلا يكون فعل شاغلا عن ذلك الشخص بل صادرا عن الجبر فهو
خال عن كل فعل ايضا كالقول الثالث الا ان يقال ان الفعل الاضطراري خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاوامر والنواهي المتعلقين بفعل المكلف
وثانيهما انهم قالوا على القول الثالث لا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك **وفيه** انه اراد الكعبي من
ان ترك احد الضدين ترك احد الضد لا ينفك عن فعل الاخر فيستند اليه ذلك الترك مطلقا الامر الاختياري تاثيرا كان كما على الاولين واثر اختياريا كما
على القول الثالث فان من وجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة وان لم يصدر منه تاثير وفعل اصطلاحي بعد الايجاد الاول على ذلك القول
لكنه لا يخرج عن اثر اختياري صادر عنه بارادته وهو قادر على تركه فلو كان مراد الكعبي من الامر الاختياري ذلك لاستوى الاقوال في التلازم بين ترك احد الضد
وفعل الاخر ولم يصح هذا الجواب المبني على القول الثالث الا ان يقال ان الظاهر من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي وجواب القوم عنه مبني
على نظم كلامه **فالاحسن** ان يردد في الجواب بان يقال ان اراد من الفعل في كلامه ما هو الظاهر منه فالجواب ما اجاب به القوم وان اراد منه مطلق الامر الاختياري
فالجواب عنه على كل الاقوال هو الجواب الذي ذكرناه على القولين الاولين فتدبر في المقام حتى لا يشتبه الامر **ثم** انه مرادنا من عدم مقدمية
فعل الضد لترك الاخر انما هو رفع الايجاب الكلي اذ قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر مثاله ما لو كان رجل شاب في الخلوة مع امراة حسناء
محرمة عليه وغلبت عليه الشهوة وليس مانع من المواقعة الا الخوف الالهي وكان خوفه وتقواه بحيث يضعف ساعة فساعة ويتقوى الشهوة النفسانية
ويريد المواقعة انا فانا حتى يبلغ ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث الرجل ساعة بعد ذلك لزال الخوف بالمرة وارتكب الزنا ولو خرج من عندها
يتقوى خوفه من الله سبحانه ويغلب عليه ويضعف شهوته ولا يعود بعد الخروج اختيارا او اضطرارا فهذا الخروج مما يتوقف عليه ترك الزنا لان الصارف
غير موجود بالفرض فهذا ترك الضد المحرم ويتصور هذا بعينه في ترك الضد الواجب **ثم اعلم** انا اثبتنا بطلان انكار المقدمية من الطرفين وقال كل
من الطرفين وقال كل منهما انهما من المقارنات الاتفاقية للاخر **واستدل** عليه ردا على الجمهور بان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل الضد
لكان فعل الضد مقدمة لترك الاخر بطريق اولى وكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال فكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر محال اما بيان
الملازمة فبانه لو كان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما لفعل الاخر لامكان ارتفاع الضدين مقدمة فكون فعل الضد الذي هو سبب
وعلة ومستلزم لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين اولى بكونه مقدمة للترك **واما** بطلان اللازم فلانه لو كان فعل الضد مقدمة لترك الاخر لاجل الاولوية
الحاصلة من مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لزم الدور المحال فلا بد من القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ردا على الجمهور دفعا للدور
الاولوية **وفيه** انه بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد مانعا لفعل الاخر من البديهيات وكون وجود الشيء موقوفا على انتفاء
المانع اعني ترك الضد الذي هو مانع من الضروريات ان منشأ الاولوية اما السببية والعلية او مجرد الاستلزام والاخصية للقطع بانتفاء امر ثالث
قابل للاولوية فان كان الاول **ففيه** ان ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدمية من الطرفين لان السبب ما يتوقف على وجوده وجود المسبب وعلى
عدمه عدمه فاللازم من سببية فعل الضد للترك ان تحقق الترك موقوف على تحقق فعل الضد وكذا انعدام الترك وتبدله بالوجود موقوف على عدم
فعل الضد فيلزم من الاول مقدمية فعل الضد لترك الاخر ومن الثاني العكس فالقول بعلية فعل الضد يستلزم التوقف من الطرفين وان لم
يستلزم نحو ذلك التوقف من الطرفين الدور والتوقف من الطرفين مخالف للمذهب الخصم **فالحق** ان ترك احد الضدين لما كان من شروط
فعل الضد لانه في المعنى انتفاء المانع الشيء الذي هو من شروط وجوده لزم من وجود المشروط اعني فعل الضد وجود شرطه اعني ترك الضد
الاخر نظرا الى امتناع اجتماع الضدين ولكن ليس الامر بحيث يلزم من عدم فعل الضد عدم ترك الاخر حتى يكون فعل الضد سببا وعلة للترك
بحيث يلزم من وجود فعل الضد وجود ترك الاخر ومن عدمه عدمه لامكان ارتفاع الضدين على انا اثبتنا انفا بطلان مقدمية فعل الضد
لترك الاخر في رد الكعبي فالاولوية فاسدة وان كان منشأ الاولوية مجرد الاستلزام والاخصية فاللازم من هذا ان الاعمية غير مناسبة
للمقدمية والمناسب لها هو الاخصية والاستلزام **ففيه** انه لازم ذلك ان لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدمة لما ثبت من ان الشرط
والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكل وان انتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء وبطلان ذلك واضح بالضرورة مع انه لو كان
الاستلزام موجبا للمقدمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلها اسبابا وان ينحصر المقدمات في الاسباب لا ان يكون عدم الشرط وعدم الجزء

وعدم انتفاء

على الامتناع لعدمها اذا كان الضد والمامور به موسعين او مضيقين او مختلفين كما يشهد به استدلالهم وكون تراعيهم اعم من اللفظي ثم الحق ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر اذ من المحال اجتماع الشئ مع ما ينافيه دون العكس سواء قلنا ببقاء الاكوان ام لا

وعدم انتفاء المانع مستلزما لعدم المشروط ولعدم الكل والشئ ضروري فيلزم ان يكون عدم الشرط مقدمة لعدم المشروط وكذا الحال في الجزء ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط وكذا الحال في اخويه ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط يتوقف على عدم الشرط بحيث لو لم يكن الشرط معدوما لم يكن المشروط معدوما فلم يتوقف عدم المشروط على عدم الشرط لاجل المقدمية المستفادة من الاستلزام ويتوقف وجود المشروط على وجود الشرط ايضا لان المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط ايضا الحاصل من الامرين ان وجود المشروط يتوقف على وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السبب فلا بد ان يكون كل شرط سببا وكذا الحال في اخويه بالتقريب المذكور فينحصر المقدمات في الاسباب وهو بديهي البطلان على انه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف من الطرفين للمنع من لزوم الدور على ذلك الفرض لاختلاف الجهة فان فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد بمعنى ان ترك كل ضد موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص **فنقول** ان فعل الضد المعين موقوف على ترك كل الاضداد وترك ضد من تلك الاضداد لا يتوقف الضد على وجود الضد المعين الخاص في ذلك مغاير لفعل ضد ما **وفيه نظر** لان فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن ضد من تلك الاضداد او في ضمنها وكل فرد منها لا يتحقق الا بعد ترك الاضداد ففي الحقيقة هذا دور مضمر فعل الضد المعين موقوف على ترك الضد وترك الضد موقوف على فعل ضد ما وفعل ضد ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد وذلك الفرد هو الضد الخاص المتوقف على ترك الضد **وعندي** ان الدور يمكن تقريره مصرحا بان يقال فعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد وترك كل الاضداد موقوف على فعل الضد المعين الخاص اذ المفروض توقف كل على الاخر بحيث لا يمكن ترك الجميع **فقد ظهر** مما ذكرنا ان الدور لازم بعد تسليم التوقف من الطرفين فانه لا بد منه لا في على الكعبي دائما وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة التي فرضناها اتفاقا فان الجمهور يقولون بتوقف الفعل على الترك دائما فلو توقف الترك على الفعل ولو في بعض الاحيان لزم الدور **ويمكن** دفع الدور عن المشهور في المثال المذكور باختلاف الجهتين لان الخروج موقوف على ترك الزنا في حال الخروج بخلاف الترك في تلك الحالة فانه لا يتوقف على الخروج بل العلة في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزنا الناشي من خوف الله سبحانه فانه لو انتفى بالمرة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض فيمتنع الترك في تلك الحالة نعم لزنا بعد ساعة لو لم يكن الخروج في هذه الساعة لكان الزنا متحققا هذا الترك موقوف على الخروج واين هذا الترك الموقوف على الخروج من الترك الموقوف عليه الخروج **والحاصل** ان الترك الاول مقدمة للخروج والخروج مقدمة للترك الثاني اي الترك المستمر بعد الترك الاول ... العكس فلا دور **على ان الكعبي** اراد من مقدمية الفعل للترك ومقدمية الترك للفعل الاخرى منهما فلا مجال لمحذور الدور وان اراد من التوقف في الطرفين توقف كل في زمان غير زمان الاخر بالتقريب الذي ذكرناه في ذلك المثال القابل للاجراء في كل مقام فلا دور فتدبر **فان قلت** الحق عدم التوقف من الطرفين وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لانك قد علمت ان تحقق فعل الضد مشروط بارادته وارادته مشروط بعدم ارادة الاخر لانا اذا اردنا الضد ضدا ان يكون فعل الضد مشروطا ومستندا الى عدم الداعي الى فعل الاخر اعني عدم ارادته الذي هو علة تامة لترك الاخر وشرط لحصول فعل ذلك الضد فهما اعني فعل الضد مع ترك الاخر متلازمان ومشتركان في المقدمية اعني عدم ارادة الضد الاخر فيكون ترك الضد مستندا الى عدم ارادته الذي هو علة تامة له وكذا فعل الضد الاخر مستندا الى عدم ارادة الاخر الذي هو شرط له فيكون فعل الضد مستندا الى الشرط اعني عدم ارادة الاخر المستلزم لترك الاخر ولا يحتاج استناد الفعل الى الترك المعلول لعدم الارادة الذي هو شرط للفعل فلا يكون ترك الضد مقدمة للفعل بحيث يكون ذلك مستندا اليه بل هو مستند الى عدم ارادة الضد الاخر الذي هو علة تامة لترك الاخر والظاهر ان الداعي الى قولهم بكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر هو استلزام فعل الضد لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين وانت خبير بان التوقف لا يستلزم الاستلزام ولا الاستلزام يستلزم التوقف فقد يوجد التوقف دون الاستلزام كالشرط بالنسبة الى المشروط وقد يوجد العكس كمعلولي العلة الواحدة وقد يوجدان معا كالعلة والمعلول **قلنا** ان فعل الضد يتوقف على ترك الضد كما يتوقف على عدم ارادته توقفا طبعيا لامتناع اجتماع الضدين طبعا فهو يتوقف على الامرين فلو فرض انتفاء الاشتراك في المقدمية وعدم احتياج فعل الضد الى الداعي لما امكن فعل الضد الا مع ترك الاخر **والحاصل** ان المقدمة ما يمتنع وجود الشئ قبلها وههنا نجد بداهة ان الشخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه فعل الاخر الا اذا اوجد عدم ارادة ذلك واوجد تركه فبعد الامرين يتحقق فعل ذلك الاخر وهو بديهي **المقدمة الخامسة** في بيان جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه **فاعلم** ان هنا اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولي علة واحدة او كان احدهما علة والاخر معلولا وبين ما كان التلازم فيه من باب المقارنة ففي الاولين لا يجوز الاختلاف في الحكم وفي الاخير يجوز وهو لصاحب ... ونفي الجواز مطلقا للكعبي ولانهما عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ الطبيعتان معلولتان للفرد والفرد لا يجوز فيه الاختلاف فكذا معلولاه ولانهما ايضا دلالة النهي في العبادات على الفساد انما نقل بقضاء العرف بان المراد اذا كان حراما فمعلوله وهو الطبيعة حرام وكذا الوالد الكامل يقبل كافرا وضرب ضربة ... وكافر او لانهما ان لا يكون احدهما واجبا والاخر محرما فاما كلاهما واجبان او محرمان ولازم الكعبي خاصة انه لو ترك الزنا في شرب الخمر او قتل مسلم لكان كلاهما واجبين او محرمين واما على مذهب صاحب ... فلان الذي يشرب الخمر علة لترك الزنا اذ العادة في تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولان معا لعلة واحدة او علة ترك الزنا الصارف وهو ليس علة للشرب بالخمر **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل لا بالنحو المذكور فان ما ذكر تفصيل بين اقسام المتلازمين دون الاحكام وتفصيلنا عكس ذلك **بيانه** انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة في الاربعة الاخر عشرون فاسقط المكررات وخذ البواقي وهي عشرة ففي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وهي ان يكون احد المتلازمين واجبا والاخر

ولايخفى ان هو كل الاضداد وذلك انه يتوقف على فعل ضد من تلك الاضداد او في ضمنها وذلك الترك فيتحقق ان الترك كان موقوفا عليه لفعل الضد الخاص في ذلك البعض

ضمنه

وعدم احتياج الباقي الى المؤثر ام لم نقل لكفاية وجود الصارف في استناد الترك اليه فتكون المقارنة اتفاقية وان المعيار في جواز الاختلاف

مستحبا او الآخر مباحا او يكون احدهما مباحا والآخر مكروها ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ان يكون احدهما واجبا والآخر مكروها
او محرما او يكون احدهما مستحبا والآخر مكروها او محرما والمعيار في جواز الاختلاف في الحكم هو امكان الامتثال بهما وعدمه ففي الستة الاولية لما كان
الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا حكمنا بالجواز وفي الاربعة الباقية لما لم يمكن الامتثال بالحكمين معا حكمنا بعدم الجواز ثم اعلم انه انما حكمنا بعدم الجواز
اذا لم يمكن الامتثال بالحكمين معا اعم من ان يكون الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشيا عن عدم قدرة المكلف كما لو رأى النجاسة في المسجد وقت الظهر
ولم يتمكن من الصلوة والازالة لان ضاق وقت الصلوة فلا يمكن الامتثال بهما لكن هذا الامتناع عرضي ناش عن ضيق الوقت فحكم بعدم
جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة ثم اعلم ان ما قلنا من عدم الجواز في الاربعة وخصصنا الجواز بالستة الاولية انما هو اذا
لم يكن الامتناع والتلازم ناشيا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار فانه ح يحكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم
في كل الصور حتى الاربعة فلو ترك الزنا في ضمن شرب الخمر يجوز ان يكون ترك الزنا واجبا وشرب الخمر حراما وكذا سائر الاربعة فحاصل التفصيل هو التفصيل
بين اقسام الحكم لا اقسام التلازم وعكس صاحب [illegible] ففيما يجوز الاختلاف يجوزه من غير فرق بين اقسام التلازم وفيما لا يجوز نقول بعدم الجواز
من غير فرق بين اقسام التلازم اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الكعبي نفى المباح والمنقول عنه في ذلك امران **احدهما** ان فعل المباح مقدمة
لترك الحرام وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه اولا** منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذي هو ضده ومنع كون المباح
مقدمة له والشاهد عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح بناء على القول الثالث في المقدمة الرابعة واما على القولين الاولين او على القول الثاني
انه اذا كان مراد الكعبي من الفعل مطلق الامر الاختياري فعدم تخلف ترك الحرام عن فعل المباح مسلم لكن هو من المقارنات الاتفاقية وليس مقدمة
لترك الحرام لما مر من استناد الترك الى الصارف لا غير وثانيا ان غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد تسليمه انما هو توقفه على فعل ضد
ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك حاصلا في ضمن المباح او المندوب او الواجب او المكروه فلا يلزم من ذلك انتفاء
المباح راسا فالذي هو واجب من باب المقدمة كلي فعل الضد لا المباح فان وجوب المباح ح وجوب عقلي وتخيير عقلي وليس المراد من وجوب المباح
ذلك **وثالثا** منع وجوب المقدمة راسا بعد تسليم المقدمية **ورابعا** ان غاية ما ثبت من ذلك بعد تسليم المقدمية ووجوب المقدمة ان يكون
ما هو مباح بالذات واجبا بالعرض لا ان لا يكون مباح اصلا **والثاني** من الامرين يمكن تقريبه بوجهين **احدهما** ان فعل المباح
مستلزم لترك الحرام الذي هو ضده فيكونان متلازمين ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا كان ترك الحرام واجبا كان فعل المباح واجبا **وفيه**
اولا ان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما مباحا والآخر واجبا كما مر فان ذلك من احد الستة التي حكمنا بجوازه لامكان الامتثال بهما معا
مضافا الى انه لو ترك الحرام كالزنا في ضمن الحرام كشرب الخمر بسوء اختياره فقد جوزنا الاختلاف ح في كل الصور العشرة بل يمكن الجواب عن ذلك وان اغمض عنه
بانا لا نسلم ان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام ولكنهما معلولان لعلة واحدة فيجوز الاختلاف في مثل ذلك على كل مذهب الكعبي وثانيا ان الملازم لترك
الحرام مطلق فعل الضد لا خصوص المباح فقد يكون الترك في ضمن المندوب او الواجب فيكون المباح اذن واجبا تخييريا لا عينيا والظاهر ان مراده هو الاخير
وفيه نظر والثاني من الوجهين ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب **وفيه** زيادة على الايرادين
المتقدمين في التقريب الاول الواردين هنا ايضا ان الصغرى ممنوعة لعدم كون ترك الحرام ملازما لفعل المباح ح اذ قد يكون خاليا عن كل فعل كما على القول الثالث في
المقدمة الرابعة المراد من الفعل مطلق الامر الاختياري فظهر مما مر بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لما عرفت من عدم امكان الامتثال
في اربعة من الصور واما بطلان قول صاحب [illegible] من اطلاق الجواز اذا كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال
لا وجه له قد مر في المقام حتى لا يختلط عليك الامر **المقدمة السادسة** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع تظهر في النذر واخويه والظهار فلو علق
احد هذه على فعل الواجب فصلى احد في سعة الوقت تاركا لازالة النجاسة **فان قلنا** بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده او النهي عنه مع اقتضاء النهي
فساد العبادة لم يكن هذا الشخص اتيا بالواجب **وان قلنا** بعدم الاقتضاء اصلا او بالاقتضاء التبعي كان اتيا بالواجب وكذا لو قال
منكر ... على ... اي فصلى احد في سعة الوقت تاركا للواجب الفوري **فان قلنا** باقتضاء الامر النهي عن الضد يتعلق الظهار والاملاك
الحاصل انا ان قلنا باقتضاء الامر النهي فلا اتى بالضد لاثم عنا ومعاملة **وان قلنا** بعدم الامر بالضد فلا اثم وعليه ... من الاقوال فيه الثواب
وقد يتوهم الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضاء
عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد **وفيه** انه لو قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد لكان الصلوة باطلة باطلاقه لان
الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان بان يدل الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق واجماع اخر على ان المضيق
مامور به في صورة الامر بالموسع واما كلاهما ظنيان واما ان يكون الامر بالموسع ظنيا والامر بالمضيق قطعيا او بعكس الامر بالمضيق ح ظنيا واما ان يكون
عكس ذلك اما الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا صدور الامر بالموسع
وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لا بد من ارتفاع الآخر **واما الصورة** الثانية فلا تجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من
امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره ولا اخذ بالآخر اما ان يقال ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان المضيق او يقال ان الامر بالمضيق
ح امر ندبي او غير فوري في ذلك الحال الى حال وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق **واما الصورة الثالثة** فلا تجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد

المثالان معين في الحكم التفصيل بين الاحكام لا الاقسام ولا اطلاق الحكم باحد الطرفين فان امكن الامتثال كان يكون احدهما واجبا والاخر محرما او مكروها او احدهما مستحبا والاخر
مكروها او محرما يجزي الامتثال ولا اجابة كما في الصلوة الست لاخرها الدليل عليها ذكر حكم الفقه الغافلة نعم لو كان الامتناع للتلازم ناشئا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال

لزوم التاويل في احد الامرين لا ريب ان التاويل في الظني او حمله وطرح الامر المضيق بحمله على الندب او على عدم الفورية يحكم بصحة الموسع **واما الصورة**

الرابعة فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل

بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ بالمضيق فيكون الصلوة فاسدة **فان قلت** في الصورة الثانية يحكم بفساد الموسع اذا

لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل وهو عدم صحة الصلوة فيتم الثمرة **قلنا** ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر

بالضد الاخر وشك في الفورية لكن نحن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المطلوب فتامل **وحاصل الجواب** ان قوله تعالى اقم الصلوة

لدلوك الشمس الى غسق الليل مثلا يدل على كون الظهرين موسعين ان جعلنا الدلوك انحراف الشمس عن وسط النهار لا الدلوك عند الغروب وهو اكمال

الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية فيكون وقت العشائين مضيقا او عبارة عن نصف الليل فيكونان موسعين الى نصف الليل واذا كان الدلوك دلوك

الغروب فالاية ساكتة عن حكم الظهرين وعلى اي حال فالاية الشريفة اما في بيان وقت الصلوات الاربع او في بيان وقت الصلوة الاربع لم في بيان وقت خصوص

العشائين ولا ريب ان وقت تلك الصلوة موسع حتى اذا جعلنا الدلوك دلوك الغروب والغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقدار

العمل ايضا فلعل المراد من كون وقت العشائين ح مضيقا انما هو الضيق بالنسبة الى المعنى الاخر للغسق لا الضيق الحقيقي **اذا عرفت** ذلك فقوله عم

ذكرت صلوة فاتتك فصلها او نحوه معارض للاية الشريفة على كل المعاني ان افاد قوله هذا فورية القضاء والنسبة بين المتعارضين عموم من

وجه بحسب الصادق فان فيمن عليه قضاء وهو في وقت الاداء الموسع ويصدق الرواية فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء والاية فقط فيمن هو في الوقت ولا

قضاء عليه وفي مادة الاجتماع الاية حاكمة ظاهرا بوجوب الاداء والرواية حاكمة بفورية القضاء ظاهرا والعقل حاكم بزعم الخصم بعدم امكان اجتماع هذين الخطابين

وبانه لا بد من طرح احدهما فلا بد اما من رفع الامر الموسع وابقاء وجوب القضاء فورا بحاله واما من رفع فورية القضاء بعد عدم امكان رفع اصل وجوبه

فيكونان ح موسعين ولا يرتفع شيء من الامرين وح فللمستدل ان يقول ان بقاء وجوب القضاء في الجملة قطعي فرضا ورفع او الشك انما هو في بقاء فوريته

الثابتة بالدليل الظني المعارض مع الامر الموسع بالاداء الثابت بدليل ظني ايضا واذا تعارض فورية القضاء مع نفس الامر الموسع بالاداء الثابتين بالدليل

الظني وتساقطا كان وجوب اصل القضاء ثابتا ويشك في انه ارتفع لاجل التعارض فورية القضاء ام وجوب الاداء فاصالة الفساد العبادة يقتضي

فساد الاداء للشك في الامر به اما الامر بالقضاء في الجملة فهو ثابت لاستصحاب الحال وقاعدة الاشتغال فثبت في الامرين الظنيين وجود الثمرة

في مثل تلك الصورة وان كان بضميمة اصالة الفساد نعم لو كان بعد التعارض اصل وجوب القضاء مشكوكا كاصل وجوب الاداء فلا يجري الثمرة

ثم اعلم ان هذا الايراد مع تحوله يجري في القطعيين ايضا ان فرضنا وجود الشك البدوي الذي يحصل القطع بعده فكل من الدليلين بعد القطع واحد بعد اخر

فيتعارض القطعيان بهذا المعنى هذا كله اذا كان القول باقتضاء الامر عدم الامر بالضد مستندا من لفظ او عقلي واما اذا كان نظر القائل بذلك هو ان الامر لفظه

يدل على ان ضده غير مامور به وان كان العقل لا يابى الامر به فيتم على ذلك القول الصورة الاربعة وكلها الا الصورة الاولى ح العقليين لامتناع ان يكون لفظ

بازالة النجاسة دالا على ان الصلوة ليست مامورا بها وكذلك لفظ الامر بالصلوة لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونهما مطلوبين في زمان

واحد فيصير هذا قرينة على ان المراد من كل من الامرين غير مراد فيكون كلاهما محبوبين لكن ترتب الثمرة المذكورة اعني فساد الموسع مطلقا ايضا بل يكون كلا الامرين صحيحين

لانه معترف بامكان الاجتماع عقلا فاذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي صرفنا الامرين عن ظاهرهما وعلمنا اجتماع الامرين وحكمنا بالصحة من الطرفين واما

الصورة الاخرى على هذا القول فحالها كما سبق في القول السابق ثم ان الايراد المذكور يرد ايضا على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فساد

الضد ان قلنا ان النهي يقتضي الفساد مطابقا للنقل بالنقل **المقدمة السابعة** اعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا مخالف للاصل

البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد ولاصالة صحة الضد الناشي عن اطلاق الامر ولاصالة عدم الاشتراك بين الالفاظ اذ قد ثبت دلالة الامر بالشيء على وجوبه ذلك الشيء

واما دلالته على النهي عن ضده فيتوقف على الدليل ولو قلنا ان الاصل عدم النقل لو وضع الى الضد ح وضع اللفظ للدلالة على النهي عنه وعلمنا بهذا الاصل لكان

هذا خلاف اصل رابع لكن الحق عدم اعتبار هذا الاصل هذا اذا كان الدلالة على النهي عن الضد تضمنا او التزاما ولو قال بالعينية كان مخالفا للاصلين

الاولين لا غير الا ان يقال ان هذا القائل يقول بتعدد العقاب فلم يعتبر بالعينية لا معنى له فيكون اللفظ دالا على النهي عن الضد زيادة على دلالته على الامر

بالشيء فيجيء عليه خلاف الاصل الثالث ايضا ولو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلا فهو مخالف للاصلين الاولين مع اصالة عدم دلالة العقل ويكون لم

عن ذلك وعدم حكمه بنفي ولا اثبات **وان قلنا** انه يقتضي عدم الامر بضده عقلا فهو مخالف لاصالة صحة الضد الناشية عن الاطلاق ولاصالة عدم حكم العقل

او لفظا فهو مخالف لاصالة صحة الضد ولاصالة عدم الاشتراك بين الالفاظ وان قلنا انه يقتضي النهي عن ضده تبعا فهو مخالف لاصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على لزوم اتيان

المقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كما ان ذلك مبنى هذا القول **وان قلنا** انه لا يقتضي شيئا لا اصلا ولا تبعا ولا عقلا ولا لفظا فهو موافق

للاصل من كل جهة فصار هو السلطان وموافقا للاصل يعني انه لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضائه النهي التبعي ثم بعد ذلك القول

باقتضائه عدم الامر بالضد فالقول بانه يقتضي النهي اصلا مرتبة من حيث الاصل **واما الضد العام** فالقول بالدلالة العقلية فقط فيه اصل بالنسبة الى سائر

الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة او تضمنا او التزاما اذ هؤلاء لا يسلمون الدلالة العقلية التي هي اتفاقية ويدعون زيادة على ذلك دلالة اللفظ على الاصل

عليها **اذا تمهد** تلك المقدمات فهيهنا مقامان **المقام الاول** في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية منه لا ينبغي انكارها

الى السيد فهو بل غرض السيد انكار الدلالة اللفظية واما القول بالعينية فالمراد منه ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه متحد مفهوما ومصداقا اي المراد منهما

مصداقا فقط كالمتساويين لا ولا بسابقة لا مصداقا ولا مفهوما لكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما التلازم في الارادة عرفا فهو ايضا

في الضد العام

بالاختيار وجاز الاختلاف فيجب فلو ترك الى ان ناوجبا والشرب حراما وعن هذا اندفع نقض الكعبي المباح معللا في احد النقلين بعدم اختلاف المتلازمين حكما فانه فاسد بكلا
تقريريه كالتعليل المقدمية ثم اقوال الضد العام اربعة العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي الذي هو وفاق حتى من المرتضى واسناد الانكار المطلق اليه سهو وقول الخامس
الاعتبار وعدم الامر بالضد وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر وكلاهما الانكار المطلق واقتضاء النهي التبعي تظهر ثمرة النزاع في مسئلة النذر ظاهرا وفيها نظر وتفصيل بالنسبة الى
الامرين على انها قطعيان ام ظنيان المختلفان والثمرة انما تتم في بعض هذه الصور وبعضها معدمة خارجة شاذ ثم يرى فيضمن شرب الخمر اختيارا قبل الكون في ترك الزنا

لمعنا الطلب الاخر وعنهم من لحدهما الاخر والكل باطل **اما الاول** فلانه لا اشتباه في ضد مفهوم الامر بالشيء والنهي عن تركه **واما الثاني** فلانه
لا يرتفع اختلاف صدقيهما فان طلب الشيء القائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه بل ليسا موجودين بوجود واحد بل بوجودين بالوجدان
واما الثالث فلان كون كل منهما في الماهية مباينا لا يستلزم عينيتهما او دلالة احدهما على الاخر **واما الرابع** فهو حسن لكن الالتزام لا يلازم
وعينيته **استدل القائل بالعينية** بانه لو لم يكن عينه لكانا اما مثلين او ضدين او خلافين واللازم بط بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية وهي الذاتيات ام لا فان تساويا فهما مثلان كسوادين والا فان ما تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما
فهما ضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة **ووجه** بطلان اللازم انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان
ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن ضدها وهو السكون ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر لان من حكم الخلافين جواز اجتماع كل مع
الاخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان
واما لانه تكليف بالمحال **وفيه** انا اخترنا انهما خلافان لكن نمنع لزوم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر اذ الخلافان قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما
ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو ممتنع وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين واما القول بالتضمن فلا بد فيه من ذكر مقدمة **فنقول** ان تركيب المركب اما خارجي كتركيب من
اجزائه واما ذهني وهو ما كان الشيء مركبا بتركيب عقلي كان ظرف التركيب هو الذهن كتركيب الانسان الذي هو في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي عن
الحيوان الناطق واما جعلي حاصل من اعتبار المعتبر كما لو تصور الواضع مثلا الارض والسماء بهيئتهما التركيبية ووضع لفظا بازاء المجموع من حيث المجموع
وهذا التركيب ايضا ذهني في الحقيقة لكنه جعلي لا نفسي **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان تركيب الامر من طلب الشيء مع النهي عن ضده ليس بخارجي ولا ذهني
ضروري ان المتبادر من الامر شيء واحد اجمالي هو الطلب الحتمي وليس طلب الشيء مع النهي عن تركه في الذهن ايضا مركبا بتركيب عقلي من باب الانسان
بل كل واحد منهما شيء سوى الاخر وليس جزءا احدهما عين وجود الاخر فلو كان مركبا لكان تركيبه جعليا **فنقول** ان تسميته
جزء عن ذلك المركب الجعلي بالتضمن وان كان اصطلاحا لاهل المشاحة لكن ذلك ليس من باب التضمن حقيقة اذ المعيار في الفرق بين التضمن والالتزام ان
في الاول يتبادر الى الذهن اولا الهيئة التركيبية ويفهم الجزء في ضمن الكل وفي الثاني يتبادر الى الذهن اولا الملزوم ثم ينتقل بعده الى اللازم وفيما
الامر من قبيل الثاني لا الاول فان المتبادر اولا من الامر بسيط اجمالي وهو طلب الشيء واما الهيئة التركيبية فتحتاج بعد ذلك بل بعد تصور الطرفين يفهم النهي
عن الترك من اللفظ التزاما فالحق انه لا التزام بالمعنى الاعم **وما قيل** من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين **احدهما** المنع من الترك فصيغة الامر الدالة
على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن فهو فاسد لان ما ادعاه من ان الوجوب مركب باطل اجماعا وان التركيب انما هو بعد التحليل العقلي الا ان ذلك
في مثل الانسان مع ان اهل الميزان مطبقون فيه على ان دلالته على الحيوان من باب التضمن بل لان دلالة الامر على نفس الوجوب التزامي فكيف يكون دلالته على
جزء الوجوب تضمنيا مضافا الى ما مر من المعيار **واما المقام الثاني** ففي الضد الخاص ويمكن الاستدلال فيه على اقتضاء الامر بالشيء
عدم الامر بضده عقلا بوجوه **الاول** انه لو امر الامر فورا كما لو قال ازل النجاسة عن المسجد لتلك ذلك بالالتزام على حرمة الترك الذي هو الضد
العام واذا امر بشيء اخر ضده موسعا كالصلوة لدل ذلك على جواز الاتيان بالضد الموسع حين الامر الفوري ولا ريب في ان ارتكاب ذلك الضد الموسع
يستلزم ترك الواجب الفوري الذي هو حرام ولا ريب في ان الامر بضد الموسع المستلزم لفعل ترك الواجب الفوري يدل بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب
الفوري الذي دل الامر الفوري على تركه وذلك تناقض في كلام الحكيم بل دلالة الاشارة المعتبرة في كلامه كما مر وهو عنه محال فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما
لعدم الامر بالاخر **الثاني** ان ترك الضد الموسع مقدمة لفعل الواجب الفوري ولا ريب ان الامر بالموسع المستلزم للاذن في فعله المستلزم لفعل الترك
مقدمة المضيق مستلزم للاذن في ترك مقدمة الواجب المضيق وهو تصريح من الامر به لفظا وقد مر في مقدمة الواجب ان تصريح الامر بجواز ترك المقدمة لفظا
فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر **الثالث** ان الامر بالموسع مع وجود الامر بالمضيق يستلزم اجتماع الامرين المضيقين بالاجماع
الامر فانه يصح المكلف الشروع بالصلوة في سعة الوقت تاركا للواجب الفوري كازالة النجاسة فتنعقد الصلوة صحيحة لوجود الامر واذا انعقدت صحيحة لزم عليه
اتمامها لقوله لا تبطلوا اعمالكم فيجب عليه الاتمام فورا وهو تكليف بما لا يطاق وان كان مسببا عن سوء اختيار المكلف لكن قد عرفت ان الامتناع بالاختيار
هنا في الاختيار خطابا وان لم يناف عقابا على اصح الاقوال فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر فلا بد في المثال اما رفع الامر بالاتمام
واما رفع فورية الازالة واما رفع الامر بالموسع رأسا **واذا** لا امر بينها احد المذكورات ولا مرجح في البين فلا بد من التوقف والرجوع الى اصالة فساد
الصلوة فثبت عدم جواز الامر بالموسع والمضيق ولا يريد تعيين احدهما بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت **ويمكن** ان يجاب عن الوجه الثاني
اولا بان ذلك انما يتم لو كان الدليل على التوسع لفظيا يكون صريحا بجواز ترك المقدمة لفظا الذي هو صريح جائز لاستلزامه الرجوع او التناقض والعبث
كما مر واما اذا كان لبيا فلا يتم فلم يكن التنافي بين الامرين ذاتيا مع ان مطلوبكم ذلك ثانيا بانه لا يلزم شيء من تلك المحاذير فيما نحن فيه وان كان الدليل
لفظيا اذ المفروض ان جواز فعل الموسع في وقت المضيق انما يكون لاجل اطلاق الدليل ونحن لا نبالي عن مثله اذ المحاذير المعهودة انما في التصريح بجواز ترك
المقدمة صريحا ونرجح بل هي تجري فيما كان الدليل لفظيا لفظا جواز ترك المقدمة كان يقول بعد الامر بالحج ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا تذهب والسر
عدم فهم التناقض والرجوع فيما اذا كان الاذن في ترك المقدمة من باب الاطلاق هو ان الاطلاق فيما كان منشأ فانه بان حكم اخر وهو جواز الموسع
وكان نفي وجوب المقدمة مستفادا بالالتزام من الامر بالموسع مع لا نعني من الوجوب الذاتي فقط ان الاطلاق ح بالنسبة الى نفي الوجوب ذاتا وعرضا

مسألة الامر بالشيء بالعينية

في الضد الخاص

في ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد

ثم القول بان الامر يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا تضمنا او التزاما مخالف للاصل من جهة اصالة البراءة عن الاثم الحاصل فى فعل الضد واصالة عدم الضد الناشئة عن اطلاق الامر واصالة عدم تقييد الالفاظ مع الشك واصالة عدم التقات الواضع الى الضد وهكذا فاحفظ الاصول بالنسبة الى الاقوال الاخر نتائج

تتمة

الناقض من باب دلالة الاشارة المستفاد من الامر بالمضيق بالنسبة الى وجوب المقدمة وثانيا بان المستفاد من الامر اشتباه الترخيص فى الفعل وحصر ابى اجزائه عند اتيانه ومحبوبيته والذى ثبت من الدليل نفى الرخصة المستلزمة للعقاب واما نفى الحصر الذى فيها الكلام هنا فلا دليل عليه فيكون المقتضى جيما فيه الا ان يقال ان القدر الثابت هو نفى الدلالة القطعية الرخصة منفية واما نفس الرخصة فى الواقع فوجودها مشكوك فيه فنقول ح ان صحة الصلوة مثلا موقوفة على بقاء الامر واذا ثبتا النفى ثبتت الرخصة او ثبتت المشكوك ويجرى هنا بالاجماع المركب **فان قلت** لا شك فى ان الحصر الاصل عدمها او ذلك ثبت عدمها فى الواقع فلا يوجد لتصحيح الحكم بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب حجية ولا للقطع لانه هى دليل اجتهادى واجماعكم دليل فقاهتى الاصل وهو نفاه ممنوع اجماعنا اقوى الرابع انا نرى ان المولى من اهل العرف لو امر عبده بشراء اللحم فى هذا اليوم وقال له اسقنى ماء معجلا فترك العبد السقى وشرع فى شراء اللحم فقد امتثل يكون معاقبا لاخلاله بالامتثال بالمعجل ويعد ممتثلا بالامر الموسع ويمكن الجواب عن الوجه الاول بمنع ملك الاجوبة وعن الثالث اولا بان التعارض ح انما نشاء من الخارج وهو لا يبطل الامر بنفس الامر بالموسع والمضيق وثانيا بان ذلك على تسليم تمامية انما يتم اذا كانت العبادة الموسعة مما لا يجوز ابطالها بعد الشروع فيها كالصلوة لا مطلقا كما لو وجب عليه قراءة القران وجوبا موسعا فترك الازالة واشتغل بالقراءة وثالثا بان اجتماع الامرين الفوريين فى المثال انما نشاء من قولهم لا يبطلوا اعمالكم ولا يلزم ذلك فان الامر الموسع ولا ابطلت صحة الضد ولم يكن بينه وبين المضيق منافاة كالقضاء مثلا الثابت بورود لا تبطلوا لحصل الامتناع لاجتماع وان كان هو بنفسه ليس بموجب للتعارض ولم يكن الامر الموسع موجودا فلا يمنع اتمام من التأثير فى لا تبطلوا والقول بانه غير شامل لمثل ما نحن فيه فيكون المضيق بحاله ومن التأثير فى الامر المضيق وابقاء لا تبطلوا بحاله يرفع الاول ويبقى الامر بالموسع الذى هو الصلوة مثلا من دون فورية الاتمام والامر بالمضيق وهو ازالة النجاسة وعلى الثانى ايضا كل انى يبقى واجب موسع ومضيق لكن يكون الازالة وجوبه واتمام الصلوة واجبة فورية فلا بد ان ينظر الى دليل الامر بالاتمام ودليل فورية ازالة النجاسة فان كان احدهما مقطوعا اخذنا به وطرحنا الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البراءة عن لزوم الاتمام وعن فورية الازالة فاذا كان الامر بالاتمام قطعيا يطرح فورية ازالة النجاسة وان كان احدهما مقطوعا اخذنا به وطرحنا الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البراءة عن لزوم الاتمام عن فورية الازالة فاذا كان الامر بالاتمام ويكون الصلوة موسعة والازالة مضيقة فلو اتم الصلوة الاولى كانت صحيحة اذ لا يجتمع الامران الفوريان والمفروض ان الامر المضيق لا ينافى صحة الامر الموسع بالذات واذا كانا ظنيين يكون الصلوة والازالة كلتاهما موسعتين فتصح الصلوة ايضا فالتقادير الثلثة كانت الصلوة صحيحة فان الامر المضيق الدال على فساد الموسع هذا كله اذا كان التعارض بين لا تبطلوا ونفس الواجب المضيق فيجرى فيه الاحتمالات الثلثة من طرح الامر بالاتمام فى الاداء اذا كان وجوب الازالة او القضاء مثلا مع فوريتهما قطعيا فيكون الامر الادائى بالصلوة موسعا والامر بالقضاء مضيقا ويصح الادائية الواقع بها المكلف اذ لا امرين فوريين من طرح وجوب القضاء وبقاء الامر بالاتمام فى عكس ذلك فيكون صلوة الاداء ايضا صحيحة اذ لا امر بالقضاء او الازالة الا الامر بالمحل حد اى الادائية والمأمور هو الصلوة الادائية لا غير ومن طرحهما اذا كانا ظنيين فيكون الصلوة الادائية ايضا موسعة لذهاب الامر بالاتمام بالمعارضة وذهاب الامر بالقضاء والازالة فان شاء اتم وصحت وان شاء ابطل ففى التقادير الثلثة تصح الصلوة **فان قلت** اذا كانا ظنيين لم لا تحكم بالتخيير بين الامرين المضيقين وتحكم باصالة البراءة عنهما مع ان احدهما فى الواقع مكلف به قطعا **قلنا** الامر كما ذكرت فان العرف لو علم التساوى بين الامرين المضيقين احدهما مشروط والاخر مطلق لحكم بينهما وذلك ايضا لا يضر بصحة الصلوة كما قلنا لكن الانصاف ان الامرين المضيقين لو وجد احدهما مشروطا والاخر مضيقا لحكم بتقديم المضيق المشروط بعد وجود شرطه فلو قال المولى لعبده كن يوم الجمعة الى مع المسكر ثم قال له بعد ما ركب لزم عليك الاتمام اى لزم عليك تقويمه حذرا من الضياع ولا اجوز لك التاخير ثم قال له بعد ان ركب اعطنى ماء معجلا فاهل العرف يفهمون ح انه بعد ترك السقى يعد عاصيا واشتغاله بالتركيب الموسع مكلف بالاتمام والتقويم لا السقى فبعد تحقق شرط الواجب المضيق المشروط يطرح حق المضيق المطلق وان كان هو ضدهم عاصيا لكن على التقادير يصح الصلوة على التمام لو طرحنا الامرين الفوريين او خيرنا بينهما او طرحنا واحدا معينا منهما **ثم ان** هذا الجواب انما يرد على القول بان الامر يقتضى الامر بالضد ان كان مراد القائل فساد الضد الموسع اى الصلوة والا فان كان مراده عدم جواز اجتماع الامرين فلا يرد لان فى تلك التقادير يحكم بصحة الصلوة لا باجتماع الامرين بل اما طرحناهما او طرحنا احدهما فتدبر هنا كلاما وقالوا لا اقتضاء العقلى واما اذا ادعوا ان الامر يقتضى عدم الامر بالضد عرفا ولفظا وان كان العقل لا يابى عنه فجوابه ما مر من ان بناء العرف على جواز اجتماع الامرين فى ان واحد احدهما موسعا والاخر مضيقا ويعد الاتى بالموسع ممتثلا من تلك الجهة **فظهر** ان الامر بالشئ لا يقتضى عدم الامر بالضد لا عقلا ولا لفظا واما القول باقتضاء النهى التبعى فهو الحق لان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق ومقدمة الواجب واجبة بمعنا المعنى الذى مر واذا وجبت حرم تركها بالمعنى الذى يقتضيه الوجوب بالمعنى المذكور اى النهى التبعى فيكون المعنى ان المكلف حين ترك المقدمة يأتى بالضد الموسع معاقب على ترك المضيق بالمعنى المتقدم اى يعاقب على ترك ذى المقدمة عند فعل الضد الذى هو ترك مقدمة المضيق لكن ذلك لا يثمر فى الفسق والعدالة لفائدة ترك المقدمة مع ترك ذى المقدمة هنا فلا تقدم حتى يثمر واما اقتضاء هذا النهى التبعى عن فعل الضد عقابا مستقلا عليه فلا لما مر من ان مقدمة الواجب ليست واجبة بهذا المعنى واما اقتضائه الفساد فلم يثبت من نحو ذلك النهى فالاصل ايضا صحة الضد واما القول باقتضاء الامر النهى الاصلى عن ضده عرفا وعقلا فهو فاسد اما العرف فقد عرفت انه يحكم بصحة الموسع وانما كان معاقبا لتأخير الفورى واذا ثبت ان العرف يحكم بصحة الموسع بحصول الامتثال وبعدم النهى الاصلى عن الضد وان فرض ذلك خلاف عندهم ثبت ان العقل ايضا لا يابى عنه لان كل ما حكم به العقل وكان عليه بناء حكم العقلاء ايضا نعم قد يحكم العقلاء بشئ والعقل محجوز عنه لا انه يحكم بخلافه فان النسبة بين القوة العاقلة وطريقة العقلاء عموم مطلق فكل ما حكم به العقل حكم به العقلاء ولا ينعكس كليا فكيف يمكن حكم العقل هنا بعدم الصحة مع حكم العقلاء بها واذا ثبت ان العرف والعقل لا يابيان عن عدم النهى عن الضد ولا يقتضيان النهى عنه يجرى الاصول المتقدمة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ثم لا اشكال في اقتضاء الامر النهي عن ضده العام عقلا كما هو واضح ولفظا لكن التزاما بالمعنى الاعم للتبادر دون ما الضد الخاص فلا يقتضي الامر النهي عنه الا تبعا الا ان ترك الضد مقدمة
لفعل ضده كما مر ومقدمة الواجب واجبة تبعا ولعله حصل لصاحب المعالم غرات كثيرة اشرنا اليها في كتابنا الكبير فراجع تتابع

سليمة عن المعارض **فان قلت** ان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق وفعل الضد الموسع واجب فترك الضد واجب اذا كان واجبا كان فعله حراما
قلنا ان كون الترك مقدمة مسلم لكن مراده من قولك مقدمة الواجب واجب ان اردت منه الوجوب الاصلي المستلزم للعقاب على نفسها عند تركها فهو ممنوع
فكيف يكون تركها حراما اصليا حتى يكون فعلها فاسدا ويكون عليها عقاب وان اردت منه الوجوب بالمعنى الذي ذكرناه فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم النهي
الاصلي كما مر **فان قلت** فعل الضد مستلزم لترك المامور به وترك المامور به حرام اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم **وفيه** ان الملازمة مسلمة
لكن عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ممنوع اذ قد يكون احدهما واجبا والاخر مباحا كما انه مناقض بقولهم ترك المامور به حرام وفعل الضد مباح لا امر به ولا
نهي عنه ولا دليل على حرمته ولا دليل على عدم الاختلاف بذلك الكيفية مضافا الى انا قلنا ان الاختلاف جائز مطلقا اذا كان من اختيار المكلف فيصح ان يكون احدهما
حراما والاخر مباحا **واما الجواب** بان الملازمة مسلمة لكن ليس التلازم هنا من باب العلة والمعلول ومعلولي العلة الواحدة فهو منطبق على مذهب من لم
يعط منه مبنا **فان قلت** لو تمسك بالضد الموسع كالصلوة مثلا ومنهيا عنه لصح فعله ولو صح فعله لزم اجتماع الامر المضيق في قولهم لا يبطلوا وفي الامر الفوري
كما مر قلنا ذلك على فرض تمامية لا يدل على النهي عن الضد بل على عدم الامر به **وفيه** لو لم يكن منهيا عنه لصح فعله موسع اذ لا ملازمة بينهما لامكان استناد البطلان
الى عدم الامر الى النهي **ثم اعلم** ان صاحب القوانين قال فيجوز الكعبة ما حاصله ان ترك الحرام قد يكون مع الصارف اي عدم الارادة وقد يكون بدون الصارف
وقال في رد المستدل على اقتضاء الامر النهي عن الضد بان الصارف لازم الوجود مستمر مع ترك الواجب فيه عليه طالب الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام
وكيف لا يجوز ترك الواجب ايضا بدون الصارف لا ان يدعى ان الداعي في فعل الحرام موجود غالبا الميل النفس اليه فالصارف الذي هو عدم قد يكون منتفيا مع ترك الحرام
ومع ذلك فقد يتحقق ترك الحرام خوفا منه سبحانه وتعالى وان لم يكن الصارف موجودا بخلاف الواجب فان الداعي فيه لم يكن موجودا غالبا العدم ميل الطبع اليه فالصارف
مستمر الوجود مع تركه **وفيه** انه لا يتم كليا اذ قد يحصل الوجد الميل الى فعل الواجب والارادة اليه ومع ذلك قد يتركه لداع خارجي ايضا انه قال في رد المستدل
بان الصارف لا مقتضاه ترك الواجب يكون حراما الا ان علة الحرام حرام نظرا الى قاعدة من حكم بوجوب المقدمة السببية **ويرد** عليه ان الصارف الذي هو عدم
الداعي الذي هو شرط لوجود الواجب يكون انتفاء للشرط وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط بل قد يكون مقارنا ومستلزما له فحكمه يكون الصارف علة لترك
الواجب فاسد من وجهين **احدهما** انا بينا في رد السلطان فاسد لا يرضى عن كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط
بل مقارن له ولا يلزم كون الشرط سببا بل قد يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة مطلقا شرطا ام غيره مقارنا لانتفاء فعل لعلة التامة وعلة الانتفاء العلة التامة
الذي هو علة لانتفاء المعلول **وثانيهما** انه يلزم عليه بناء على كون الصارف علة لترك الواجب يقول بوجوب المقدمة مطلقا وان كانت شرطا لكون الصارف الذي
هو ترك الشرط الذي هو الارادة حراما لكونه علة للحرام اي ترك الواجب فيكون ترك الصارف اي نفس الارادة التي هي شرط واجبا فلا معنى لقوله في مقدمة الواجب بالتفصيل
بين السببية وغيرها بل كان الواجب القول بالوجوب مطلقا حتى الشرط لان عدم الوضوء بناء على مقالته علة لعدم الصلوة فيكون حراما على قاعدته فيكون ترك عدم
الوضوء الذي هو نفس الوضوء واجبا من باب المقدمة ايضا انه سلم في الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما عن المستدل اجتماع الامر والنهي في الصارف ولكن
اجاب بان النهي لا يضر في الواجب التوصلي لكونه لغيره على حد سائر الواجبات فيجتمع مع الحرام ويكون مسقطا للتكليف **وفيه** ان اجتماع الامر والنهي في الواجب التوصلي
ايضا على حد سائر الواجبات **فالاحسن في الجواب** عن هذا الوجه ما سيتضح لك بعد بيان ونبينه الان قلنا بان المامور به في المقدمة ما هو لكلي المشترك بين افراد المقدمة فرد
فيصح اجتماع الامر والنهي فيها لان المامور به هو طبيعة المقدمة والمنهي عنه هو الفرد فيكون الجمع مامورا به فيصح الاجتماع **وان قلنا** بان المامور به
المقدمة هو الافراد فنقول ان الامر يختص بالافراد المباحة ولكن انحصار الامر في المباحة لا يخرج الحرام عن كونه مقدمة فيحصل الامتثال به وان كان المكلف
غاصبا لان انكار المقدمة المحرمة لا انه يحصل الامتثال بالواجب ودون اجتماع الامر والنهي ثم قال في اخر البحث وبوجوب المقدمة على تقدير القول به يختص بحالة امكان فعل
المقدمة وهو مع وجود الصارف ممتنع وهذا ولان الصارف لو لم يكن مقدورا للمكلف كيف يحكم بحرمته لكونه علة للحرام الذي هو ترك الواجب وان كان مقدورا
لم يتصف المقدمة بالوجوب باعتبار كونها مقدمة للواجب فلا يمكن كون شيء واحد انه واحد مقدورا وغير مقدور لشخص واحد ثانيا نقول لا شك ان فعل المقدمة
انما يمتنع مع الصارف بشرط لا بشرط كما لا يخفى **ثم انه** ره قال ان الضد العام قد يطلق على احد الاضداد الوجودية اي ضد ما وقال انه يرجع الى الضد الخاص باعتبار
ان النهي عن طبيعة الضد مستلزم للنهي عن كل الافراد كما ان ازالة النجاسة بناء على اقتضائها النهي عن الضد الخاص ليس بمنزلة لا تصل فيكون مرجع النهي عن احد الاضداد
الوجودية الى النهي عن الضد الخاص **وفيه نظر** لانا ان قلنا بان ازالة النجاسة يقتضي النهي عن الضد الخاص لكان خصوص الصلوة منهيا عنه فيكون بمنزلة ان
يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل فلا تقع الصلوة صحيحة لانه نظير قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وبعبارة اخرى صار بمنزلة ان يقول لا تحمل الصلوة ولا تفعل
ما الكون فيه ضد للازالة فيكون الجهة تعليلية والجمع مرادا والصلوة باطلة **وان قلنا** بانه يقتضي النهي عن ضد العام يعني احد الاضداد الوجودية كان
قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد ضدا ما فيكون صلوة تاركا للازالة صحيحة لان قوله ازل النجاسة ولا توجد ضدا ما نظير قوله لا تغصب
فكما ان هذا لا يستلزم البطلان فكذا هذا الكون الجمع مامورا بالرجوع النهي الى الوصف الخارج اعني الضدية والغصبية لا يوجب النكرة في سياق النفي
تفيد العموم الافرادي لانا نقول انه يصير بمنزلة قول الشارع صل ولا توجد غصبا فيكون النهي متعلقا بالوصف الخارج نظيرا للنهي عن احد الاضداد
فلا يرجع الى النهي عن الضد الخاص لما عرفت من الثمرة العظيمة في اجتماع الامر والنهي في ذلك **ضابطة** يتعلق الامر على الشرط هل يدل على فقد الامر عند
فقد الشرط ام لا وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** اعلم ان المنطوق عبارة عن حكم شيء مذكور وسواء كان الحكم مذكورا
ام لا والمفهوم عبارة عن حكم شيء غير مذكور وسواء كان الحكم مذكورا ام لا لكن يشترط في المفاهيم ان يكون الحكم مدلولا للفظ فيدخل فيه مفهوم اللقب
ان عمرو والمثال الاول ليس بقائم وفي الغنم السائمة زكاة ومفهوم الوصف ان المعلوفة لا زكاة فيها **وقد يجمع** المفهوما كما في المثال الاول لان مفهوم

في تحقيق المنطوق والمفهوم

عرفوا المنطوق والمفهوم بتعاريف لا يسلم شيء منها من الخلل في عكس او طرد او لزوم واسطة احسنها ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ اولا والمنطوق ما عدا ذلك ويرد عليه دخول دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام في المفهوم المخالف تأمل

في بيان تعليق الامر على الشرط

قائم فيه ان زيدا ليس بجالس او ضاحك ونحو ذلك ويشكل الامر في مفهوم الشرط اذا كان جاءك زيد فاكرمه فان الشرط في مفهوم الشرط ان يكون الموضوع في المفهوم والمنطوق ذاتا واحدا فالمنطوق للمثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه ومفهومه عدم وجوب اكرام زيد ان لم يجئه فاصل الشيء الذي له الحكم في المنطوق مع الشيء الذي له الحكم في المفهوم وقد قلنا ان المفهوم عبارة عن حكم غير مذكور كونه ينعكس التعريف ومن هنا ظهر خطأ من قال في اثبات ان مفهوم الشرط ان جاءكم عادل فاقبلوا ولا تبتلى لما عرفت من اشتراط اتحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط نعم انما قاله هو مفهوم الوصف وهو الفاسق فان مفهومه غير الفاسق اعم من العادل الا العادل بخصوصه **ويمكن الجواب** بان الموضوع في مفهوم الشرط مختلف مع موضوع المنطوق وان كان ذات الشخص واحدا فان ما له الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجئ فالقيد جزء للموضوع فاختلف الحكم في المقامين وهكذا في كل مثال لمفهوم الشرط وقد يعرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وتحقيق الكلام فيه انهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة او للمدلول اي الحكم يظهر من بعض الاول ومن بعض الاخر والظاهر انه لا قائل بكونهما وصفين للموضوع والحق كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول فان المتبادر منهما ذلك لا الدلالة لانهم يقولون ان الدلالة منطوقية فيلحقوا الانباء بياء النسبة دليل على انهما ليسا وصفين للدلالة لان اطلاق المفهوم والمنطوق وصفا على الدلالة لا على الموضوع خلاف المصطلح مع وليح ان لفظة ما في تعريف المنطوق لما كانت عبارة عن الموضوع اي ما له المدلول اعني الحكم او المدلول على الاول يحتمل معاني ثلثة الاول ان المنطوق موضوع دل عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثاني** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق **وعلى الثاني** يحتمل معنيين **الاول** ان المنطوق ما له حكم دل عليه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق **والثاني** ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق والمعنى الاول فاسد لانه خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق مع انه وصف للحكم **وكذا الثاني والثالث** لما ذكر مضافا في الثالث الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق فان على هذا المعنى يصير المعيار في الفرق بينهما كون الحكم في محل النطق وعدمه وقد قلنا ان المعيار في الفرق كون الحكم في محل النطق وعدمه وكذا الرابع لما ذكرناه بقولنا مضافا والخامس لا يرد عليه شيء لكنه خلاف الظاهر من التعريف وما ذكرناه في تعريف المنطوق من الاحتمالات والايرادات جار في تعريف المفهوم وهذا التعريف فاسد بالذي ذكرنا اولا ايضا فاسد لانه في الفرق كون الموضوع مذكورا وعدمه وعلى ذلك يصير مفهوم الغضب في قولنا ايمانه منطوقا لان الموضوع في المفهوم ايضا هو زيد المذكور ولا فبالتوجيه الذي ذكرناه في مفهوم الشرط باخذ الوصف قيدا فلا ينعكس تعريف المفهوم ولا يطرد تعريف المنطوق وكذا يكون مفهوم الاية ومفهوم ثانية الآية الشريفة منطوقا فان مفهوم الجملة الاولى ان من يؤدي القنطار يؤدي الدينار بطريق اولى ومفهوم الجملة الثانية انه لا يؤدي الدينار لا يؤدي القنطار بطريق اولى فالموضوع مذكور في كل من الجملتين في المفهوم والمنطوق وكذا الكلام في آية التأفيف وايضا يلزم عليه ان يكون وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية مفهوما اذ الموضوع والحكم كلاهما غير مذكورين مع انه منطوق عندهم فلا يطرد تعريف المفهوم ولا ينعكس تعريف المنطوق وكذا قولهم رفع عن امتي الخطاء من المنطوق مع ان الموضوع وهو المؤاخذة غير مذكور فيكون مفهوما وكذا قوله تعالى واسئل القرية من المنطوق والموضوع اي الاهل غير مذكور فيعلم عدم انعكاس المنطوق وعدم اطراد المفهوم الا ان يجاب عن الاخيرين بان المؤاخذة والاهل مقدرة والمقدر كالمذكور وان المراد من المذكور اعم من ذلك ويحصل الكلام ان المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم اما وجود الموضوع وعدمه وقد عرفت انه مستلزم لعدم الانعكاس وعدم الاطراد من الطرفين واما وجود الحكم وعدمه فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم كما في وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية فان الحكم غير مذكور فيه كالموضوع واما وجودهما في المنطوق وفقدهما معا في المفهوم فهو مستلزم للانتقاض طردا وعكسا مضافا الى لزوم الواسطة بين المفهوم والمنطوق واما وجودهما في المنطوق وعدم وجودهما في المفهوم سواء وجد احدهما في المفهوم ام لم يوجد شيء منهما فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدمة الواجب على القول المذكور واما وجود احدهما في المنطوق وفقدهما جميعا في المفهوم فهو مستلزم لما استلزمه الاول فاقل الاحتمالات محذورا هو **الرابع والثاني** لكن على ما من عدم وجود المقدر لفظا الا يلزم محذور فالاحسن في التعريف بحيث يصح على كل الاقوال ان لا يؤخذ لفظ المفهوم فيه مشتركا اي مشتركا معنويا بين المفهوم الموافق والمخالف فيقال ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثانيا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ اولا والمنطوق ما عدا ذلك من الدلالات اللفظية فلا يرد عليه واحد اصلا **او لو كان** يدخل دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام في المفهوم المخالف وليس مفهوما في الاصطلاح **ثم اعلم** ان المنطوق اما صريح وهو ما كان فيه الموضوع او ما سوى الحكم من المتعلقات مذكورا في الكلام مع حكم وذلك لا يصير الا في الدلالة المطابقية كاكرم العالم واما غير صريح وهو ما سوى ذلك اما الدلالة التضمنية فحتى يكون ذا خلاف في المفهوم والمنطوق بل من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعد بعضها من المنطوق ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا وعلى الاول اما ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا عليه اولا **فالاول** هو دلالة الاقتضاء كقوله رفع عن امتي تسعة الخطاء وقوله تعالى واسئل القرية وقول القائل اعتق عبدك عني على الف ففي المثال الاول لو لم يقدر المؤاخذة صار كذبا وفي الثاني لو لم يقدر الاهل لما صح عقلا وفي الثالث لو لم يقدر قوله ملكا لي على الف لما صح شرعا اذ لا عتق الا في ملك وكل تلك الامثلة منطوق اذ ليست بمفهوم موافق ولا مخالف بل ليست حكما اخر وانها منطوق غير صريح فلعدم ذكر الموضوع اي ما سوى الحكم من متعلقات الحكم فالمقدر في الاول المؤاخذة ومن الثاني الاهل ومن الثالث قوله ملكا لي اياه والثاني دلالة التنبيه والايماء وهو ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته

فليست من الدلالة اللفظية

والله اعلم

وليس مفهوما في الاصطلاح فالحاصل ان المعيار في المفهوم والمنطوق اما وجود الموضوع او عدمه او وجود الحكم وعدمه او وجودهما معا في المنطوق وعدم وجودهما معا في المفهوم سواء وجد احدهما ام لم يوجد شيء منهما او وجود احدهما في المنطوق وفقدهما جميعا في المفهوم ولا يخفى شيء منها عن الحذق ثم المنطوق اما صريح كما في الدلالة المطابقية او غير صريح كما في الالتزامية واما التضمنية فليست من الدلالة اللفظية حتى تدخل في المنطوق او المفهوم ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام الدلالة عليه بدلالة الاقتضاء او التنبيه والايماء او الاشارة والاولى جعل دلالة الاشارة كالتضمنية وفي جعل مثل اسد يرمي من المنطوق الصريح او من دلالة الاقتضاء وجهان ثم المفهوم اما موافق او مخالف والاخير على اقسام كمفهوم الشرط والصفة اي المشتقات ونحوها

ولا شرعا عليه لكنه قصد به التنبيه او لم يكن ذلك المتنبي عليه لا يستبعد الاقتران فيفهم منه العلية فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم كقوله عليه السلام كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم منه ان الوقاع علة لوجوب الكفارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظاهر واما عدم كونه صريحا فلعدم ذكر الحكم الى العلية في الكلام فان المراد من الحكم اعم من الوصف **واما الثالث** من القسمين الاولين اي ما لم يقصد فهو الدلالة لازم من الكلام بدون قصد المتكلم على ما هو المتعارف في المحاورات كدلالة الايتين على اقل الحمل فانه غير مقصود منهما بل المقصود من احديهما بيان تعب الام في الحمل والفصال ومن الاخرى بيان اكثر مدة الفصال فهي دلالة الاشارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظاهر واما عدم التصريح فلعدم ذكر اقل الحمل فيهما وعدم ذكر ... ايضا **ثم انهم** عدوا دلالة الاشارة من المنطوق الغير الصريح مع ان المنطوق لا بد ان يكون من الدلالات اللفظية لان المقسم في باب المنطوق والمفهوم هو الدلالة اللفظية ومدلول اللفظ ولا ريب ان مدلول اللفظ لا بد ان يكون مقصودا منه وكما في دلالة الاشارة كالايتين فلا قصد فاللفظ لا يدل على الحكم بل العقل بواسطة ملاحظة اللفظ يحكم بذلك فهي من الدلالة التبعية العقلية كالتضمن ففي كلامهم تناقض فالاولى اخراجها من اقسام المنطوق كالتضمن وايضا مثل قولنا اسد يرمي ليس مفهوما موافقا ولا مخالفا ولا بدلالة الاشارة اذا جعلناها من اقسام المنطوق ولا بدلالة التنبيه والايماء وهو ظاهر ولا بدلالة الاقتضاء الظاهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة للاقتضاء انه مختص في مجاز الاعراب يعني مجاز الحذف وما يكون قرينة العقل فان الشرع ايضا قرينة عقلية في مقابل القرينة اللفظية ولا بالمنطوق الصريح لانهم جعلوه عبارة عن دلالة المطابقة وهو ظاهر في المعنى الحقيقي لا المجازي فلا بد اذن من اخراج كلماتهم عن ظواهرها اما بجعل مثل اسد يرمي داخلا في المنطوق الصريح بجعل تعريف المنطوق الصريح اعم من كونه مدلولا بالدلالة المطابقية الظاهرة وغيرها بان يعني الصريح ما كان فيه الموضوع والحكم مذكورا بلفظ ظاهر اعم من ظاهر بنفسه او المجازات التي قرينتها لفظية فهي اذن منطوق صريح اما كونها منطوقا فظاهر واما كونها صريحة فلان الرجل الشجاع مذكور بلفظ مجازي مطابق وهو الاسد واما بادخال المجازات في دلالة الاقتضاء وتوسعها ما يتوقف صحة الكلام عليه عقلا بجعل المراد من العقلي اعم من العادي فان القرينة العادية اعني عدم اعتياد الرمي من الحيوان المفترس واعتيادها من الرجل الشجاع صارت سببا لحمل الاسد على الرجل الشجاع فهو من المنطوق الغير الصريح اما كونه منطوقا فظاهر واما كونه غير صريح فلعدم ذكر الرجل الشجاع صريحا بعنوان الحقيقة فاذن يؤخذ في تعريف الصريح ان يكون الدلالة على الحكم والموضوع باللفظ الظاهر الحقيقي **ثم اعلم** ان المفهوم اما موافق وهو ما كان اللفظ لا بد لالة الاصلية على حكم اخر ثابت بطريق الاولوية ويسمى بفحوى الخطاب وبلحن الخطاب والقياس الجلي ومفهوم الموافقة وطريق الاولوية والقياس بطريق اولى ثم الاولوية انما تكون من المفهوم اذا استفيدت من اللفظ لا اذا استفيدت من العقل بواسطة ملاحظة اللفظ كما في رواية ابان في قطع الاصابع واما مخالف وهو على اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة اي المشتقات كالسائمة والمعلوفة ولا يشمل الوصف النحوي كجاءني زيد العالم وضرب فيه مفهوم العدد ولا مثل زيد قائم نعم جاءني رجل قائم من مفهوم الوصف ومفهوم القيد كالحال والتمييز ونحوهما والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه كالحال المشتق فانه وصف وقيد هذا ... والقيد كالوصف ورجل قائم فانه وصف لا قيد ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر او قدم فيه ما كان حقه التأخير نحو الا زيد ومفهوم اللقب ... اسماء الاعيان والعلم ... اسم الجنس كالمصدر ... ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة واما اضرب في المسجد ونحوه فهو من مفهوم القيد لا يصطلح عندهم التسمية بمفهوم المكان ومفهوم العدد المراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور واما عدم جواز الاقل فهو من المنطوق اذ لا يحصل الامتثال بالعشرة مثلا بالاقل منها ثم اعلم انه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق لان الدلالة على المفهوم ان كان من باب دلالة الالتزام فلا ريب في انتفاء الالتزام عند انتفاء المطابقة وان كان ارادة المفهوم من باب استعمال اللفظ في المفهوم مجازا مع عدم ارادة المنطوق فلا ريب انه مستنكر عرفا فلا يقولون في الغنم السائمة زكاة ويريدون عدم الزكاة في المعلوفة واما المفهوم الموافق فقد اورد ان قلنا ان دلالة مثل لا تقل لهما اف على ما فوق الاف من الاذى انما هي لاجل كون امثال تلك الالفاظ منقولة عن المعنى اللغوي الى مطلق النهي عن الاذى مثلا ونحوه فيجوز ارادة المفهوم من اللفظ دون المنطوق بان يريد من هذا الكلام النهي عن ما فوق الاف من الاذى ولا يريد النهي عن الاف لكن مع القرينة كما هو المفروض لانه حينئذ من باب العام المخصص وهو حجة في الباقي وان قلنا بعدم النقل بل يكون الدلالة على حرمة ما فوق الاف من الاذى من باب مفهوم الموافقة فلا يجوز ارادة المفهوم فقط بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق **وفيه** ان صحة استعمال مثل تلك الالفاظ في النهي عن مطلق الاذى ونحوه في الجملة اعم من كونه حقيقة او مجازا مما لا ريب فيه وان لم يكن المنطوق مرادا بل لعل ... المجازات في تلك الالفاظ واشباهها ان لم نقل بالنقل فيها فالاستعمال صحيح سواء كان من باب الاستعمال المجازي في المفهوم او النقل فاذا قام قرينة على عدم ارادة المنطوق فلا بد من الحمل على المعنى المجازي اي المفهوم لانه ... بالمفهوم ... لا يمكن ارادة المفهوم من باب دلالة الالتزام بل يراد المفهوم من باب الاستعمال المجازي ... عن الغلط ويكون كالعام المخصص على القولين فلا يطرح اللفظ على التقديرين ولو كان مراد هذا المفصل هو ما ذكرناه من انه لو كان من باب المفهوم لم يمكن ارادته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب الدلالة الالتزام فهو صحيح لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز المطلق على القول بالمفهوم وعلى النقل **المقدمة الثانية** الشرط محركة العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها وقد يقال شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه وان لم يدم وهو ايضا ماخوذ من المتحرك واما الشرط بالسكون فهو لغة الالزام والالتزام وفي عرف الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يلزم من وجوده وجوده كما انه يلزم من عدمه عدمه فمتى اطلق هذا اللفظ في كلامهم حمل على مصطلحهم واما في العرف العام فيحتمل ان يكون ذلك اللفظ حقيقة في الملزوم اي ما يلزم من وجوده وجود الشيء لا بمعنى ما يتوقف عليه كقولك ان الانسان شرط الضوء اي كلما هو ملزوم لكن لا يلزم من عدم ذلك الملزوم عدم اللازم ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين السبب والملزوم وهو مطلق ما يلزم من وجوده الوجود من دون ان يلزم من العدم العدم كما في السبب وعكسه كما في الملزوم ويحتمل ان يكون حقيقة في الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء ايضا

في المفهوم الموافق والمخالف

في مباحث مفهوم الشرط

الوجود

ومثل الوصف النحوي ومفهوم القيد والحصر والغاية واللقب والزمان والعدد ثم انه لا يصح ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق لا التزاماً لانه محال بعد نفي المطابقة ولا مطابقة لما ذكرنا من الاستنكار العرفي وفي المفهوم الموافق وجهان فتدبر

في المنطوق

العرف العام والخاص كما هو مقتضى الاصل ويحتمل ان يكون حقيقة في لفظ الشرط بين الشرط المصطلح عند الفقهاء والسبب اي مطلق ما يلزم من عدمه عدمه اذا عرفت تلك الوجوه فاعلم انه لا سبيل الى الثالث منها اذ لا يتوقف الانسان شرط الحيوان بل يصح سلب الشرطية عنه بالنسبة اليه وليس هذا المعنى متبادراً من لفظ الشرط وكذا الثاني اذ لو صح الثالث لصح اطلاق الشرط على الانسان بالنسبة الى الحيوان من باب اطلاق الكلي على الفرد مضافاً الى صحة السلب عنه وعدم تبادره وبقي الاشكال في الثلاثة الاخر والحق انه لا مجرى منها عند العرف العام بعد القطع بانه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الاصولي لكن الشك في كل واحد منهما انه حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي ام هو القدر المشترك فيكون اطلاقه على الشرط والسبب من باب اطلاق الكلي على الفرد والحق الاخير لوجهين **الاول** تبادر هذا القدر المشترك من ذلك اللفظ عندهم **والثاني** انهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الاصولي ولا يصح سلبه عنهما فالقول بكونه حقيقة في احدهما دون الاخر غير محتمل وانما الامر دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي والاخير اولى للغلبة واصالة عدم تعدد الوضع **فان قلت** ان الشرط في اصطلاح الاصوليين المعنى حقيقة في المعنى الخاص كما مر فلو كان الشرط في العرف العام مشتركاً معنوياً لزم النقل في عرف الاصوليين عن المعنى الموجود في العرف العام الى المعنى الخاص والنقل مستلزم لمخالفة اصول ثلثة وهي الوضع للمعنى المنقول عنه ثم للمعنى المنقول اليه ثم هجر المعنى المنقول عنه وكل الثلاثة خلاف الاصل ولو كان الشرط في العرف العام مشتركاً لفظياً لم يلزم في عرف الاصوليين نقل بل يكون اللفظ مختصاً عندهم باحد المعنيين الموجودين في العرف العام وهو ايضاً مستلزم لمخالفة اصول ثلثة الوضع للمعنيين وهجران المعنى السببي في عرف الاصوليين وكل الثلثة خلاف الاصل فنشأ دوران الاحتمالين وهو ترجيح اشتراك المعنوي في العرف العام على اللفظي **قلنا** ان الاشتراك المعنوي غالب فهو يصير مرجحاً بعد التساوي فيهما من حيث الاصول لاعتبار به مضافاً الى ان كلامنا انما هو العرف العام والامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ولا ريب ان المقام من تلك الجهة يقتضي ترجيح ما هو الارجح في تلك الجهة واما ما استلزم من خلاف الاصل الخ ففي غير المقام اي في غير العرف العام من سائر الاصطلاحات فانه لا يوجب عدم الراجحية في المقام من حيث هو **واما** معنى لفظ الشرط فهو مطلق على ما يلي حرف الشرط في الجملة لكن الشك في انه حقيقة عندهم في مطلق ما يلي حرف الشرط حتى ما يلي ان الوصلية كقوله ان عملت خيراً تجز به ان كان مثالاً ... ما لم يكن سبباً بل كان ملزوماً بالمعنى الذي ذكرنا انفاً كقولك ان كان هذا انساناً كان حيواناً ام يختص بمثل ان جاءك زيد فاكرمه الى غير ذلك والثاني لان سبيل الظهور عدم اطلاقهم اياه حقيقة على الاول بدليل جعلهم ان الشرطية فيه للوصلية ولا شك لبعض في اطلاقهم اياه على الثالث واما الثالث فلا نعلم انهم يطلقون عليه الشرط في اصطلاحهم ام لا وعلى فرض اطلاقهم اياه عليه كالاخير فهل هو يكون ذلك الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلي على الفرد بان يقال ان اللفظ لم ينقل عن معناه العرفي عندهم اعني مطلق الموقوف عليه الى معنى اخر اي خصوص ما يلي حرف الشرط بل الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلي على الفرد وفي الثاني من باب المجاز ام ذلك لاجل حدوث اصطلاح جديد عندهم فالاشكال في تشخيص محل الاطلاق وفي كيفيته لكن الحق في المقام الاول لانه قد عرفت انهم لا يطلقون الشرط على ما يلي ان الوصلية والظاهر اطلاقهم الشرط على القسم الثاني كالثالث فان المتبادر من الشرط في كلامهم اعم من القسمين لانهم يقولون ان جملة الشرط اذا كان جملة فعلية فحكمه كذا او اسمية فحكمه كذا ويجرون احكام جملة الشرط في القسمين وفي المقام الثاني الحق ان لفظ الشرط في عرف النحاة منقول عن معناه العرفي الى مطلق ما يلي ادوات الشرط وكان سابقاً على الجزاء فخرج ان الوصلية لانه لا جزاء لها والدليل على النقل تبادر خصوص ما يلي حرف الشرط بالعنوان المذكور من كلامهم وعدم تبادر مطلق الموقوف عليه وان لم يكن في الهيئة التركيبية فلا يطلقون الشرط على الجنابة مثلاً مع انها ... انهم لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص ما يلي حرف الشرط بالعنوان المذكور بوصف الخصوصية ويصح السلب عندهم عن كل الموقوف عليه ثم الظاهر ان اللفظ ليس مشتركاً لفظياً عندهم بين القسمين الاخيرين بل المنقول اليه القدر المشترك بينهما وهو مطلق ما يلي حرف الشرط بالعنوان المذكور **المقدمة الثالثة**

اعلم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد تطلق ويراد بها التعليق كما في ان الوصلية ونحوها وقد تطلق ويراد بها سببية الاول للثاني على نحو يعم انتفاء الثاني من انتفاء الاول ووجود الثاني من وجود الاول وسببية الاول للثاني من اول الامر لعقلية العلم بانتفاء الاول من انتفاء الثاني لكن ليس هذا مقصود المتكلم من هذا الكلام بل مراده محض استلزام وجود الاول لوجود الثاني وانتفاء الاول لانتفاء الثاني وقد تطلق ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني من دون نظر الى ان انتفاء الاول مستلزم لانتفاء الثاني وانتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الاول كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة وقولك ان كان هذا انساناً كان حيواناً **وقد تطلق** ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني وكشف انتفاء الثاني عن انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقد تطلق ويراد بها توقف الحكم بالجملة الثانية على وجود الاولى لا توقف نفسها عليه كقولك ان نزل الثلج فالزمان شتاء اذ ليس المراد ان وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج بل المراد ان حكمي بكون الزمان شتاء فرع نزول الثلج **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع فنقول لا شبهة في عدم كون لفظ الشرط محلاً للنزاع ولا في عدم كون الشرط الاصولي محلاً للنزاع بان يكون نزاعهم في ان معنى ان جاءك زيد فاكرمه هل هو عدم الوجوب عند عدم المجيء ام لا مع فرض ان شرط الوجوب المجيء بحسب الاكرام فان ذلك خلاف الوفاق هنا لان لازم الاول للثاني هو معنى المنطوق ولم ينكره احد حتى النفاة بل يكون حجية المفهوم لم ينقل منهم وجود المفهوم بل المنطوق وانتفاء ... معاً فاستدل العلامة عليه الرحمة على حجية مفهوم الشرط بان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدمه لم يكن شرطاً ... الاصطلاحين ... ارادة المفهوم المخالف من المنطوق وبطلان الثاني ظاهر وكذا الاول لان الواقع بعد ان ... يكون شرطاً اصولياً وقد يكون سبباً ... في النزاع ... محل النزاع من مصاديق لفظ الشرط هو الشرط النحوي ولابد من تحرير محل النزاع من جهة اخرى **اما الاولى** فالمحل النزاع حجية مفهوم الشرط انما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية لان البحث من مباحث الالفاظ ومن شانها كون النزاع لغوياً لفظياً لا عقلياً ... كقولهم اذا علق الامر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء ام ... ام يدل على ذلك ام لا ولان النزاع لو كان في الدلالة العقلية لكان النزاع ... عند ... القرينة في حمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم لدلالة اللفظ عليه عندنا بالوضع على

الراجح

الشرط بمعنى ... في عرف النحاة ... التخصيص

التركيبية ... اطلاقات الهيئة ... الشرط

تحرير محل النزاع

في حجية مفهوم الشرط مطلقا او في خصوص الانشاء او في خصوص الشرع او عدمها مطلقا اقوال اعلم ان الشرط محركة العلامة وقد يقال شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضع ولم يكن هو بالسكون لغة الا الالزام والالتزام وفي عرفنا ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يلزم من وجوده الوجود وفي العرف العام يحتمل كونه حقيقة في السبب او في ملزوم الشيء او في القدر المشترك بينهما او في الشرط المصطلح عندنا كما هو الاصل وعلى الخصم العقد المشترك بينه وبين السبب وهذا اظهر وفي عرف النحاة يطلق على ما تلا حرف الشرط في الجملة لكن في مثل ما تلا ان الوصلية وفيما لم يكن سببا تجوز

في المفاهيم

اما القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط واما اذا كان النزاع عقليا فلا ثمرة للطرفين عند العمل بل كلاهما يعملان بالمنطوق فقط منكر الحجية في مواضع **واما القائل بالدلالة** العقلية فلان غاية ما يدل عليه العقل هو عدم كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ارتكاب القبيح من الحكيم واما كون تلك الفائدة هي ارادة المفهوم فلم يدل عليه العقل اذ احتمال وجود فائدة اخرى يخرج الكلام عن اللغوية فلا بد من الاخذ بالمنطوق لانه هو المتيقن والموقوف على ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته فلا يكون بين القولين ثمرة عملا فتم مضافا الى ان النزاع في الدلالة العقلية غير متصور اذ الدلالة العقلية بالمعنى الذي يدعيه هذا المتفصي من عدم امكان خلو التعليق عن الفائدة مما يحكم به كل احد فان سنا القبيح على الحكيم مسلم فهذا مما يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم فلم يكن هذا قابلا للنزاع فانحصر النزاع في الدلالة اللفظية فتم لكن نحن نتكلم في كل من الدلالتين **واما الجهة الثانية** فالحق فيها ان النزاع في حجية الدلالة اللفظية وان خارج القائلون بالدلالة لنفي الكيفية ايضا ويشهد عليها استدلال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام لكن من المثبتين من يدعي التضمن ومنهم من يدعي الالتزام **واما الجهة الثالثة** فالحق فيها ان النزاع اعم بالنسبة الى الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها ويشهد عليه استدلالهم بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا **واما الجهة الرابعة** فالحق فيها ان النزاع يعم ما اذا كان الجملة الجزائية انشاء ام اخبارا ويشهد عليه تفصيل بعض بين الانشاء والاخبار فيما اطلقه بين نفيا واثباتا **واما الجهة الخامسة** فالحق فيها ان النزاع انما هو في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة ادوات الشرط ذلك وعدمها كما هو ظاهر عباراتهم بل وصرح به بعضهم لكن لا بد هنا من ان التعليق هل يستفاد من الهيئة التركيبية ام من الادوات فقط ويمكن ادعاء الاخير بان يقال يحصل بسماع اداة الشرط بفهم التعليق وان لم يسمع تاليها الان يقال انه يفهم ذلك لعلم السامع بان الجملة المتكلم بها شرطية فيفهم التعليق لا من مجاز لفظ ادوات الشرط بل ينتقل من سماعها الى مجيء الجملة الشرطية فينتقل المخاطب الى ان المتكلم يريد التعليق **المقدمة الخامسة** اعلم ان مقتضى القاعدة للدلالة بمعنى قاعدة الوضع في اللغات والقاعدة الوضع للمفهوم على كونه ملتفتا اليه واصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفا للاصل والقاعدة التقييد والتخصيص فيما اذا كان المفهوم معارضا لمطلق او عام او موجبا لتقييد ذلك المطلق او تخصيص ذلك العام عند دلالة اللفظ على المفهوم لكن الثاني من الاصول الاربعة غير معتبر عند نا مع ان قاعدة الاشتراك في المفهوم هو كون الموضوع له نفس المنطوق قبل الا فالاصل بهذا المعنى ايضا يقتضي ذلك لان تلك الهيئة استعملت في افادة السببية وفي افادة لزوم وجوب المنفي من وجوده الاول وارادة الاستعمال من انتفاء الثاني على انتفاء الاول كما في الاية الشريفة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والقدر المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الاول وجود الثاني وقد استعملت تلك الهيئة في القدر المشترك كثيرا كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وقد تقرر ان القاعدة في الحكم بوضع اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع له **اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم** انهم اختلفوا في حجية مفهوم الشرط وعدمها على اقوال **ثالثها** انه حجة في الانشاء لا الاخبار **ورابعها** انه حجة في الشرع لا غيره والحق الحجية مطلقا **لنا** تبادر السببية من تلك الهيئة اذا تجردت عن القرائن فان المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه هو ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك لا ان يكون لاجل شيء اخر يفيد السببية فكذا الاول ولو فرضنا المقام من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكذا الاول وليس المراد الشرط الاصولي حتى يقال انه خلط بين الاصطلاحين هذا ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا والحال ان المفهوم غير مراد منه **اذا عرفت** كون تلك الهيئة حقيقة في السببية وان مفهوم الشرط حجة **فاعلم** ان الحق كون الدلالة التزامية لا تضمنية لان الاحتمالات المتصورة ستة كون الهيئة التركيبية موضوعة بوضعين مرة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده وكونها موضوعة كذلك لكن باشتراط الوحدة في الوضع لا بشرط وكونها موضوعة بوضع واحد لكل من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كل الى الاخر كما هو سبيل اللفظ الموضوع للعموم وكونها موضوعة للمفهوم بشرط تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه وكونها موضوعة بعكس ذلك لا سبيل الى الاول لان المشترك مقتضاه الاجمال عند الاطلاق ولا تعين في تلك الهيئة لمن يقول بعدم حجية المفهوم بحملها على المنطوق فقط ومن يقول بحجية المفهوم بحملها على المنطوق والمفهوم معا فلا ان ارادة المفهوم فقط من تلك الهيئة لا يجوز اتفاقا ولو مجازا كما مر ومقتضى الاشتراك اللفظي الجواز على القول المتيقن في المشترك بان اراد معنى واحد منهما ولانها لو كانت مشتركة لفظية بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معا كما في الخلاف والحال انه جائز اتفاقا بخلاف المشترك فانه محل خلاف ولانها لو كانت مشتركة بينهما لفهما منها في زمان واحد لا انه يفهم المنطوق اولا ثم ينتقل منه الى المفهوم **فان قلت** ربما يكون بعض معاني المشترك اظهر من بعض فينتقل اليه اولا ثم الى الاخر لعل ما نحن فيه من هذا الباب **قلنا** ذلك مسلم لكن لا يصير في المشترك الانتقال الى الاظهر سببا للانتقال الى الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير كما في الالتزام ولانها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معا مجازا اتفاقا اذ لكل متفقون على ان الوحدة لو كانت جزءا من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازا لالغاء الوحدة والحال انه لا اتفاق على المجازية هنا ولا الى الثاني للوجه الاول بعينه الاولية في سابقه مضافا الى الاجماع على بطلان هذين الاحتمالين **ولا الى الثالث** لانه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريقة العموم لزم كون الذهن منسبقا اليهما كليهما على السوية كما في العموم لا على الترتيب كما في الالتزام **فان قلت** يمكن اشتمالها ببعض افراد العام فينسبق الى الذهن **قلنا** الجواب فيه ما مر في الاحتمال الاول **ولانه** لو كان الوضع بطريقة العموم لجاز استعمال الهيئة في المفهوم فقط لانه احد افراد العام للاتفاق على جواز استعمال العام في بعض افراده والحال انهم اتفقوا هنا على عدم الجواز **ولا الى الرابع** لانه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معناه التضمني اي المفهوم فقط او المنطوق فقط وقد عرفت عدم جواز الاستعمال في المفهوم اتفاقا ولو مجازا فتم ولان المتبادر من الهيئة اولا هو المنطوق ثم المفهوم ولو كان الموضوع له المركب لتبادر الذهن اولا الى الهيئة التركيبية لانه يفهم لا انه احد الجزئين اولا ثم ينتقل بسببه الى الجزء الاخر **ولا الى الخامس** لانه لو كان كذلك لتبادر المفهوم اولا ثم المنطوق والامر بالعكس ولانه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط

في عدم دلالة اللفظ على المفهوم

في حجية مفهوم الشرط وعدمها

في كون دلالة الشرط التزامية

في ابطال الوضع للمفهوم ثم انتقال منها الى المفهوم

في الهيئة التركيبية وكونها موضوعة

بل ملزوماً مثل ان كان هذا انساناً كان حيواناً او حساساً ثم ان الهيئة التركيبية المشتملة على اداة الشرط قد تطلق ويراد بها التعليق والسببية او استلزام وجود الاول لوجود الثاني او ذلك مع
الدلالة كشفاً على انتفاء الثاني عن انتفاء الاول او يراد بها توقف الحكم بالجملة الثانية على وجود الاول ثم لا ريب في عدم كون لفظ الشرط ولا الشرط الاصولي محلاً للنزاع بل محل النزاع الشرط النحوي في
الدلالة اللفظية اصلها لا كيفيتها ولا في الدلالة العقلية [illegible] من الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها [illegible] اذا كان الجزاء اخباراً ام انشاء في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة
اداة الشرط ذلك ثم مقتضى اصالة التوقف وعدم الوضع للمفهوم ان اعتبرنا هذا الاصل واصالة البراءة فيما اذا كان المفهوم مخالفاً للاصل واصالة عدم التخصيص في التخصيص فيما
اذا كان المفهوم مخصصاً او مقيداً لدليل معارض عدم دلالة اللفظ على المفهوم مضافاً الى اصالة الاشتراك المعنوي [illegible]

في المفاهيم

اذ يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيد مع طرح القيد **وقد عرفت** نفي النسبة الى المفهوم [illegible] **فظهر ان الحق** هو كون الدلالة على المفهوم لزاماً **ثم اعلم ان** الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية لوجوه الاول ان الاصل اذ شك في المقام في الافادة والاستفادة **واما الثاني** في ان المفيد للسببية اذا كان معنى ان واخواتها هو السببية وحصل الاستفادة منها فهو المطلوب لا فان كان المفيد للسببية الهيئة التركيبية لزم تعدد الوضع ووضع لادات الشرط الموضوع للمعنى قطعاً واخر للهيئة لافادة السببية والاصل عدم وضع الهيئة التركيبية ثانياً لاصالة اتحاد الوضع الثالث ان المتبادر من مجرد سماع الاداة قبل سماع ما بعدها هو السببية الا ترى انه لو قال اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء ولم يرد المفهوم واراد التعميم لتوقف عليه في العرف وقيل له انك بعد اذ اردت التعميم فلم قلت ان [illegible] الاطلاق بعد ما لم يكن فائدة في التعليق فلو لم يأت بلفظ ان مع عدم المفهوم وعلم الفائدة يشهد بانه يفهم التعليق من لفظ ان ويكون ملتفتاً عند عدم الفائدة والاحتمال السابق مدفوع بالوجدان انه يفهم التعليق من لفظ ان واخواتها بالوجدان الثالث انه لا ريب في ان لفظ ان واخواتها ليست مهملة اتفاقاً ولا ريب ايضاً في [illegible] الدال بان لا يكون لها وضع مستقل من الواضع بل كانت مثل زاء من زيد وهذا ايضاً اتفاقي فثبت ان لها وضعاً مستقلاً وهذا لا ينافي وضع الهيئة التركيبية ثانياً للمعنى وكلمة لفظ ان مثلاً من تلك الهيئة جزء دال وليس مثل [illegible] الدال بل لا يكون له وضع اصلاً **واظهر ان لاداة** الشرط وضعاً مستقلاً فنقول ان ذلك الموضوع له اما السببية فيكون وضع الهيئة ايضاً لافادة السببية لغواً وليس من قبيل المترادفين ايضاً اذ [illegible] في الكلام وهو لا يتصور ههنا لعدم انفكاك احدهما عن الاخر **وان كان** ذلك الموضوع له غير السببية كالتلازم في الوجود او الانتفاء او القدر المشترك بينهما وهو مطلق التعليق لكان وضع لفظ ان واخواتها لتلك المعاني الموجودة في السببية ووضع الهيئة التركيبية للسببية لغواً فتعين ان يكون وضع ادات الشرط واخواتها للسببية ولا يكون للهيئة وضع ثانياً الرابع تصريح اهل العربية والنحو بذلك كقولهم ان للشرط ولا ريب ان المراد من الشرط في هذا الكلام ليس المعنى النحوي بل الجملة الشرطية لانه لغو بل الظاهر منه المعنى العرفي الظاهر في السببية **ثم اعلم ايضاً** ان الدلالة اللفظية [illegible] ان الدلالة العقلية مفقودة للاصل [illegible] حكم العقل مثل حكم [illegible] بل يتوقف وكذا الاصل يعني الاستصحاب ودلالة العقل على ارادة المفهوم في الواقع وان لم يكن من اللفظ **فان قلت** الدلالة العقلية حاصلة لانه لو لم يكن المفهوم حجة كان التعليق لغواً **قلنا** انا [illegible] من ذلك اثبات الوضع فهذا الدليل العقلي لا يثبته مضافاً الى انه على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة في التعليق بوضع الواضع وذلك اعم من حجية المفهوم و[illegible] اثبات المراد فهو اعم من المدعى لمقتضى اثبات ارادة فائدة ما وهذا اعم من ارادة الانتفاء عند الانتفاء **فان قلت** اذا ثبت بحكم العقل لزوم فائدة في التعليق **فنقول** ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة فيحمل التعليق عليه **قلنا** ان سبب اظهرية تلك الفائدة اما وضع اللفظ لها فهو مسلم لكن التمسك بالدليل العقلي لاثبات فائدة وضم الوضع اليه لغو لكفاية الوضع عن العقل [illegible] في الاستدلال الضم المقدمة العقلية الى الوضعية واما الغلبة فهي ان الغلبة ان كانت بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم وان لم يلاحظ فيه المقدمة العقلية فنقول ان مثل تلك الغلبة قلما ينفك عن [illegible] الوضع فيكون ضم تلك المقدمة الخارجية [illegible] الدلالة بسببها عقلية مع استقلال الغلبة في الدلالة لغواً وان كانت بحيث يتوقف دلالة الغلبة على ظهور ارادة المفهوم على ضم تلك المقدمة واعتبارها **ففيه** ان وجود مثل تلك الغلبة [illegible] بان تكون بحيث لا تدل بنفسها على الظهور ولكن بعد ضم مقدمة خارجية تدل عليه فانا لا نجد غلبة على تلك الكيفية **فان قلت** مثلها موجودة في المجازات فانا بعد اعتبار عدم ارادة المعنى الحقيقي نعلم بسبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات فالغلبة والشيوع صار سبباً للظهور بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة المعنى الحقيقي فالغلبة دلت على الظهور بضم مقدمة خارجية **قلنا** ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه وهو المنطوق مراد قطعاً [illegible] **والسر في** عدم وجود تلك الغلبة ان الدال على ارادة المفهوم وتعيين الفائدة هو الغلبة ولا يكون [illegible] تلك المقدمة [illegible] فاذا الدال على الفائدة [illegible] هو الغلبة فانها تدل على الخصوص والدال على خصوص الفائدة دال على جنسها [illegible] فلا فائدة لانضمام العقل في افادة المفهوم [illegible] **واما** الاقربية الاعتبارية لا ارادة المفهوم من بين الفوائد وادائها احسن من ارادة سائر الفوائد **ففيه** ان القرب الاعتباري لا اعتبار بها في اثبات الاحكام والالفاظ واما الاصل لا [illegible] ارادة تلك الفائدة قد [illegible] والاصل عدم ارادة ما سواها **ففيه** ان الشك في الحادث [illegible] فلا اصل هنا نعم يصح التمسك بالاصل في مقابل السيد [illegible] لانهم [illegible] افادة الكلام السببية في الجملة [illegible] بالمعنى الاعم اثبات السببية وان لم يفد الكلام الانحصار فيمكن التمسك في نفي سببية ما سوى المذكور في المنطوق واثبات حجية المفهوم بالاصل [illegible] فلا يتم [illegible] في مقابل هذا المستدل بالدليل العقلي [illegible] فلا معنى للاصل **فان قلت** ان الفوائد المتصورة ههنا عديدة والمتكلم الحكيم [illegible] الفوائد [illegible] لان من جملتها ارادة المفهوم وان [illegible] عند المتكلم والمخاطب [illegible] معيناً عند المتكلم فهو [illegible] المجمل او عند المخاطب فقط [illegible] فلا بد ان يعتبرها المتكلم لاجل تخصيص المذكور بالحكم فهو محتاج الى الفائدة ولا [illegible] المخاطب واحداً مبهماً عنده [illegible] فائدة ما وهي [illegible] المشترك بين الكل [illegible] ان يكون الداعي على الذكر بعد التكلم احد الفوائد [illegible] او اكثر ولا يكون كل الفوائد [illegible] لا يمكن ان يكون كل الفائدة من حيث هو [illegible] وجوده في ضمن فرد خاص من افراد الفائدة فتعين الاول **قلنا** نحن نختار الشق الثالث لانه [illegible] كل داع للتخصيص لا بد ان يعرفه المخاطب كان يكون الداعي سبق الذكر [illegible] ارادة المفهوم [illegible] مطلق الداعي [illegible] ولا الاجمال المضر **فوائد** جليلة الاولى [illegible] ان المورد اذا وقعت جزاء الشرط فمفهومه سلب الحكم المذكور عن المنطوق [illegible] فقولنا ان جاءك زيد وجب عليك اكرامه مفهومه انه لا يجب الاكرام عند عدم [illegible]

في ان الدال على السببية والتعليق كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية

في ان لادوات الشرط وضعاً مستقلاً

في ان الدلالة العقلية مفقودة في المفهوم

ههنا فوائد جليلة

ثم الحق الجواب عن المتبادر والدلالة العرفية هو الدال على السببية والتعليق هو اداة الشرط لا الهيئة التركيبية والدلالة العقلية مفقودة للاصول الاربعة ويشترط في وجود المفهوم المخالف كون الحكم المخالف في الحكم المذكور عن موارد الغالب ... زيد فلا اهنه لم يكن له مفهوم مخالف ثم ان لفظ المواد كلفظ الوجوب اذا وقعت جزاء الشرط فيفهم منها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق سنخا جنسا لا شخصا بتعدد المتبادر كذلك المثبتات ثم قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم ورود مورد الغالب وقد علله بعض من عاصرناه بان النادر مما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند الاطلاق فالنكتة في الذكر لا بد وان يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وفيه نظر من وجوه خمسة والاوجه ان يقال ان ذلك لعدم فهم العرف المفهوم كما لا يفهم الوجوب من الامر الوارد عقيب الحظر مع كونه موضوعا للوجوب في المفاهيم والسر فيه ان اهل العرف ينزلون النادر منزلة المعدوم نابعا

لا عينا ولا تخبر الا انه يصير عليك الاكرام عند عدم المجيء وانه لا يجب عليك الاكرام عند عدم المجيء ... المتبادر وفرع على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوها واما المثبتات كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فهل يكون المفهوم فيها ان لم يجيئك فلا تكرمه ام لا يجب الاكرام وجهان اظهرهما الاخير للتبادر ولان المفهوم رفع المنطوق عن المفهوم اي رفع حكم موضوع الاول عن موضوع الثاني وانتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء الشرط لا اثبات ضده في المفهوم ثم المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مع عينا وتخييرا لا رفع خصوص الوجوب العيني خلافا لجمع من العامة حيث قالوا ان المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق فقوله ان الوجوب العيني فلم يرتفع في المفهوم ايضا فهو لك لا مطلق الوجوب والجواب ذلك بعد التبادر الذي اثبتنا وفرع على ذلك سائر الامثلة من قولك ان جاءك زيد فلا تكرمه الثانية يشترط في حجية المفهوم الخالف في الشرط عدم كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال ان اهانك زيد فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف الشرط الثالثة قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم كونه واردا مورد الغالب وقد علل ذلك بان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب تلك النكتة تختلف باختلاف الموارد وفيه نظر من وجوه الاول ان التشكيك في الافراد العرفية في المطلقات على انحاء اربعة التشكيك البدوي وهو خارج عما نحن فيه لان هذا الفرد النادر بحكم الشائع ابتدا حجة المطلق عند عدم القرينة والتشكيك المبين للمنصرف الاجمالي الموجب لاجمال المطلق بالنسبة الى الفرد النادر والتشكيك المنصرف المعد الموجب لحكم المخاطب بعدم ارادة المتكلم من الخطاب هذا الفرد وهذا الاخير قسمان قسم لو دخل السور اي سور العموم على ذلك الكلام لا يشمل الفرد المذكور ايضا فلو قال كل ما عندك اي قدمت كل ما ينصرف الى الكل فقد اعشرة حبة ايضا كما لم يدخل سور العموم وقسم لو دخل عليه سور العموم يشمل الفرد ... ومنه لا يشمل كما في المثال المذكور لو اكل عشرة لقمة ونحوها فان المطلق لا يشمله لعدم شموله اذا لم يكن ذلك فنقول قد علمت خروج القسم الاول عن محل الكلام واما الثلثة الاخر فالمراد من عدم انصراف اللفظ المطلق الى الفرد النادر هو انه لا يعلم ان المتكلم هل اراد هذا الفرد ايضا كالفرد الشائع ام لا او انه يعلم ان المتكلم لم يرده كما في القسمين الاخيرين وليس المراد ان اللفظ يدل على عدم ارادة هذا الفرد وعدم اشتراكه مع الشائع في الحكم حتى يكون هيهنا حكمان احدهما الاثبات في الفرد الشائع والاخر نفي النادر بل الفرد النادر في كل الاقسام الثلثة مسكوت عنها والحاصل ان المطلقات لها اختصاص بالافراد الغالبة لا انها مخصصة بها اذا عرفت ذلك علمت ان الوجه المذكور فاسد اذ غاية ما في الباب افادة المطلق الاختصاص بالفرد الغالب لا يفيد تخصيص الحكم برفع بدل التعليق على التخصيص فيكون هيهنا حكمان اثبات وسلب احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهذا هو المراد من اللفظ المعلق ولا ريب ان ذلك لا يحصل من الاطلاق فالنكتة في الذكر والتعليق هو التخصيص وارادة المفهوم ولا غاية له غير فائدة وشيئا لم يكن مستفادا من غيره بل نقول ان حجية المفهوم امر لازم لو كان الشرط واردا مورد الغالب ان فائدة ثان من الفوائد المذكورة في مقام التعليق وهما الاهتمام بالذكر وبيان المورد لانه بعد انصراف المطلق الى الغالب لا يشمل الكلام غير المذكور حتى يراد بيان المورد ولو كان هذا المذكور اهم وانت في غير ذلك الموضع من الموارد التي لم يكن الشرط فيها واردا مورد الغالب يحتمل غيره الفوائد الكثيرة تحكم بان الفائدة هي ارادة المفهوم من بين تلك الفوائد الكثيرة واذا كان الفوائد اقل فحكمك بان الفائدة هي ارادة المفهوم اولى فهذا الوجه كرمنه على ما عرفت عنه مضافا الى انا نقول ان المطلق المنصرف الى الفرد الشائع اما يفيد الاختصاص او التخصيص فان افاد الاختصاص فلا يتم الوجه المذكور كما مر وان افاد التخصيص فهو ضد مطلوبك لانك تريد نفي المفهوم عن الكلام الوارد مورد الغالب مضافا الى انا سلمنا ان المطلق يفيد التخصيص لكن نقول ان التعليق ايضا يفيد ذلك لانك معترف بان التعليق موضوع لافادة ذلك المعنى غاية ما في الباب لزوم التاكيد وذلك لا يصلح لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وجعل الفائدة سوى المفهوم مضافا الى انا سلمنا عدم افادة التعليق التخصيص للزوم التاكيد ولان القول بافادة ذلك من باب العقل لا اللفظ لكن نقول انك بنيت ذلك كما هو الظاهر منك على افادة الجملة المطلقة التخصيص بعد حصول التعليق فالصارف لاخراج الجملة المطلقة عن ظاهرها اعني افادة التخصيص مع ان مراتك ومراد القوم في مقامنا هذا عدم افادة تلك الجملة شيئا من اجزائها السببية والتخصيص فالحق بعد ابطال كلام هذا القائل ان يقال في تحقيق هذا المطلب ان المنطوق اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم فيه للفهم العرفي كما في الامر الوارد عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب مع كونه موضوعا له والسر في عدم فهم السببية هو ان العرف في مثل ذلك المقام يفهمون من تلك الجملة الواردة مورد الغالب الكلية في الوقوع وبينه لو يفهم انها كانهم يفرضون وقوع ذلك الشرط دائما وكلية وينزلون النادر منزلة المعدوم فلا يفهم انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء الشرطية عند انتفائه والنكتة في التعليق تختلف باختلاف المقامات لكن الغالب ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السعي فلو قال اكرم زيدا او اعط هذا الكتاب لزم عليك السعي في الاعطاء وان لم يجيئك واما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه الكتاب ترتفع عنه مشقة السعي في الاعطاء فاذا جاء زيد باعطاءه ولا نلاحظ لا يراد هيهنا المفهوم اذا كان الغالب المجيء فلو لم يجيء زيد وكان الكتاب حاضرا عنده لمن اعطاه وان لم يجيئه زيد لكن المنفي لزوم السعي عليه في الاعطاء لا لزوم الاعطاء عند عدم مجيئه مطلقا وان امكن اعطاءه بدون السعي نعم السعي منفي وهذا النفي حصل من التعليق وهذا فائدته ولا يتوهم ان ثمرة التعليق انما كان نفي السعي وانتفاؤه عند انتفاء المجيء فهذا عين المفهوم وذلك لان المنفي ليس هو الجزاء اعني الاعطاء عند انتفاء الشرط اي المجيء بل المنفي شيء آخر وهو السعي وهذا غير المفهوم اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط من جهة التعليق مفهوما بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصة واما في مثل الاية الشريفة اذا نودي الى آخره فثمرة التعليق انما هي بيان ان محل الوجوب وقت النداء لا قبله ايضا يعني ان قبله لا حكم بالوجوب لا ان الوجوب فيه منفي حتى يكون مفهوما ولو قال اسعوا الى ذكر الله بدون التعليق يشمل وقت النداء ايضا فثمرة التعليق انتفاء الشمول لقبل الوقت لا نفي الحكم عما قبل الوقت الرابعة اعلم ان ثمرة حجية المفهوم تظهر فيما كان المفهوم مخالفا للاصل كقوله لا زكوة في الغنم ان كانت معلوفة فالقايل بالحجية يقول بوجوب الزكوة في السائمة والقايل بعدمها انما يقول ان السائمة مسكوت عنها وفيما كان موافقا للاصل معارضا

فان المنطوق ... مورد الغالب لا مفهوم فيه

ثم ... للمفهوم

ويفهمون من تلك الجملة الواردة موردا لغالب لكثيرة في الوقوع فلا يتحقق انتفا الشرط حتى يفهم انتفا الجزاء ونكتة التعليق تختلف باختلاف المقامات ولعل الغالب انه في انتفا الكلفة والمشقة في السعي ثم ان ثمرة وجود المفهوم تظهر فيما كان مخالفا للاصل او معارضا مع دليل اخر ولا يكون ذلك من باب المطلق والمقيد كما توهم ولا ثمرة له اخرى حيث المحض عدم الاختلاف في مخالفة المفهوم للمنطوق كيفا واما كما ففيه وجهان والاصح ان المعيار نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك الالفاظ الى المفهوم مع تغيير الكيف فما فهم من تلك الح لو تكلم بها متكلم فهو المفهوم وهذا يختلف بحسب الامثلة والمقامات نتيجة

في المفاهيم

مع دليل اخر كما لو قال اكرم العلماء ان كانوا عدولا فمفهوم الاخر يعارض الاول في غير الفقهاء لان الاخر خاص والاول عام فيلاحظ المرجحات بينهما على القول بالحجية واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تاكيدا لجزء مفاد الاول فيعمل بهما معا واما ما بل في الاخر من ان حكمه حكم المطلق والمقيد فهو فاسد اما بيان مراده فهو انهم قالوا في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انه اذا لم يعلم اتحاد التكليف حمل على تكليفين يحمل الاول على طلب الماهية والثاني على طلب الفرد الخاص فلو اعتق اولا كافرة فقد امتثل بالتكليف الثاني ولو اعتق اولا مؤمنة فقد امتثل بكل من التكليفين وحصل التداخل واما اذا علم اتحاد التكليف وان المكلف به هو احد الامرين من الكلي والفرد الخاص فيحصل التعارض بينهما ويحمل المطلق على المقيد فيحصل القطع بالامتثال وذلك التفاصيل واما نحن فيه في المثال الاخير ونحوه من هذا الباب فان نعلم اتحاد التكليف حصل التعارض وحمل المطلق على المقيد ويلاحظ المرجحات والا حمل على تعدد التشاهد وحمل على تكليفين وعمل بهما سواء قلنا بحجية المفهوم ام لا ووجه فساده ان المكلف في العام هو كل الافراد والمنفي بالمفهوم على القول بالحجية بعض تلك الافراد ولا يمكن ح جعل ذلك تكليفين ولا وجه لان يكون المكلف واحدا فكيف يحمل ما نحن فيه من ذلك الباب بل هو ليس الا من باب التعارض والرجوع الى المرجح وقد يقال انه على فرض عدم حجية المفهوم لا يحتاج فيما اذا وافق الاصل الى الفحص عن المعارض في اثبات الحكم بخلاف ما اذا لم يكن حجة فانه لا بد في العمل بالاصل من الفحص عن المعارض ... الدافعة للاصل وفيه ان الفحص عن المعارض لا يتفاوت فيه الحال بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي للعلم الاجمالي بوجود المعارض في الاخبار فلا بد من الفحص وان قلنا بحجية المفهوم نعم يتم ذلك في حق المشافه الخامسة لا خلاف في كون مفهوم الشرط على فرض الحجية مخالفا للمنطوق كيفا واما المخالفة والموافقة في الكم ففيه خلاف فلو قال كلما اتى كل محمد بتوضأ من شوره ويشرب فهل مفهومه انه كلما لا يتوضأ من شوره او المفهوم هو ليس كلما لا يتوضأ من شوره فعلى الاول المفهوم سالبة كلية وعلى الثاني سالبة جزئية ومن هذا الباب استدلالهم على نجاسة مطلق القليل بالملاقاة بقوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء الا اذا تغير ح فقالوا ان مفهومه اذا لم يبلغ الماء كرا ينجسه كل نجس وان لم يكن متغيرا لان لفظ شيء في المنطوق للعموم لوروده في سياق النفي فهو ايضا عام موافق له في الكم واورد على ذلك الاستدلال اولا بانه لا عموم في الشيء الواقع في المفهوم لانه في سياق الاثبات والتعيينة في الكم غير معلوم وثانيا على فرض العموم في الشيء ثم العموم في الحالات ليشمل حال عدم التغير لعل المراد تنجسه بكل نجس في حال التغير فقط واجيب عن الاول بانه لو لم يكن عموم في الشيء لكان مجملا والمقام مقام بيان الحكم والاجمال مناف للغرض وعن الثاني بانه لو كان المراد من الخبر تنجس القليل بمجرد الملاقاة بكل نجس لكان في صورة التغير ايضا بحسب الطريق الاولى فالمطلوب وهو التعميم في الحالات ثابت واما اذا كان المراد من الخبر انفعال القليل بالتغير فقط صار حكم المفهوم والمنطوق واحدا اذ الكر ايضا انما ينفعل بالتغير لا غير وقد قلنا ان المخالفة في الكيف لازم ورد الجواب الثاني بانه لا باس بحمل المراد على ان القليل لو تغير نجس لا يلزم اتحاد حكم المنطوق والمفهوم وذلك لان التغير قسمان خفي وجلي والكر ينفعل بالتغير الجلي والقليل ينفعل بالتغير الخفي والمراد من المفهوم اثبات ذلك فلم يلزم الاتحاد ولا انفعال القليل بمجرد الملاقاة ما لم يبلغ حد التغير الخفي وحاصل هذا الجواب انه يحمل النجاسة في المنطوق على النجاسات الواردة المعتادة وهي ما لم يبلغ حد التغير في المنطوق ان الكر لا ينفعل بورود النجاسات المعتادة فمفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقاة الغالبة وهي ما عدا التغير الجلي ومفهومه انه ينفعل القليل بالنجاسة المعتادة الغالبة ولهذا فرد انه فرد لا يبلغ حد التغير الخفي وفرد يبلغ الى ذلك الحد والقدر المتيقن في المفهوم ارادة انفعال القليل اذا بلغ حد التغير الخفي لا مطلقا والحاصل انه لا دليل على تعميم الحالات في المفهوم في هذا الحديث والجواب اولا ان هذا المعنى المجاز مما لا يحمل عليه الحديث الوارد على مفاهيم العرف وثانيا انه تخصيص في عموم النجاسة واطلاقها وثالثا انه يثبت به نجاسة القليل بالملاقاة لان الظاهر من المنطوق ان الكر لا ينفعل بمجرد الملاقاة فمفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقاة فتعين الاول اذا عرفت وجه النزاع في لزوم الموافقة في الكم وعدمه فاعلم انه يحتمل ان نزاعهم في مجرد هذا النزاع فيما اذا وقع العام في جملة الشرط فيتم الجزاء الاعم والاخص الوسط او لو وقع العام في الشرط نحو اذا جاءك العلماء فتصدق بدرهم فمقتضى المفهوم على ما بعد لزوم المفهوم به هذا ان لاريب في انتفاء العام بانتفاء كل افراده او بعض افراده وعلى التقدير يتحقق الشرط الذي هو العام منتفيا ومقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء وهذا عين المفهوم وعين السالبة الجزئية فمقتضى ذلك انه اذا لم يجيئك كل العلماء لم يجب عليك التصدق وان جاء بعضهم لانه اذا لم يجيئك كل العلماء لم يجب عليك الصدقة فلم يطابق المفهوم المنطوق كما ولعل هذا ينظر بعض المستدلين على حجية الاجماع بالاية الشريفة ومن يشاقق الرسول الاية حيث قالوا ان الوعيد في الاية متعلق على الشرط الذي هو مركب من جزئين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين والمركب ينتفي بانتفاء كله وبانتفاء بعض اجزائه ولازمه ترتب الوعيد على من اتى بهذا الشرط المركب بكلا جزئيه فلا تدل الاية على ترتب الوعيد على من اتى باحد جزئي الشرط وهو اتباع غير سبيل المؤمنين وح فلم يكن الاجماع بنفسه حجة وما قيل من ان الجزء الاول كاف في الوعيد فكذا الثاني فمدفوع بان استقلال الجزء الاول ثابت بالدليل الخارج والثاني مشكوك فلا يتم الاستدلال اذا الحاصل ان كون نزاعهم في العام الواقع في الشرط او في تلك الافراد من الاعم لا وجه له فالظاهر ان النزاع في العام الواقع في الجزاء والحق التفصيل بان العام اما واقع في الشرط او في الجزاء وعلى الاول اما ان لا يكون في الجزاء ضمير يرجع الى العام الواقع في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم واما ان يكون ضمير فيه يرجع اليه نحو ان جاءك العلماء فاكرمهم فان كان الاول فالحق انه لا عموم في المفهوم بل مفهومه نقيض المنطوق كما ان مفهوم الموجبة الكلية السالبة الجزئية وان كان الثاني فالحق فيه ان المفهوم ح هو انتفاء الجزاء اعني وجوب الاكرام مثلا عند انتفاء مجيء كلهم بان لا يجيء احد منهم فلو جاء بعضهم اكرم الجائين فالمفهوم ح السلب الكلي اي اذا لم يجيئك احد من العلماء سقط عنك الاكرام فيكون المفهوم موافقا مع المنطوق فان قلت فما تقول في مثل ان جاءك العلماء فتصدق لهم بدرهم على فقير فان فيه ضميرا يرجع الى الشرط والعرف يفهم منه النقيض المنطوق قلنا المراد من رجوع الضمير اليهم كون الحكم الجزائي متعلقا بهم وحاصلا لهم وهنا ليس كذلك فهو كما لم يكن فيه ضمير اصلا نعم لو كان المراد التصدق على العلماء كان من القسم الثاني المفيد لعموم السلب ولو كان الثالث نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء فمفهوم العرف فيه

في حجية مفهوم الوصف مطلقا او اذا استفيد من الكلام علية الصفة وعدمها مطلقا او التوقف اقوال وتظهر الثمرة وما سبق الاصل فيما يتعلق في الشرط واما محل النزاع فيحتمل ان يكون مطلق القيد حتى مثل الحكم او خصوص المشتق وان لم يكن صفة او الصفة النحوية او مبتدأ الموضوع وان كان جملة وهو الاظهر فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردة ونحو في السائمة زكوة ونحوه مما هو مبتدأ الحكم ثم ان علم ارادة المفهوم او عدمه بقرينة خارجية والا فالتوقف لحكم العرف نعم فيه اشعار ما لعلية لكنه لا يبلغ رتبة الحجية ولبس الخصم مما يعول عليه ثم انهم في رفع التناقض المتوهم بين قول المش بعدم حجية الوصف [illegible]

في المفاهيم

مختلف فيها اذا استفيد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب الجزئي فمفهومه الموافق له اذا قال القائل ان جاءك زيد فاكرم كل عالم فمفهومه ان لم يجيئك زيد فلا يجب عليك اكرام احد من العلماء ونحو ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام بعض العلماء اذا اراد البعض المعين كلا يجري كما السلب الكلي مفهوم السالبة الجزئية فان لم يجيئك زيد وجب عليك اكرام بعض العلماء وعليه جرى في بعض الامثلة من جعل نقيض مفهوم الايجاب الكلي في الحكم كما في قولك ان جاءك زيد وجب عليك اكرام جميع العلماء فان مفهومه السلب الجزئي اي ان لم يجيئك زيد لم يجب عليك اكرام جميعهم لا السلب الكلي فهو نادر وفيما استفيد من المنطوق الايجاب الجزئي ام السلب الكلي فالمفهوم فالتفصيل لفظي والحاصل ان المعيار نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك الالفاظ الى المفهوم مع تغيير الكيف فما فهم من تلك الالفاظ لو تكلم متكلم بها في المفهوم ففي قولك اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يكون الالفاظ بعد النقل بعين المعاني المرادة منها في المنطوق ان الماء اذا لم يكن قدر كر ينجسه شيء ولا ريب ان العرف يفهم منه الايجاب الجزئي فهو مفهوم لا غير وهكذا ولكن بعد ملاحظة هذا المعيار وجدنا اغلب المقامات مطابقا للتفصيل الذي ذكرناه من كون العام واقعا في جزاء الشرط الى اخر الامثلة **فان قلت** اذا كان المعيار نقل الفاظ المنطوق بعين معانيها الى المفهوم ففي مثال الكر المراد من الشيء في المنطوق العموم في المفهوم عن العموم فلو نقلت الشيء بعين معناه المنطوقي الى المفهوم فهم التوافق في الكم لا التناقض المنطقي **قلنا** ان المراد من لفظ الشيء في المقامين واحد لكن العموم في المنطوق فهم من الهيئة التركيبية اي النفي وهو في المفهوم منتف لانه تغيير معنى لفظ الشيء استدلوا على عدم حجية مفهوم الشرط بانه لو كان للجملة الشرطية مفهوم لكان في الاية الشريفة ولا تكرهوا فتياتكم الاية والتالي باطل اذ لا يبقى الاكراه عند عدم ارادة التحصن فكذا المقدم **وفيه نظر** اذ يرد عليه لم لكان انه لو كان لها مفهوم لكان لدلالة الكلام مفهوما خارجيا مستفادا منه لا يختص بمعناه الملازم ممنوع عند التجوز ممكن وان اراد انه لو كان له مفهوم لدل ذلك الكلام على المفهوم وان لم يكن له مفهوم بالفعل فبطلان التالي ممنوع فان هذا الكلام يدل على المفهوم من حيث هو الا انه ما اغنى عن الارادة **ضابطة** هل يتكرر الامر بتكرر الشرط ام لا وهذا النزاع بين من يقول ان الامر للمرة والماهية واما من يقول انه للتكرار فلا ثمرة له نعم يمكن ان يفرق بتقليل التكليف اذ لو قال اكرم زيدا لوجب اكرامه على مذهب التكرار دائما ما دام لم يجئ ولو علقه على مجيئه سقط التكليف عنه عند عدم مجيئه وعلى القول بالاول يبقى في زيادة التكليف فلو كان الامر مطلقا كفى ايجاد الطبيعة مرة واحدة واما علقه على مجيئه فجاء مكررا اوجد الطبيعة في كل مجيء اذا قلنا بتكرر الامر بتكرر الشرط **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان في المسئلة اقوالا ثالثها التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق علية الشرط للجزاء فيتكرر وغيرها فلا يتكرر ويمكن التفصيل بين ادوات الشرط فمثل كلما ونحوها يفيد التكرار ومثل ان واذا لا يفيده **وحاصل النزاع** انه لو قال اذا جاءك زيد فاكرمه فهل يلزم الاكرام في كل مجيء او لا وعلى فرض التكرار هل يجوز الاكرام عن المجيئة الاولى والثانية وما بعدهما فهل يكفي لكل ما تقدم من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل ام لا بد من التكرار واعطاء كل مجيء حقه فلو بنى على انه اذا وقع في البئر انسان فانزح سبعين دلوا واحدا على انه اذا وقع فيها كلب فانزح اربعين دلوا لحصل الاشكال في مثل ذلك من جهات **الاولى** انه لو وجد احد السببين فتخلل النزح ثم حصل ذلك السبب بعينه فهل يلزم النزح ثانيا ام لا بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد التكرار عند تكرر المشروط ام لا **الثانية** انه على الاول فهل يلزم تكرار النزح بالعدد المقدر لذلك السبب لو وجد افراد منه من دون تخلل نزح فينزح لكل فرد بالمقدر لم يكف النزح بالعدد المقدر مرة ويحصل التداخل كما لو وقع عشرة كلاب في البئر **الثالثة** انه على الاخير في الجهة الثانية هل يكفي النزح بالمقدر مرة واحدة اذا احدث سببان وكان حكمهما متحدا كما لو وقع الكلب مع الانسان وكان مقدر كل منهما اربعين دلوا او يعمل ب الاكثر لكان المختلفين بالزيادة والنقصان في قدر النزح ام لا يكفي بل لا بد من النزح بالمقدر لكل سبب على حدة فاعلم ان في مسئلة التداخل اقوالا فقيل ان الاصل التداخل مطلقا وقيل بالعكس وقيل بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل ومن نوع واحد بان يتعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل ونحن نقول ان السبب المستقل سببية اما نوع واحد يرد على مسببه او على انواع مختلفة من الاسباب وعلى الاخير اما ان يكون حكم تلك الانواع متحدا ام مختلفا وعلى الاخير اما ان يكون الانواع الاختلاف بالاقلية والاكثرية او بالتباين فتلك اقسام اربعة مثال الاول وقوع الكلب في البئر واحدا ام متعددا ومثال الثاني صدور نواقض الوضوء جميع من المكلف فانها اسباب مختلفة نوعا متحدة حكما ومثال الثالث وقوع الكلب والانسان في البئر وقلنا ان للاول نزح اربعين وللثاني نزح سبعين ومثال الرابع صدور النوم والجنابة عن المكلف فانهما نوعان حكمهما متباينا **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان لا اصل لاعتبار يختلف في التداخل وعدمه بالنسبة الى المقامات فقد يقتضي التداخل كما لو قال اعط زيدا درهما ان جاءك عمرو وان جاءك درهمين فجاءك زيد وعمرو وشك في التداخل واكتفاء الدرهمين عنهما ام لا بد من اعطاء ثلث دراهم فدرهمان من الثلاثة مقطوع الاعطاء والثالث مشكوك والاصل البراءة عن الزايد فيتعين الدرهمان ويحصل التداخل وقد يقتضي عدم التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء ومثله في التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل واحتياج كل ناقض الى وضوء فاستصحاب بقاء الحدث يقتضي عدم التداخل وكذا لو وقع في البئر كلبان فمقتضى استصحاب النجاسة على القول بها عدم التداخل اذا ظهر لك **فاعلم** انه لا اشكال في القسم الاخير من الاربعة بل هو خارج عن التداخل فانه لا يتصور فيه ولا في القسم الاول لان المتبادر من قوله اذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا ان طبيعة الكلب طبيعة منجسة للبئر موجبة لنزح اربعين ومقتضى ذلك انه لو وقع واحد بعد واحد تخلل النزح لزم التكرار وان لم يتخلل النزح تداخل اذ المفروض ان الحكم متعلق بالطبيعة وانه لا مدخل لخصوصيات الافراد في التاثير بعد فهم هنا المعنى من اللفظ فلا يوجب تعدد الافراد شيئا بقي الكلام في القسمين الوسطين ومقتضى العمل هذا اللفظية عدم التداخل لان العرف انهم يفهمون من الكلام المذكور استقلال السببية ووقوع الكلب للنزح المقدر وانما لو لم ينضم اليه سبب اخر فكيف يخرج بالانضمام ذلك عن الاستقلال واما مع الانضمام و تعدد نوع السبب ففي فهم العرف نفي الاستقلال وعدمه اشكال وعند ذلك لنا غير معلوم فالاصل مع الشك في الاتحاد والتعدد الرجوع الى اصالة الاتحاد

الروز

وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين ذكروا وجوها مثل ان النزاع هنا فيما سوى المسبوق بالمطلق او ان الحمل لقاعدة الشغل او لتقديم النص على
الظاهر عند التعارض وفي الكل كلام والاحسن ان يقال ان الحمل فيهم لعرف ثم مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد
ذلك الموضوع عند انتفاء ذلك الوصف وان لم يتصف بالوصف المقابل او انتفاؤه عن الفرد المتصف بالوصف المقابل ان لم يكن من افراد ذلك الموضوع او
انتفاؤه عند انتفاء ذلك الوصف من هذا الموضوع او غيره او انتفاؤه عما لم يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا نعم

العرف واللغة ويحتمل بمقتضى اللغة وهو محل التداخل ان ظاهر ذلك **فاعلم** ان الحق في اصل المسئلة هو التفصيل بان يقال ان مثل كلما او مهما او حيثما بعد
التكرار يكون الشرط بلا اشكال وان مثل ان ونحوه من المهملات يفيد التكرار ايضا اذا استفيد سببية الاولى للثانية كقوله ان اصبت فاحمد الله واذا
وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا والا فلا يفيد التكرار بعنوان جاء زيد فاكرمه **ثم اعلم** ان اذا استفيد السببية هو مختلف المقامات فقد يفهم
من الكلام سببية الماهية من حيث هي كما في قوله اذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلوا ومقتضى ذلك لزوم التكرار بعد تخلل النزح فقط لا غير وقد يفهم
سببية كل فرد من الافراد كقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المتبادر منه سببية كل فرد فلا تداخل فيها **ضابطة** هل الامر المعلق
على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف ام لا ولا يتعين ايضا من بيان الثمرة واطلاقات الجملة الوصفية ولفظ الوصف ومحل النزاع
وما سبق لا اصل لكن الثمرة تظهر هنا تماما مر في مفهوم الشرط وكذا يمكن استخراج ما يطلق عليه لفظ الوصف ينتج قليلا وبعضا بين ما سبق في لفظ
الشرط واما الجملة الوصفية فقد يطلق ويراد بها المنطوق فقط وقد يطلق ويراد بها المفهوم وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم واما محل النزاع
هنا فيحتمل ان يكون مطلق القيد وان كان قيد الحكم فيدخل نحو جاءني زيد راكبا وفي الغنم السائمة زكوة وجاءني رجل عالم ويحتمل ان يكون خصوص
وان لم يكن صفة فيدخل نحو في السائمة زكوة وفي الغنم السائمة زكوة وجاءني زيد راكبا ويخرج الجملة الوصفية ويحتمل ان يكون الصفة النحوية فيخرج
نحو جاءني زيد راكبا وفي السائمة زكوة ويحتمل ان يكون النزاع في هذا الموضع وان كان جملة فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردا ونحو في السائمة زكوة
ويخرج الحال ونحوها هو قيد الحكم والظاهر هو الاخير كما هو الظاهر منهم فيدخل نحو في الغنم السائمة زكوة وفي السائمة زكوة والجملة الوصفية نحو كل ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره فان الجملة صفة للموصوف واما مثل بعض امثلة الوصف بالاية الشريفة لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فهو سهو فانه مفهوم التعليل
لا الصفة بل لا يبقى مفهوم القيد ايضا واما ما سبق لا اصل **فاعلم** ان الاصول الاربعة المتقدمة اتية هيهنا اذا عرفت ذلك **فاعلم** انا اذا علمنا بعدم وجود
المفهوم من الخارج او بوجوده كما في حجية الفضل في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي حبسه والتغليظ عليه في الكلام فان بعضهم منه نظر الى حكم العقوبة العاملة
بين الواجد وغيره وان غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه مع قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فلا اشكال في الحكم في هاتين الصورتين و
بعض القيود الواضحة في التعارف مما نعلم انه في الذي دلت القرينة فيها على عدم ارادة المفهوم **وفيه نظر** لان القيود منها ما هو للتوضيح ومنها
ما هو للاحتراز اما ان يراد به الاحتراز عن ارادة ما سوى المذكور وان يعلم المخاطب من اجل ذلك القيد ان ما سوى المذكور ليس مرادا من اللفظ العام الواقع
في الكلام واما ان يراد به ان حكم غير المذكور ليس كحكم المذكور بان يراد به الاحتراز عن وجود الحكم في غير المذكور وما هو المتنازع في حجية المفهوم هو الاحتراز
بالمعنى الاخير واما الاحتراز بالمعنى الاول موجود في بعض المطلقات كما لتضمن الاخير من الاقسام الاربعة المتقدمة للمطلق فان هذا لا يوجب حجية
المفهوم لا ينافي السكوت عن حكم ما عدا المذكور فان ذلك اختصاص لا تخصيص كما مر **فنقول** ح انا لقيود الواضحة في الحد وغيرها يراد منها الا
بالمعنى الاول واما نفي الحكم عما عدا المذكور فلا نعم هذا النفي قد يستفاد من الحمل كقولهم الفقه هو العلم فلا تكون تلك القيود مما قامت القرينة فيها على
ارادة المفهوم واذا لم نعلم بدليل خارجي وجود المفهوم ولا عدمه فهل يحكم بوجوده ام بعدمه اقوال ثالثها الحجية فيما استفيد من الكلام عليته الصفة المذكورة
دون غيره ورابعها الوقف وهو الحق لعدم فهم العرف المفهوم فيه واستناده على العلية والحصر لكن تحقق تلك الدلالة والاشعار متروكة فيؤخذ عند عدم
الدليل على الحجية بالاصول المتقدمة القائمة على عدم الحجية **واحتج** المثبتون بفهم ابي عبيدة الكوفي من قول النبي لي الواجد يحل الحبس ان لي غير الواجد
لا يحل وهو من اهل اللسان وفيه حجية **وفيه** اولا ان هذا المثال من القسم الذي قامت القرينة فيه على ارادة المفهوم كما مر وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاده
وهو ليس بحجة وبما نقل عن بعض اهل الادب من ان الاصل في القيود كونها للاحتراز عند الشك يحمل عليه **وفيه** اولا انه معارض بما نقل عن بعض
اخر من ان الاصل في القيود التوضيح وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاده وثالثا ان مراده الاحتراز بالمعنى الاول المتقدم الخارج عن محل النزاع كلام في التبادر **وفيه**
ان التبادر ممنوع وبانه لو لم يكن حجة لخلا الوصف عن الفائدة **وفيه** ان الفوائد كثيرة منها ارادة المفهوم والعام لا يدل على الخاص **فان قلت** ارادة
المفهوم اظهر الفوائد **قلنا** الجواب ما مر في مفهوم الشرط وبدليل الحكمة المتقدمة في مفهوم الشرط وفيه ما مر في بحث الشرط **فوائد** جليلة **الاولى** في دفع
التناقض المتوهم بين قول المشهور بعدم حجية مفهوم الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة
مع انه يحتمل تعدد التكليف فيحمل الاول على ارادة الكلي والثاني على ارادة الفرد الخاص بتداخل التكليفين وان اتى بالكافرة وجب عليه الاتيان بالفرد
الخاص اي المؤمنة ايضا فليس الحمل الا لاجل مفهوم الوصف فيلزم التناقض **والجواب عنه** اولا انه لا يهم في هذا البحث من الوصف ما سوى المسبوق
بالمطلق كالمثال المذكور فان ذلك قد دفع الوفاق على حجية المفهوم ويكون سبق المطلق على المقيد قرينة على ارادة المفهوم لانه لو لم يكن القيد لاحترازه
لم يكن للمتكلم الاحتياج الى المقيد فائدة بعد طلب المطلق وثانيا ان الحمل على المقيد ليس لاجل المفهوم بل لان الحمل ليس الا بعد العلم بوحدة التكليف ومعه
من الاتيان بالمقيد لانه القدر المتيقن في الامتثال فيتعين بقاعدة الاشتغال وثالثا ان الحمل على المقيد ليس الا بعد العلم بوحدة التكليف وبعد
ذلك يحصل التعارض بين الظاهرين اي ظاهر المطلق المجوز لكفاية غير المقيد والمقيد المعين للفرد الخاص فيقدم الاخير لانه نص بالنسبة الى المطلق
المطلق ظاهر وفي كل ذلك الاجوبة نظر اما في الجواب الاول لانه هو من نفس المعترض فلوجوه **الاول** لنقض لان المقيد الذي يحمل عليه المطلق
واعم من ان يكون بطريق الشرط وغيره فلو قال اعتق رقبة ثم قال اعتق هذا او رقبة مؤمنة او رقبة ان كانت مؤمنة لكان كل ذلك من المقيد كقوله
اعتق رقبة فلو كان وجه حمل المطلق على المقيد هو انفاقهم هنا على حجية المفهوم لزم اجماعهم على حجية مفهوم اللقب في بعض تلك الامثلة مع اجماعهم
على عدم حجية مفهوم اللقب الا من الدقاق والحنابلة فيكون ح ايراد التناقض بين هذه الاجماعين اظهر من ايراد التناقض من جهة بناء الوصف على

وجوه لوجهها الاخر ... [illegible] ... المنطوق ثم لامفهوم ... الوصف مورد الغالب ... كمفهوم الشرط وجهان اظهرهما
العدم للعرف ثم في اشتراط المخالفة هنا بين المفهوم والمنطوق كما في الموافقة احتمالان والاصح الرجوع الى المعيار المتقدم في الشرط ولاختلاف المقامات ...

في المفاهيم

عدم الحجية لاتفاقهم في باب المطلق والمقيد على الحجية مع ان هذا التوهم اختاره في الاعراض ... الاخير لا الاول وايضا يلزم اتفاقهم على حجية
مفهوم الشرط في بعض الامثلة المتقدمة للعهد ... في حجيته فيلزم ... ان يكون حجية مفهوم اللقب والصفة والشرط اجماعيا في
باب المطلق والمقيد مع انهم اطلقوا الخلاف ... القول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب والشرط ... المطلق والمقيد ... ذلك في
الابواب الاصولية في باب المطلق والمقيد ... المفهوم في ذلك الباب لا ... منشأ الحمل المطلق على المقيد ولا يصلح
لذلك مع ان ذلك ... الحمل ... الحجية ... لزوم الحمل اذ يمكن ان يكون المفهوم حجة ولا يلزم الحمل فلا يكون ...
اتفاقهم على الحجية ... ان الحجية لا تستلزم الحمل على المقيد ... مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عليك شرعا عتق العبد الاخر
... الكافرة ... وليس مفهومه ... وان كان ... من حيث هو وان كان لا يتحقق الا في ضمن الافراد
ولا يكون الافراد ... الاتيان بالفرد من باب المقدمة ... ولا ريب ان مفاد المقيد لو كان مفهومه حجة هو عدم
حصول الغرض ... المطلق ... على وجه الكلي ... مفاد المطلق ان المطلق دال على
... عدم وجوب الفرد الخصوص ... ذلك ... التكليف ... هذا الفرد الخصوص الذي دل عليه المقيد فالمعتبر
ان المطلق حمل على المقيد ... مفهوم الوصف حجة **الثالث** ان الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد ... لاجل ان المقيد الوارد
بعد المطلق ... ان ... المنطوق ... الكلية ... الوضع
... المقام وهذا المجيب ... العلم ... التكليف ...
... الاجماع ... الاجماع كاشف عن ... المطلق في كلام الشارع محمول على المقيد ...
... ان كان ذلك الاجماع ... حمل المطلق على المقيد ... من المطلق ...
... الاجماع ... من المطلق ... المقيد ... **الجواب الثاني**
... ان حمل المطلق على المقيد ... قاعدة الاشتغال لا لاجل المفهوم ولا ريب ان مقتضى الاصل يتفاوت في المورد
من جملة ... الاصل ... المجيب ... المكلف من المطلق والمقيد ... التكليف ... المطلق ...
... المقيد ... المطلق ... ارتفاع التكليف ... عليه الاتيان بالمطلق
الذي هو ... الرجوع الى البراءة ... الوقت ... المطلق ... العلم
... التكليف ... المكلف ... هو المطلق ... المقيد ... اصل البراءة ... الاخير
لو كان سبب حمل المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادعى المجيب ... الاصل ... مقتضى العمل بالمطلق مع انهم ...
بالحمل ... بالمطلق ... مقتضى كلامه هذا الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكليف مع انا نحقق الحمل مع الشك
في وحدة التكليف ... **الجواب الثالث** ... مقتضى ذلك ... المطلق والمقيد ... الاول ...
... المقيد ... المطلق على المقيد عند العرف **والاحسن** ... ان الحمل ...
المفهوم ... **الثانية** ... زكوة هل هو ... انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد
ذلك الموضوع ... ذلك الحكم عن ذلك الموضوع ... عند انتفاء ذلك الوصف ... اتصف بالوصف المقابل ام لا
فيكون على هذا مفهوم ... لزوم التبين ان لم يكن النبي فاسقا ... واسطة بين الفاسق والعادل ...
بالكاذب ... عتق الفاقد للايمان الشامل للكافر ... الرقبة من حيث هي ... يكون المفهوم ...
... من حيث هي ... الوصف ... الاول او انتفاء ذلك الحكم عن المتصف بالوصف
المقابل ... من افراد ذلك الموضوع ... وجوب الزكوة في ... المنفي ... متصف بذلك
... الموضوع ... انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف عن هذا الموضوع ... الزكوة عن معلوفة الابل ...
... الموضوع ... انتفاء الحكم ... من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا
... الابل ... الوصفين المتقابلين من الافراد ... والحق الاخير للتبادر ... المفهوم
في المقامات ... المفهوم **الثالث** اذا كان ... الوصف ... حكم المنطوق فلا مفهوم مخالف للوصف بل ... التبادر ...
المفهوم ... المفهوم المخالف على القول بالحجية
... ظاهر ... الوصف مورد الغالب ... مفهوم ... الاية الكريمة ... اللاتي
في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ... الربائب ... هو التربية وان يكون ... الوصف ...
... الغالب ... ان يكون المفهوم ...
اللاتي ... قلنا ... مفهوم ... مقتضى العرف هل هو ... المفهوم ام لا
والثاني ... الثاني ... المخالف ... في التلويح ... الواسطة ...

فالكلام

اصل في مفهوم الغاية في دلالة اللفظ على دخول الغاية في المغيا وعلى عدم دخولها فيه والاول مع وجه الحجة والثاني مع عدمها ام الوقف اقوال والاخير محتمل للوقف في اصل الدلالة او في كيفيتها ثم في حجية مفهوم الغاية تطلق على الفائدة وعلى المسافة وعلى النهاية والمراد هنا الاخير وثمرة النزاع الاول تظهر في مثل الاية الشريفة وايديكم الى المرافق والثاني في مثل قوله نعم ولا تقربوهن حتى يطهرن ثم الاصل في الاول عدم الدلالة لا على الدخول ولا على الخروج لتوقيفية الالفاظ واصل البراءة ولو في بعض الموارد ولا ما يتعلق بالخصوص والتقييد اصالة عدم الارادة وعدم الوضع ان اعتبرناهما وكذا في الثاني ثم الحق في النزاع الاول هو الوقف بالمعنى الاول لا نا بعد الاستقراء وجدنا المقامات بحسب [illegible]

فالكلام فيهما مر في بحث الشرط واما الثالث منها فمفاد الشرط في التعليق مع عدم ارادة الانتفاء يختلف باختلاف الموارد وفي الاية الكريمة الشرط هو التشبيه بالولد واما الاول فالحق حجية المفهوم المخالف في الاية الشريفة وان الورود مورد الغالب هنا ليس كذلك فهو الشرط **واما المقام الخامس ففي اصل** ان الوصف الا
بحجية مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه بعدم الورود مورد الغالب كما توهم لان في بعض الامثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم مع انها
وردت مورد الغالب كالاية الشريفة فان العرف يفهم عدم كون غير اللاتي في الحجور محرما ويأتي وجه الدلالة وفيه نعرف ان القوم اختلفوا في ان
القيد الاخير وهو من نسائكم الى اخره هل يرجع الى الربائب فقط او الى الامهات ايضا فالمشهور على الاول فجوزوا تزويج الربائب مع عدم الدخول بامهاتهن
ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها وان لم يدخل بها وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الامرين فحكموا بالجواز في المقامين مع عدم الدخول بهما
على غير المشهور ان القيد اذا رجع الى الامهات ونسائكم كان من بيانية واذا رجع الى الربائب كانت ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الامرين مستعملا
في اكثر من معنى واحد وجوازه محل الكلام وعلى فرض الجواز محتاج الى القرينة اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين الا ان يقول بظهور المشترك عند
الاطلاق في كل معانيه وهو فاسد مع ان كون ذلك مشتركا اول الكلام فلعله حقيقة ومجاز وايضا هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في
القيد المتعقب للجمل ولا دليل على صحته فلا يتم قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ من حيث هيئته ولا دليل على الرجوع الى الاخير فقط ومتيقن فيرجع
اليه ويعمل على قول المشهور فيكون لذلك القيد مفهوم **اذا ظهر ذلك** فنقول ان الظاهر من القيد الواقع في كلام وان جعلنا الى امر مع كون ذلك
ذا مفهوم يقينا كون الاخراج كذلك **الخامس** اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فهل هو موافق في الكم مع المنطوق ام لا **فنقول** ان الكم اما
في الموضوع واما في المحمول فهل اختلافهم في لزوم الموافقة في الكم والمخالفة مختص بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما لكن وجه النزاع
في القسم الاول معلوم فان بعضهم استدل من قوله كل اناء ولغ فيه كلب يحرم ماؤه من سوره على عدم جواز الوضوء من سؤر كلما لا يؤكل لحمه ورده بعض
بان المفهوم هو رفع الايجاب الكلي وهو السلب الجزئي المناقض لا الايجاب الكلي واما وجه النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول فغير معلوم ولكن نحن نحقق الكلام
في المقامين **فاعلم** ان الحق هنا ايضا الرجوع الى المعيار المتقدم في مفهوم الشرط لكن بعد ما رجعنا الى ذلك المعيار وجدنا ان الغالب فيما اذا كان الكم
في المحمول النكرة المثبتة والمنفية كون المفهوم نقيضا منطقيا فمثل اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بشيء منها ومثل
لا تكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية وكذا اكرم العلماء ببعض هذه الدراهم مفهومه
السالبة الكلية وهي لا يجب اكرام الفاسق ببعض هذه الدراهم وهذا عند التحليل سالبة كلية واما اذا قال بلفظ البعض في المنطوق السالبة فمفهومه
موافق له كما مر **وفي الغالب** الدائم فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام او المضاف هو النقيض فمثل اكرم العالم بهذه الدراهم او بدراهمهم
الكيس مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم او بدراهم الكيس وقول القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يحرم اكرام العالم
بالدراهم او بدراهم الكيس فيما اذا وقع في المحمول لفظ الكل فمفهومه النقيض المنطقي فمثل اكرم العالم بكل تلك الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بكل تلك الدراهم
وهو سالبة جزئية ومثل لا يجب اكرام الجاهل بكل هذه الدراهم مفهومه ان يجب اكرام العالم بكل هذه الدراهم **واما اذا وقع** الكم في الموضوع وكان
لفظ كل فان كان الموضوع الجمع المضاف او المعرف بلام الجنس او الاستغراق كان المفهوم موافقا في الكم مع المنطوق فمثل الدراهم يجب اعطاؤها العالم مفهومه
انه لا يجب اعطاء الجاهل شيئا من الدراهم وهكذا قولنا في الغنم السائمة زكوة فمفهومه نفي الزكوة عن المعلوفة وفي سائر المقامات حال الموضوع كالمحمول
ضابطة في مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا وفيه مقامات **المقام الاول** قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم
ثمرته وهذا هو الشائع في اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المسافة زمانا او مكانا كقولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية اي المسافة وقد
تطلق ويراد بها النهاية زمانا او مكانا فيقال غاية الشيء لنهايته والمراد في هذا المقام الاخير واما المغيا فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى واما ما بعد الغاية فهو
ما كان بعدها بهذا المعنى **المقام الثاني** النزاع في هذه الضابطة في امرين احدهما ان نفس الغاية اي مدخول الى واخواتها هل هي داخلة في المنطوق
ام لا يعني ان اللفظ يدل على دخولها في المغيا او يدل على خروجها او لا يدل على شيء منهما وثانيهما انه على الاول في النزاع الاول او الثالث هل يكون ما بعد
الغاية خارجا عن الحكم بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتا عنه واما القول بالدخول في هذا النزاع فغير موجود واما على القول الثاني في النزاع الاول
فلا يتصور النزاع الثاني اذ لو دل اللفظ على خروج الغاية عن الحكم فما بعدها بطريق اولى **المقام الثالث** قيل في النزاع الاول بدخول الغاية
في المغيا مطلقا لدلالة اللفظ على الدخول مطلقا وقيل بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بانه لو كانا من جنس واحد فالاول والا فالثاني وقيل لو لم يكن من جنس واحد
وقيل بالوقف وهو يحتمل امرين احدهما تسليم الدلالة لكن في الجملة واما على الدخول او على عدم الدخول لكن حصل التوقف في تعيين الدلالة والاخر التوقف
والشك في اصل الدلالة واما النزاع الثاني ففيه قول بالدلالة على عدم الدخول وقول بالسكوت **المقام الرابع** تظهر ثمرة النزاع الاول في الاية الشريفة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان قلنا المرفق يجمع العظمين تظهر الفائدة بين القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه والسكوت فعلى الاول لو
قطع اليد بقية المرفق لم يجب غسله وعلى الثاني يرجع النزاع الى ان من قطع بعض عضو من اعضاء وضوئه هل يلزم عليه غسل الباقي ام لا فان قلنا بالثاني
لعموم ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه مضافا الى استصحاب الامر بالصلوة وجب غسله لانه على هذا من اعضاء الوضوء لان الغاية داخلة في المغيا بالفرض
قلنا بعدمه للزوم الحرج فيجب وان قلنا بسكوت اللفظ وجب غسله لما مر من الاستصحاب المذكور فهذان القولان ثمرتهما واحدة وثمرة النزاع الثاني تظهر في الاية الشريفة
ولا تقربوهن حتى يطهرن فان قلنا بحال ما بعد الغاية لما قبل الغاية جاز المقاربة وان قلنا بالسكوت حرمت لاستصحاب الحرمة **المقام الخامس**
الاصل في النزاع الاول عدم الدلالة لا على الدخول ولا على الخروج لان اللغات توقيفية مع اصالة عدم الوضع ان اعتبرناها مضافا الى اصالة عدم

مفهوم الوصف

في تحقيق مفهوم الغاية

اطلاقات الغاية

حسب القرائن متفاوتة ولم نجد موضعاً يفهم منه عند فقدها الدخول او الخروج او السكوت ولو قال المفصل انه مع التجانس لا بد من الادخال مقدمة قلنا ان العقل لا يثبت اللغة بل
هذا الدليل على خلاف مقصوده ادل بل لا يتم عند فقد ذي المقدمة بل المقدمة تقتضي الخروج بل قد يجري ذلك مع اختلاف الجنس ايضاً ثم ان اداة الغاية كالى وحتى هل هي لبيان
غاية الشيء كما ام كيفا ايضاً الحق اختلاف المقامات في ذلك ففي مثل الامر بالغسل لا يفهم الا الاول فلا دلالة لها في آية الوضوء على مقصود العامة والحق في النزاع الثاني الحجية كما

عليه المعظم بل نقل عليه الاجماع المتبادر من قبل الدال على حجية الحكم ما قبل الغاية وانتفائه بما بعدها فهو الاداة ام الهيئة ام الدال على النفي الهيئة وعلى الاثبات الاداة ام العكس وجوه اوجهها الاخير

التحليلية لانه لو دل على الخروج او الدخول لزم مخالفة هذا الاصل الا انه في بعض المقامات على كلتا الدلالتين مع اصالة عدم التقييد والتخصيص ثم ان بعضاً من
المحققين قد تمسك في عدم الدلالة على الدخول في هذا النزاع بالاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم فان اراد من ذلك ان الاصل
عدم دلالة اللفظ على ان الغاية داخلة في المغيا وعلى ارادة المتكلم الدخول من اللفظ بل اللفظ ساكت عنه كما ذكره وان اراد انه لا يدل على الدخول بمعنى انه
يدل على عدم الدخول وعدم الارادة فيكون الخروج مفهوماً كما هو لازم كلامه ففيه اولاً ان عدم الدلالة على الدخول وعلى ارادة المتكلم اعم من الدلالة على
عدم الدخول لعل اللفظ ساكت راساً وثانياً ان هذا الاصل بهذا المعنى معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدخول والاصل عدم
ارادة المتكلم ذلك فكذا الاصل عدم ارادة الخروج عدم ارادة الواضع والمتكلم ذلك ثم ان تلك الاصول الاربعة ام الحسنة ان ضم اليها اصالة عدم
الارادة لاحد الطرفين وقلنا باعتبارها جارية في النزاع الثاني ايضاً فظهر ان القول بالدلالة على الدخول والخروج خلاف الاصل وان التفصيل
بين التجانس في الدلالة على الخروج مخالف للاصل بجزئيه والتوقف بالمعنى الاول مخالف للاصل ايضاً وانه بالمعنى الثاني هو الاصل وكذا الامر
في النزاع الثاني فالحق من حيث الاصل هو التوقف بمعنى السكوت مطلقاً **اذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في النزاع الاول هو التوقف بالمعنى
الثاني اي الشك في سنخ الدلالة وعدمها ان لم نقل بالوجه الاعتباري المتصور في المقام على دلالة اللفظ على الغاية اما دخولاً واما خروجاً لان
من المستبعد ان يدل اللفظ بالوضع على حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظية كما هو المختار في النزاع الثاني ولا يدل على حكم الغاية التي وسطه
بينهما وان اعتبرنا هذا الوجه الاعتباري وحكمنا بالدلالة في الجملة وعدم سكوت اللفظ عن حكم الغاية **فالحق** التوقف بالمعنى الاخص اي الشك في كيفية
الدلالة فلا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج لكن الحق عدم اعتبار هذا الوجه **فالحق** التوقف بالمعنى الاعم فلا نعلم ان اللفظ ساكت عن الدلالة
على الغاية او دال عليها وعلى فرض الدلالة لا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج **والدليل** على التوقف انا استقرينا فوجدنا المقامات متفاوتة ففي مثل
سرت من البصرة الى الكوفة يفهم دخول الكوفة في السير وفي مثل قول القائل من البصرة الى الكوفة خمسون فرسخاً يفهم عدم الدخول وفي مثل وهبت لك
البصرة الى الكوفة يفهم الخروج وفي مثل ذهبت الى البلد الفلاني يفهم دخول البلد لان الغالب في الذهاب الى البلد دخوله ولو قال بعتك هذا الثوب من هنا الى هنا
فهم دخول الغاية مسامحة في هذا العقد فوجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة ولم نجد موضعاً يفهم منه مع عدم القرينة الدخول والخروج والسكوت
فقد يفهم الدخول نحو استاجرتك الى يوم الخميس وقد يفهم الخروج نحو وهبت لك من البصرة الى الكوفة وقد يحصل السكوت نحو صم الى يوم الخميس فلا بد
من التوقف بالمعنى الاعم واما تبادر الخروج مطلقاً او الدخول كذلك او التفصيل بنوع وكذا مسلك المفصل بين التجانس فالدخول والتمايز فالخروج
بانه لو تجانسا لم يحصل التميز فيجب الادخال من باب المقدمة بخلاف ما لو تمايزا ففيه اولاً ان هذا الدليل عقلي لا يثبت به اللغة بل لا بناء في هذا القول بعد الدلالة
مطلقاً بل هو بعينه لان الادخال من باب المقدمة معناه عدم الدخول اصالة ولانه مع عدم الاشتباه لا يدخل وثانياً انه لو كان الادخال في المتجانسين من
باب المقدمة لما وجب ذلك عند فقد ذي المقدمة كما لو قطع العضو وبقي المرفق فلا يجب غسل المرفق ح اذ لا معنى لوجوب المقدمة بعد فوات ذي المقدمة
مع ان ظاهر هذا المفصل دخول الغاية في المتجانسين مطلقاً في المغيا وثالثاً ان المقدمة مع قاعدة الشغل كما انها تقتضي الدخول في مثل المرفق في الوضوء
قد تقتضي الخروج كما لو قال لا يجب عليك غسل اليد الى المرفق ومفهومه ان ما بعد المرفق يجب غسله ان قلنا بحجية مفهوم الغاية كما هو الظاهر فح لا بد
من ادخال المرفق بالعضد عند الغسل من باب المقدمة لاجل التجانس فلا وجه لاطلاق الحكم بالدخول من باب المقدمة وكما ان المقدمة كما تقتضي دخول
الغاية في المغيا في المتجانسين كذا قد تقتضيه في المتمايزين لاجل عدم التمايز كما في الاية الشريفة اتموا الصيام الى الليل فيجب ادخال الجزء من الليل من باب
المقدمة فلا وجه لتخصيص الادخال بالمتجانسين فظهر بطلان الاقوال عدا التوقف الذي هو الاصل ثم انا اذا قلنا بالتوقف والاجمال في المنطوق من
حيث الغاية فهل لو ورد عام او مطلق وكان شاملاً للغاية بحيث يوجب دخولها في المغيا او خروجها عنه تخصيصاً او تقييداً في ذلك العام او المطلق
كما لو قال صم الى يوم السبت ثم قال لا يجب عليك الصوم من يوم السبت الى اخر الشهر فهل يوجب اجمال الغاية اجمال هذا العام او المطلق ام يحمل العام او المطلق على
ظاهرهما ولا يسري الاجمال في الغاية الى العام او المطلق وجهان مقتضى حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة من باب السببية المطلقة او السببية المقيدة
عدم الاجمال في العام والمطلق ومقتضى القول بحمله على الحقيقة الا مع الظن بالقرينة على خلاف الحقيقة ايضاً ذلك لان الشك هنا في الحادث ومثل هذا
التردد يجاب عن القيد الوارد عقيب الجمل المتعددة اذ الشك في رجوعه الى الاخير فقط او الى الجميع على القول بالاشتراك اللفظي او المعنوي فلنا بالجميع لا بد
ان يقولوا ان الاخير مخصص قطعاً وانما الشك في تخصيص سائر الجمل وتقييدها والاصل عدمه فيقتصر على الاخير وذلك لان الحمل على الحقيقة فيما عدا الاخير اما من باب
السببية المطلقة او المقيدة فموهوم واما من باب الوصف فغير حاصل لما الا مع عدم القرينة فالشك في الحادث فتم وهذا الكلام يجري في المجاز المشهور
الامر الوارد عقيب الحظر والحق في مقامنا هذا ان يقال ان المبين الوارد المحمل المخصص عنه اما مقترن بالعام والمطلق كما في القيد المتصل الوارد
عقيب الجمل فالحق فيه اعتبار الوصف المقتضي في الحمل على الحقيقة واما غير مقترن كان يكون منفصلاً فالحق فيه السببية المقيدة لبناء العقلاء على
ما ذكرناه ففي الاول يحصل الاجمال في العام والمطلق وفي الاخير يحمل على الحقيقة ولا يسري اليه اجمال الغاية ثم اعلم ان ادات الغاية كالى وحتى هل هي
لبيان غاية الشيء كما ام كيفا ايضاً بمعنى انها لبيان منتهى متعلق الفعل ايضاً ففي الاية الشريفة اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق هل يكون الى لبيان منتهى
المغسول ام لبيان منتهى الغسل ايضاً فان قلنا بالاول فلا دلالة في الاية الشريفة على لزوم الابتداء من الاصابع والانتهاء في المرافق بل الاية الشريفة بالنسبة
الى كيفية الغسل مطلقة وان قلنا بالثاني ففيها دلالة على ذلك فالثمرة ظاهرة بين العامة والخاصة والحق ان موارد استعمال ادات الغاية متفاوتة
في المقامات بحسب العرف ففي بعض منها يفهم بيان الانتهاء كما فقط كما لو قال زرعت من البصرة الى الكوفة او من هنا الى هنا فانه لا يفهم منه الا الكم

في تحقيق الحق في المسئلة

في دخول الغاية في المتجانسين

اصل في مفهوم الحصر مفهوم الحصر حجة للتبادر واسبابه كثيرة منها كلمة انما مع تقديم الموصوف كان من قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم او الصفة كان من قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد ومنها تقديم الخبر وادخال اللام على المبتدأ الى غير ذلك وما يظهر الحال في مفهوم القيد واللقب والعدد والزمان والمكان فالمعاني الكل العرف العام **اصل في نسخ الوجوب** اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا وجهان بل وجوه واقوال والنزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي نسخ

ان هذا عمل الذراع يوم لرتبع من مدخوله من والى انها تم ومدخولها لى بل يقولون هذا الكلام سواء حصل الترتيب من هذا الطرف او ذاك وكذا قوله بعنك هذا الثوب الى هنا او لعسل الفراش من هنا الى هنا لا يفهم منها الترتيب في العمل بل يفهمون بيان مبدأ الغسل ومنتهاه حيث الحكم لا عبرة الا اعتاد كلها من هذا الباب في الفهم العرفي فلو قال اغسل رجلك الى هنا لم يفهم منه الترتيب في الغسل بشروعه من الاصابع الى انتهائه الى الركبة او الساق بل بعمومه وبجوز غسل هذا المقدار من اي باب نحو اتفق **فنقول** ان ظاهر الاية الشريفة مع الخاصة في عدم لزوم الانتهاء الى المرافق بل المفهوم من نفس الاية تحديد غسل هذا القدر من اليد لا غير اي نحو اتفق يكون المرفق منتهى المغسول لا الغسل واما من حيث الكيفية فهي مطلقة وانما ثبت وجوب البدء من المرفق بدليل خارج مقيد لاطلاقها لا لانها الشريفة فالتعبير الاية الشريفة دليل للعامة على الخاصة لعدم الدلالة لزومها على مدعاهم **واما النزاع الثاني** فالحق فيه قول المنظم من حجية مفهوم الغاية للتبادر والاصل كونه وضعيا ونقل عليه الاجماع وليس ببعيد لان كل من قال بحجية مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وقال بالحجية هنا بعض من لم يقل بها ثمة مع ان القائل بحجية مفهوم الشرط هو المشهور فالقائل بالحجية هنا اكثر وهل القيد لانتفاء الحكم عما بعد الغاية ووجوده قبلها هو الادات مستقلة ام الهيئة التركيبية كما في الشرط ام شيء ثالث خارج عنهما ام الدال على النفي الهيئة وعلى الاثبات الادات والعكس **اما الاول** فنفاسد للزوم اللغوية في ذكر ما عدا الادات ولعله خلاف الاجماع ايضا **واما الثاني** بان يكون الدال على الجزئين الهيئة ولا يكون للادات دخل في الافادة لا استقلالا ولا جزء ايضا فهو فاسد ايضا لاجماع اهل اللغة بانها موضوعة لمعنى وللزوم اللغوية في الاتيان بها في الكلام متعين ان يكون الادات موضوعة اما باستقلالها في الموضوعية او بكونها جزء الموضوع والاجزاء ايضا منفي بالقطع فهي موضوعة بالاستقلال لكن الخطب في ان مفادها وموضوعها هل هو جنبة الاثبات او النفي او لا ثالث **واما الثالث** فهو واضح فسادا **واما الرابع** فخلاف الاجماع والبداهة فانحصر في الاخير اعني كون الاثبات مستفادا من الهيئة والنفي مستفادا من الادات **واذ** عرفت ان الحق هو الحجية من حيث القول والتفصيل من حيث الدال ما علم ان ما ذكره بعض من النقض بالاية الشريفة سبحان الذي اسرى الى اخره مع ثبوت الاسراء من المسجد الى السماء فهذا يدل على عدم الحجية فاسد لان باب المجاز واسع حتى قيل ان اكثر اللغات مجازات والنكتة في التجوز في الاية الشريفة والاقتصار بيان السير الى المسجد دون السماء ونحو هذا ذكرها الفاضل القمي ره فليرجع اليه وكذا نقض بعض بقول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ومنها الى الشام مع عدم وجود المفهوم وعدم استنكار اهل العرف مدفوع بوجود المفهوم غاية الامر لزوم التقييد هنا لان الامر هنا دائر بين مجازية الكلام بعدم ارادة المفهوم وبين ارادته وتقييد السير من البصرة الذي هو مطلق بكونه في ذلك السير بان يجعل لكل سير مخصوص مبدأ ونهاية فالسير من البصرة نهايته الكوفة وهكذا ولا شك في ترجيح التقييد على المجاز فالجواب ان المجازية هنا الاوجه له وقد يستدل على المختار بان المتبادر من منطوق صوموا الى الليل هو ان اخر وجوب الصوم هو الليل فلو ثبت الوجوب بعدها ايضا لزم ان لا يكون الاخر اخرا وهو خلاف المنطوق فالمفهوم حجة **وفيه** ان الاخر قد يطلق على الجزء الاخير من الشيء فيقال الاخر بستان ذلك النهر مع ان النهر من البستان وقد يطلق على الجزء الاول من الشيء الاخر الملصق به الاول الاخر داخل والثاني الاخر خارج فان كان المراد من الاخر المستفاد الاخر الداخل فهو على المختار منا في ما اختاره من عدم دخول الغاية في المغيا فان ذلك الاخر هو الغاية فالقول بدخوله فيه بدخول الغاية في المغيا وان اريد الاخر الخارج عن الشيء ففيه ان ذلك ليس من المنطوق **ضابطة** في مفهوم الحصر واسبابه كثيرة منها كلمة انما فان كان المقدم هو الموصوف فهو قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم وان كان المقدم الصفة فهو قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد **ومنها** تقديم الخبر نحو في الدار زيد ومنها ادخال اللام على الخبر نحو زيد القائم ومنها تعقيب المبتدأ بضمير الفصل نحو زيد هو القائم او هو قائم ومنها ادخال اللام على المبتدأ نحو الامير زيد الى غير ذلك من الاسباب التي ليس هنا محل ذكرها وهو حجة للتبادر **ضابطة** مفهوم اللقب ليس بحجة وليس المراد باللقب اللقب المصطلح عند النحاة بل المراد هنا نفس المعروض من دون اعتبار اتصافه بوصف كزيد في جاءني زيد ونفس العارض كالضرب في يجب عليك الضرب والدليل على عدم الحجية انتفاء الدلالات الثلث والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله مع ان مفهومه نفي رسالة من عداه واما ما فهم في بعض المقامات المفهوم كفهم الخصم لخاطبه لست بزان ولا بسارق ونحوه فهو من القرينة **ضابطة** مفهوم القيد نحو اضرب زيدا راكبا او مع عمرو او في الوقت او المكان الفلاني الى غير ذلك من القيود ليس بحجة الا في مقام بيان الحكم فان الاشعار بنفي ما سواه بل اقوى من الاشعار الموجود في الوصف لكن لا يبلغ حد الحجية نعم يمكن ارادة المفهوم في بعض الموارد بحكم العرف بين مفهوم القيد ومفهوم الوصف في الموضع وما نحن فيه الحكم **ضابطة** مفهوم العدد كقوله اعط زيدا عشرة دراهم ليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث واما ما على الامثال المشعرة فهو لاجل عدم الاتيان بالمأمور به اي لعشرة لا لاجل المفهوم **ضابطة** مفهوم الزمان والمكان نحو صم يوم الخميس وصل في المسجد ليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث **ضابطة** اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا ونبين الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** اعلم ان محل النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي فخرج الوضعي وغير الوجوبي من الطلبيات وان جرى النزاع فيها ايضا لكنها ليست من محل النزاع كما يشهد به عنوانا لهم ومن حيث الناسخ بما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل خاصة اي المنع من الترك واما اذا صرح برفع الجواز فهو خارج عن محل النزاع وايضا يلزم في الناسخ ان لا يكون مثبتا لحكم اخر وحصل النسخ في ضمن اثبات حكم اخر كان اوجب شيئا ثم قال حرمت عليك او ابحته ومن حيث الدلالة فيما اذا كان دلالة الدليل الدال على المنسوخ ذا لا على وجوبه بحيث لو لا الناسخ لزم الاتيان به فلو كان واجبا مشروطا بشيء ثم ارتفع وجوبه لاجل ارتفاع شرطه كصلوة الجمعة لم يكن ذلك لتغاير فيها بل ارتفاعا وخارجا عن محل النزاع ومن حيث الحكم الباقي في الجواز المستفاد من الامر تبعا في ضمنه لا في جواز ذلك الفعل في الواقع بعد نسخ وجوبه مع قطع النظر عن الامر فان هذا النزاع لا معنى له بل يمكن الجواز فعله ولا في الجواز المستفاد من الاصل فان ذلك الجواز المستفاد من الاصل باق بالبقاء الثاني عكس

في حجية مفهوم الغاية والشرط

في حجية مفهوم الحصر

في مفهوم اللقب

مفهوم العدد

فيه تعريف مفهوم الزمان والمكان

في تحقيق محل النزاع في نسخ الوجوب

ومن حيث الناسخ فيها الا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل وكان الناسخ غير مثبت لحكم اخر ومن حيث الدلالة فيها اذا كان الدليل الدال ...

لبقاء الجواز ايضا ثم ان النزاع يحتمل ان يكون في الدلالة اللفظية بان يدل اللفظ على البقاء او في الدلالة العقلية والمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة اللفظية او العقلية والمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة اللفظية او العقلية او هما لكن الحق ان المنكر عند العلماء والقول بنكر الدلالة اللتين عنده فانه البرهان بانه ... بدليل عقلي ولا يظهر منه ما يدل على انكار الدلالة اللفظية واما المثبتون فمنهم من يظهر منه دعوى دلالة اللفظ على البقاء التزاما ومنهم من يظهر منه دلالة اللفظ بانهما معا دلالة عقلية على البقاء فهو قول لفظ الامر الدال على الوجوب ... مطلوبية ... دلالتان لان احدهما مطلق الاذن والاخر المنع من الترك فاذا نسخ المنع من الترك قطعا بقي الاذن نظير قولهم في ... بعد ذلك يصيرون الى ان الدلالة اللفظية هنا معتبرة عقلية اجتهادا وهي ان المقتضي موجود والمانع عن البقاء مفقود ... البقاء فهم اصناف ثم ان النزاع هل هو فيما كان الدال على الناسخ والمنسوخ لفظا ام لبيا ام الاول لفظا والثاني لبيا ام العكس ام الاعم والحق دخول اللفظين ... وظاهر قولهم ان النزاع فيما كان بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من ان الامر يدل على شيئين ... مطلوب فان ذلك بظاهره لا يتصور فيما كان المنسوخ الدال على الامر على الوجوب لبيا كما ان الشاهد الاول ينافي كون الناسخ لبيا واما اذا كان المنسوخ لفظيا والناسخ لبيا فهو خارج ايضا من النزاع بشهادة الشاهد الاول وكذا عكسه بشهادة الشاهد الثاني **المقدمة الثانية** قيل في المسألة بالبقاء مطلقا وقيل بعدمه كذلك والقائلون بالبقاء بين قائل ببقاء مطلق الاذن الاعم من الكراهة والاستحباب والاباحة بالمعنى الاخص وقائل ببقاء الاذن مع عدم الرجحان الذي كان حين وجوب الفعل فيثبت الاخير بخاصة وقائل ببقاء الاستحباب وقائل بالاباحة خاصة والقائلون بالعدم بين قائل بعدم بقاء الجواز برجوع الحكم السابق على الوجوب كما في وقائل بلزوم الرجوع الى الاصل في المسألة والاخير هو الحق والعجب من الفاضل ... حيث قال بعد اختياره المختار فليرجع الى الحكم السابق من ... او الاباحة او التحريم بالنظر الى المورد مثل ان كان من العبادات فيحرم للتشريع او العادات كالتلذذات فمباح او المعاملات فالاصل البراءة عن اللزوم لا الصحة ... لا اثر ... وفيه ان اصالة البراءة عن اللزوم ما عرفنا المراد منها فلو فرضنا ان الشارع قال يجب عليك المعاملة الفلانية ثم نسخ وجوبها فهذه لا معنى لاجراء اصالة عدم اللزوم اذ غاية ما فهم من نسخ الوجوب ان المعاملة غير واجبة وعدم الوجوب لا ينافي ترتب الاثار على المعاملة من الاثار الشرعية او هو بالعقود فلا معنى لاصالة عدم اللزوم ولو فرضنا انه قال يجب عليك الوفاء بالعقد الفلاني ثم نسخ وجوب الوفاء فيه فمنه ان عدم اللزوم ح استفيد من لفظ النسخ ولا يحتاج الى الاصل فلم يبق شيء يفيده الاصل ح الا ان يفرض المثال فيما لو علم صحة البيع وترتب الاثر من الدليل الدال على الوجوب التزاما بان يدل على الوجوب ... مطابقة وعلى الصحة التزاما ثم لو نسخ على الوجوب المدلول عليه بالدلالة المطابقية يكون حكم البيع الاباحة للاصل ويشك في اللزوم وترتب الاثر فيحكم بمقتضى الاصل على العدم وفيه ان محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي كما مر لا الوضعي ولا غير الوجوبي من الطلبيات والثابت في المقام بعد نسخ الوجوب بان الحكم التكليفي القائم مقام الوجوب من الاباحة او الحرمة بمقتضى الاصل واما اثبات الحكم الوضعي حين الشك فيه فخارج عن محل النزاع فهذا الكلام لا يرتبط بالمقام وان صح في نفسه مع ان كلام هذا الفاضل في المعاملات مطلق وتخصيص المجيب ... بالصورة المفروضة تخصيص بلا شاهد **المقدمة الثالثة** ان النزاع من حيث العلم متم وكذا من حيث العمل ان وجد المنع من الشارع مورده بالنحو الذي هو محل النزاع لكن لم يجد مورد لك وما ذكروه من تفريع استحباب صلوة الجمعة بعد نفي وجوبها العيني على المسألة فان قلنا ببقاء الجواز كانت مستحبة اذ لا معنى ... بالمعنى الاخص وان لم نقل بالبقاء حرمت للتشريع وفيه ان الجمعة واجبة مشروطة ومفقود الشرط للغائب والعدد الموجب لارتفاع الوجوب يجعله ... خارج عن النزاع كما مر **المقدمة الرابعة** اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على وجود الاخص وعلى ان علم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم والحاصل انهم اتفقوا على ان الجنس لا يبقى بدون الفصل والجنس المراد فيها لا الاخص الخاص معين بل مطلق الخاص ولا ريب ان مطلق العام لا يوجد الا في ضمن مطلق الخاص لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل لا يوجب ارتفاع الجنس في محل النزاع ليس مراده انه يبقى الجنس مستقلا من دون الخاص بل يدعي انضمام فصل اخر اليه بدلا عن الفصل المرتفع واتفقوا ايضا على ان وجود العام المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع الخاص المعين مع وجود العام في ضمن فرد اخر وعلى ان حدوث العام في ضمن خاص معين موقوف على وجود ذلك الاخص المعين فان وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف على وجود فصل الانسان بالبداهة واختلفوا في ان بقاء ذلك العام الموجود في ضمن الفصل الخاص موقوف على بقاء الفصل الخاص كما يتوقف عليه حدوثه ام يمكن ارتفاع الفصل الخاص وبقاء العام الذي كان موجودا في ضمنه بنيابة فصل اخر عنه فعن المحققين عدم البقاء وعن غيرهم ... والحق التفصيل بين الاجسام وغيرها ففي الاول لا يوجب ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس الذي كان في ضمنه والمراد بالجنس خصوص الجنس القريب بل الوجه الجنس البعيد يكفي وفي الثاني اي الامور المعنوية كالوجوب ونحوه يوجب ارتفاعه ارتفاع كل الاجناس اما الاول فلوجهين الاول الوجدان فلو وقع الكلب في المملحة وصار ملحا فقد ارتفع فصله اذ لا يصدق عليه بعد نفاد صورة الكلبية الكلب ولكن الجسم هو جسم الكلب الذي خلق الله تعالى جسما اخر وكذا اذا صار الادمي جزء الصخرة ... والثاني انا ... عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك فيه والاصل البقاء والمعارضة التي ذكروها ان ارتفاع فصل الوجوب مع الاصل كما هو بقاء الجنس كذا الاصل عدم لحوق فصل اخر غير انه هنا وجود الفصل الاخر غير المتيقن مثلا مطلق فالاصل سليم عن المعارض ... كاشفا عن عدم اتحاد وجود الجنس والفصل في الاجسام لانه بعد تسليم اتحاد الوجود نقول ان الجنس يبقى بعد ارتفاع الفصل واما الثاني فلاتحاد الجنس مع الفصل في الوجود في غير الاجسام فارتفاع احدهما يلازم ارتفاع الاخر عقلا هذا والذي ... الحكم بعدم البقاء مطلقا واما ما ذكرناه من بقاء الجنس في الاجسام فهو مسلم ولا ينافي النفي على الاطلاق لان محل الكلام هو ان الخصوص المتحقق في الاجسام ... منها الاعم لاجل وجوده في ذلك الخصوص اذا انتفت هل ينتفي العام ايضا او لا وما ذكرنا من

في ان بعد نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا

في ان وجود الاعم موقوف على وجود الاخص

التحقيق ... الشيء ...

ممنوعة

على المنسوخ والاعلى وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به من حيث الحكم الباقي الجواز المستفاد من الامر تبعا ثم قد يكون النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية او هما وجوه وهل هو فيما كان الناسخ والمنسوخ متنافيين

المفروض
من بقاء جنس الكلب بما هو لا جل انحصار حصوصيته ذلك الجنس التي بها قوام ذلك الجنس لم تنتف منه بل هي باقية بعد تمامها والذي انتفى انما هو بعض الخصوصيات الاخر التي لا يحتاج تحقق ذلك الجنس اليها كالجسم المطلق ابهاما كالنمو والاحساس ونحوهما واما قابلية الابعاد الثلثة التي لا يتحقق الجسم المطلق الا بها وهي بعض المقوم له واللازم تحققها في تحققه في الخارج ولا يحتاج الى زيد منها كما في الحجر فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور نعم خصوصية الاجناس الكلب قد انتفت فانتفت الاجناس التي في ضمن تلك الخصوصيات المنتفية كالجسم النامي والحيوان فالحاصل ان الخاص المتعلق بالجسم المطلق لم ينتف فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه واما اذا انتفى الخاص المتعلق بالعام الذي لا يمكن قوام العام الا به وانه الباعث على انتزاع ذلك العام من افراده فينتفي العام ايضا لاتحاد وجود المنتزع والمنتزع منه فقد ظهر بطلان التمسك باصل البقاء لان المستصحب مقطوع الانتفاء وظهر ان النزاع في العام والخاص المنطقيين وان لا يجري النزاع في محل الكلام فالحق انتفاء العام بانتفاء الخاص في محل الكلام بجميع الامثلة فان قلت يتمسك في البقاء بقولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه قلنا اولا نمنع ما ظهر لي بعدم الاستطاعة لشيء منه بعد ارتفاع الاخص وان كان معنى الاخبار وانه لا يترك شيء منه وثانيا ان هذا الجزء ونحو المتبادر منه المركبات الخارجية والعموم الاستغراقية لا البسيط في الخارج وان كان مركبا عقليا وثالثا ان الدليل اعم من المدعى فالمستفاد من تلك الاخبار الامر باتيان الاعم في ضمن فصل آخر بعد عدم امكان الاتيان به في ضمن الفصل المامور به ولا نزاع ان الامر بالاتيان اعم في الواقع من انتفاء العام وبقائه فلعل العام في ضمن الفصل الاول قد انتفى بانتفاء الفصل ولكن الشارع امر بايجاد العام في ضمن فصل آخر كالامر بالتيمم الفصل الآخر الى الاعم الموجود سابقا فما ذكر دليل لا يدل على المدعى ورابعا ان الدليل اخص من المدعى اذ محل النزاع اعم مما فيه الامر من الشارع باتيان الخاص وعدمه كما مثلنا بالكلب في المسئلة عقلية اعم مما ورد فيه الامر لا وتلك الادلة لا تثبت الا صورة وجود الامر والتمسك بعدم القول بالفصل للمسئلة العقلية فلو حملا وخامسا انا سلمنا كل ذلك غاية ما في الباب تعارض الدليل اللفظي الذي ذكرتم مع الدليل العقلي الذي مر ولا ريب ان اللفظي مطروح ح ثم اعلم انهم ذكروا للمسئلة المذكورة فروعا منها التوهم بتبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء وعدم اللزوم على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص فيه ولا اثر لو قال صل يوم الجمعة فالعموم والخصوص اما ان يفرض في متعلق الوجوب او في نفس الوجوب او فيهما اما الاول بان يقال الصلوة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلوة عام واذا انتفى الصلوة الخاصة فهي صلوة يوم الجمعة يبقى مطلق الصلوة وفيه ان ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلوة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلوة اذ البقاء لا يلازم الوجوب واما الثاني بان يقال وجوب الصلوة في الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلوة الذي هو في ضمنه عام واذا انتفى الوجوب الخاص بقي العام اي الوجوب المطلق وفيه ان الوجوب المطلق لا يتصور بقاؤه اذ لا بد من تعلقه بشيء فان قلت هو متعلق بمطلق الصلوة قلنا لعله متعلق بالصلوة عنه والحاصل ان بقاء الوجوب من حيث هو غير متصور واما الثالث ففيه ما في الاولين فتوهم ان ذلك اخص من القول بتبعية القضاء للاداء الفائت والتبعية يحكم بها حتى فيما لم يجد الامر الخاص كالنوم المستوعب للوقت مع ان من يقول ببقاء من يقول بصحة بقاء العام بعد انتفاء الخاص انما يقول به حيث وجد العام في ضمن الخاص ثم فقد الخصوصية ففي مثل النوم المستوعب لذلك لم يتحقق فيه الامر الخاص اصلا كيف يحكم بان القضاء تابع للاداء معللا بان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومنها انه لو فقد السدر والكافور فهل يجب غسل الميت ثلثا بالماء القراح ام لا يلزم الا غسل واحد فهو مبني على القولين وعليه الوجهان المتقدمان في الفرع السابق نعم لو تمكن من الغسل الثالث بتمامه لم فقد السدر والكافور لم يمنع الوجه الثاني ومنها وجوب الوضوء اذا تعذر الغسل اذ بعد انتفاء الطهارة الخاصة يبقى مطلق الطهارة المائية وفيه ايضا الوجهان المتقدمان ومنها لو نذر الصلوة في مكان لا رجحان فيه ففي انعقاد النذر ولزوم الصلوة المطلقة وان لم يلزم لمكان الخصوصية وجها مبنيا على المسئلة وقال الفاضل القمي ره مع ما فصله لنا في اصل المسئلة انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ولو نذر ايقاع ركعتين مبتدئتين في المكان المذكور انعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان موعد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه والتحقيق في هذا المثال انا ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر انعقد النذر بالنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام فيلزم عليه الصلوة مطلقا واجبة او مندوبة بترتا ولزمه مبتدئة او راتبة وان قلنا باعتبار الرجحان في المتعلق ولكن قلنا ان الكراهة في العبادات ليست بالكراهة المصطلحة الموجبة للنقصان بل بمعنى قلة الثواب انعقد النذر بالنسبة الى الفرد فيلزم الصلوة في الحمام ان نذرها واجبة كانت او مبتدئة او راتبة وان قلنا باعتبار الرجحان في الكراهة في العبادات هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي الاعم لبقائه ورجحانه على ذلك القول فلا بد له في المثال المذكور من الاتيان بكلي الصلوة وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادات هي الكراهة المصطلحة وبان الاعم ينتفي بانتفاء الاخص بطل النذر بالنسبة الى الفرد لانه مرجوح وبالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة او غيرها فظهر انه لا فرق في الصلوة الاربعة بين ايقاعها نعم يمكن ان يقال في القول الاخير بتفصيل لكن لا بين الصلوة بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي فان امكن الموازنة فان زاد مرجوحية الفرد او تساوت مع رجحان الكلي لم ينعقد النذر اصلا لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلي وان زاد رجحان الكلي انعقد وان قلنا بالقول الاخير لا فرق بين الصلوة فالتفرقة بين الصلوة كما صدر من هذا الفاضل لا وجه له واما نفس كون هذا المثال ثمرة للنزاع ففيه ان البقاء والحصول اما بالرجحان بالنسبة الى المنذور وفاء او النذر وعلى التقديرين لم يتحقق الانتفاء حتى يتمسك في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو محل النزاع لا غير ومنها ما لو نذر اضحية جذعا او خاصة ثمنا فيه وجوب الاضحية بشيء آخر وجها مبنيا على المسئلة وفيه الوجهان المذكوران في الثمرة

فروع

تحقيق في القضاء للاداء

فرع [illegible]

ويجي الاول

[illegible]

لفظيين ام لبيين ام عقليين احتمالات اقويها اختصاص النزاع باللفظيين ولم ار للنزاع فائدة مهمة نتائج

في فروع المسئلة

الاولى نعم لو تمكن من الفعل بالتدريج في زمان واخر فيدفع الوجه الثاني ويبقى الاول ومنها ما لو اعتق العبد المأذون او طلق الزوجة المأذون فيه بقاء الاذن بعد انتفاء العبودية والزوجية وجهان مبنيان على المسئلة ومنها ان محل النزاع في الاعم والاخص والمراد بالخصوص مطلق التقييد بأن يكون هناك عام وتقييد بشيء ثم زال القيد وههنا يتقيد احد الامرين من الاذن والعبدية بالاخر فليس احدهما اعم من الاخر بل النسبة بينهما عموم من وجه واجتماعهما في هذا العبد من باب التقارن لا التقييد ومنها بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدمه ومنها ان نسخ الشارع الوجوب كاشف عن ان الامر الظاهر فيه شمول لما مضى من الزمان الذي حصل فيه النسخ لم يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ بل المراد منه هو الزمان الذي قبل النسخ مجازا ففي زمان النسخ لم يكن في الواقع امر ولا وجوب ولا اذن حاصلة في ضمنه فكيف يتنازع فيه ويقال ان الاعم يبقى بعد انتفاء الاخص ام لا لان الاخص لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ اصلا حتى يبقى الاعم بارتفاعه وقد عرفت ان محل النزاع انما هو بعد وجود الاخص لا في ان الاعم هل يمكن ان يوجد بنفسه بدون الاخص ام لا ولو كان النزاع في مسئلة بطلان الاعم ببطلان الاخص اعم من صورة وجود الاعم اولا في ضمن الخصوص ومن صورة عدم وجوده كذلك او كان النزاع في مسئلة نسخ الوجوب اعم من نسخ الشارع واهل العرف لكان مسئلة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسئلة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعلى فتلك الثمرات كلها غير صحيحة **المقدمة الثانية** مسئلة اعلم ان المثبتين ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالاصل مع المنكرين لتوقيفية الالفاظ وان ادعوا امكان بقاء الجواز عقلا بعد نسخ الوجوب فالاصل مع المثبتين لاصالة الامكان وان ادعوا الوقوع بان يقولوا ان الجواز بعد نسخ الوجوب موجود بالفعل فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع في الحكم الواقعي فالاصل اي المرجع الى القاعدة مع المنكرين لانه القاعدة اذا تمهدت تلك المقدمات فههنا مقامات **المقام الاول** اعلم ان الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لان الوجوب مركب من الاذن الذي هو جنس مع فصول ثلثة وهي عدم المرجوحية والرجحان والمنع من النقيض فيدخل بالجنس ما سوى الحرمة وبالفصل الاول يخرج الكراهة وبالثاني الاباحة وبالثالث الندب والنسخ يحتمل رجوعه الى الجنس فقط والى احد الفصول فقط او الى الكل او الى بعض منها منضما الى بعض اخر وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل فبانتفاء احدهما ينتفي الاخر لا يرتبه انك اذا قلت اعتق عبدا مثلا لم يوجد منك الا انشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط وان كان عند العقل مركبا فكيف يتصور انتفاء الفصل في الخارج وبقاء الجنس فان قلت اتحاد القصد انما يتعدد الفصول لكفاية القصد الواحد الاجمالي قلنا مرادنا اتحاد الفصول بعدم العرف سلمنا تعدد الوجود في الجملة لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق اولا فنقول ان الجواز الموجود في ضمن الامر اما الجواز المطلق اللابشرط اي الغير المقيد بفصل ومشروطا به واما الجواز المشروط والتابع لوجود فصل الامر واما الجواز المنفصل بفصل اخر غير فصل الامر اما الاول فلا يتصور للاتفاق على ان الاحكام متضادة وان الجواز المطلق لا يوجد الا في ضمن احد الفصول فكيف يتحقق حكم بالجواز المطلق واما الثاني فمستلزم لانتفاء الجنس لان التابع ينتفي اذا انتفى المتبوع والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه اذ المفروض ان الجواز تابع لا مستقل والثالث يلزم معه اجتماع المتضادين اذ كيف ينفصل الجواز الموجود في ضمن الامر بفصل غير الامر فالحاصل انا لو سلمنا تعدد الوجود فلا نسلم الوجود بالاستقلال بل المسلم الوجود التبعي المستلزم للذهاب بذهاب الفصل فان تمسك باستصحاب بقاء الجواز قلنا اولا ان المستصحب ان كان هو الوجود التبعي فقد انتفى قطعا وان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر فمن الاول كان وجوده كان ممنوعا وثانيا انه معارض باستصحاب عدم لحوق الفصل الاخر اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل اخر لان الجنس لا يمكن بقاؤه بغير فصل فان قلت وجود الفصل الاخر قطعي اذ بعد ما ثبت المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة فاذا انضمت الى الاذن في الفعل يبقى الاباحة قلنا القطع بوجود الفصل الاخر انما يصح حيث لم تكن الواقعة في الواقع خالية عن الحكم فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم راسا فكيف يقطع بوجود فصل اخر فان قلت خلو الواقعة عن الحكم مناف للقواعد قلت مناف للمذهب قلنا نحن نقول ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص واما الحكم العام فهو موجود اذ لو لم يبق الجواز تكون المسئلة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص ويكون المرجع عموم دليل الاباحة فيما لا نص فيه مثلا او عموم دليل الحرمة فيما لو فرضنا فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام وانما ننكر نحن وجود الحكم الخاص الحاصل من الجنس والفصل الذي ينضم اليه بعد النسخ على القول بالبقاء فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام او الخاص والذي ننفيه بالاصل هو الفصل الحادث بالخصوص من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة فان قلت على هذا يكون الشك في الحادث اذ كما ان الاصل عدم الفصل الخاص والحكم الخاص كذا الاصل عدم الحكم العام والفصل العام قلنا الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع وانما الشك في اندراج المشكوك تحته بخلاف ما يدعيه الخصم فان الشك فيه في الحدوث وسلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الامر بضم فصل اخر لكن نقول من اين حكم ببقاء الجواز بمجرد امكان ان ولعل النسخ تعلق بالجنس او بكل الاجزاء فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس فقد عرفت انه معارض بمثله فان قلت الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع فتعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كل حال قلنا يكون الشك في الحادث ولا يعتبر الاصل هنا فتدبر وهذا الجواب كله جار فيما اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب لا نسخت المنع عن الترك ويمكن للخصم الاحتجاج بان يفهم من لفظ نسخت الوجوب او المنع من الترك بقاء الجواز ونحوه وكمنع الدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون جزء او دلالة المطابقة والتضمن منتفيا انه لا لزوم ايضا عقلا ولا عرفا وان كان لا يخلو عن اشعار وثانيا انه على فرض الدلالة اللفظية يحتاج عند المنازع فيه الى الدليل الاجتهادي دال على ان الفعل بعد النسخ جائز لا ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق وثانيا انتفاء الاخص يوجب انتفاء الاعم وقد مر ولا ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة كما مر فان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص راسا بعد النسخ وثالثا انا قاطعون بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص كما مر وثانيا لو سلمنا الشك في بقاء الاعم بعد الاخص لكن مجرد الشك في بقائه لا يمكن الحكم

[illegible]

ببقائه

والامثلة في المسئلة واضح والحق مع النافين لذهاب الجنس بذهاب فصله لوحدة وجودهما **اصل في الامر مع العلم بانتفاء شرطه** هل يجوز الامر
مع العلم بانتفاء شرطه ام لا وهل في خصوص الشرط الوجودي الشرعي ام لا مطلقا اقوال

بالبقاء واستصحاب البقاء فقد ظهر فساده ووجه بما سلمنا ان الاعم لا يلتفت بعد انتفاء الاخص قطعا لكن نقول لا دليل على بقاء الجواز هنا لاحتمال تعلق
النسخ بالجنس والجميع لا اصل ان المقدمات قد ظهر فساده وان الامر دل على شيئين بطريق تعدد المطلوب لناسخ فانما زال احدهما لا ان الفصل
المتبقي فيبقى الاجزاء الجنس من مجموع الناسخ والمنسوخ حكم بالبقاء وفيه اولا منع كون الامر بدليل مطلوبيا وثانيا سلمنا تعدد الدلالة والمطلوب
في الجملة لكن نقول ان الدلالة الثانية اي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكل وكذا المدلولات فبقي الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على
الكل وثالثا نقول ان قوله يجب الصلاة الفلاني كما انه وكالاثنين فكذا قوله لا يجب الفرق حكم فينتفي لدلو لا نا لا كلام الا في المدلولين الثابتين فتدبر
الاستقراء ودل على بقاء الجواز بعد النسخ وفيه انا لم نجد مورد الملاحظة فيه فلا استقراء وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله وعنوه من النص وفيه ان المتبادر
من ذلك ان بذهاب بعض المأمور به لا يوجب ذهاب الامر عن الآخر ولا يضر هنالك الجزء بنفس الامر هنا فالى ما مر من الاجوبة عن تلك الاخبار **المقام**
الثاني في العلم به بعد عدم بقاء الجواز فالحق الرجوع الى القاعدة لا الى الحكم السابق لان ذلك مقتضى القاعدة واما التمسك باستصحاب الحكم الثابت
بعد القطع بانتفائه فلا وجه له **المقام الثالث** الحق انه لو سلمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فالباقي هو الاستحباب للاستصحاب لان الاحكام امر كما
جنس وفصول ثلثه والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثالث اي المنع من الترك وما عداه باق بالاستصحاب ثم لو نزلنا عن بقاء الندب فالحق الاباحة
الخاصة اذ يصح الجنس مع فصل عدم الحرمة باستصحاب بقائها وهو الاباحة الخاصة لكن القول ببقاء الندب مع انه مقتضى القواعد بعد القول بالبقاء
شاذ وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية ولا اللفظية بانضمام العقل بل يقولون ان العرف يفهم بعد النسخ من لفظ الناسخ او هو
مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الاخص **ضابطة** هل يجوز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ام لا ويتضح البحث فيه ليستدعي رسم مقدمات **المقدمة الاولى**
في ان الشرط اما شرط الوجوب واما شرط الوجود والمراد من الاخير لعمّ مما يكون شرطا لتحقق ذات الشيء او لصحته او للعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من
وجه يجتمعان في التمكن من المأمور به ويفترقان في مثل الطهارة للصلاة والاستطاعة للحج والشرط الوجوبي اما عقلي كما لقدرة واما شرعي كالاستطاعة
للحج والنزاع هنا على التمكن العقلي ولا خلاف ظاهرا في جواز الامر عند علمه بفقد الشرط الوجودي اذ لو كان الشرط الوجودي داخلا في محل النزاع كان لازم
قول الخاصة القائلين بعدم الجواز في اصل المسئلة القول بكون كل الاوامر مقيدا ولا يوجد امر يكون مطلقا فيرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه
والقول بعدم الصحة عنده تركا بالمعاصي هو بين الفساد عند الخاصة واكثرهم فظاهر ان الشرط الوجودي باق خارج عن النزاع لكن النزاع في الشرط الوجودي
من جهة كونه مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة للوجود ايضا ام لا فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز وهم بين مطلق الجواز ومعتقد له بالشرط
الوجوبي الشرعي فيخرج الوجوبي العقلي فالمسئلة ثلاثة الاولى **المقدمة الثانية** الامر والمأمور اما جاهلان بانتفاء الشرط الوجوبي او الامر جاهل والمأمور
جاهل بانتفائه مع فقد الشرط بالاتفاق بل هو واقع في العرف واما في الثاني فكذلك على الظاهر ان الفرد في صحة الامر وعلمه بالعلم الامر وجهله لا الثاني
واما في الثالث فالخاصة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز وبعض الاشاعرة على الجواز واما في الرابع فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز
المقدمة الثالثة التكليف اما حقيقي ليس وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارادة الامر وقوع المأمور به في الخارج الناشئ تلك الارادة عن محبوبية
الفعل لوجود المصلحة لكامنة كاوامر في قبح الكتب المطيعين الشرعية تسميته بالابتلاء من كلاما لمبني في اللفظ واما ابتلائي صارخ وهو ما كان الداعي
فيه على الامر ارشاد المكلف بان الفعل محبوب متضمن للمصلحة واتمام الحجة عليه ليحصل نفعا على تركه فليس الغرض مجرد الارشاد كامر الطبيب لا مجرد الابتلاء
والزجر كامر الولي من اهل العرف عبده بل هو مركب من الجهتين ولم يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج مع العلم بعدم وقوعه
سفها وقبيحا وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي لان الغرض لعقابه على الترك وساذج لاجل عدم وجود الابتلاء من جهة اخرى كالقسم الرابع الذي
يأتي واما ابتلائي توطيني مشوب وهو ما كان الداعي فيه على الامر محبوبية اصل الفعل كما كان في القسمين الاولين بل لمجرد ارادة وقوع التوطين من
المكلف على هذا الفعل وان كان اصل الفعل قبيحا او غير مقدور او فاقدا لبأس حسن وقبح كتكليف ابراهيم بذبح ولده اسماعيل عليهما السلام فهو ابتلائي
لان الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع بل بمجرد الابتلاء وتوطيني لتعلق غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج ومشوب بالوجود جهة
حقيقية له وهو تعلق الغرض بوقوع مقدمة الفعل فليس ابتلائيا من جهة التوطين ايضا واما ابتلائي من الجهتين وهو ما كان كالقسم السابق لكن
مع عدم تحقق التوطين من المكلف في الخارج فلا يتعلق ارادة الامر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين اصلا بل يكون غرضه من التكليف
الابتلاء في الجهتين وذلك كافطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض فهي في الواقع ليست مكلفة باصل الصوم
لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصوم في نفس الامر توطينها عليه وبتركه التوطين ايضا فهي عاصية بالافطار وان طرء الحيض بعد افطارها
والحاصل ان المطلوب في نفس الامر اما نفس الفعل المأمور به لكونه محبوبا وذا مصلحة واما التوطين عليه على التقديرين اما يشتمل المكلف عليه بالمطلوب
ام لا فتلك اقسام اربعة ومن شرط القسم الاول اذا صدر من الحكيم العلم بوقوع الفعل من المكلف كيلا يصير ارادة الوقوع مع عدم وقوعه سفها او
صدر من غير العالم بالعواقب فشرطه عدم العلم بعدم الوقوع ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العلم بالعدم او من غيره بعدم العلم بالوقوع
ومن شرط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بوقوع التوطين او من غيره بعدم العلم بعدم وقوع التوطين ومن شرط الرابع اذا صدر من الشارع العلم
بعدم وقوع التوطين او من غيره بعدم العلم بوقوعه **ثم اعلم** ان الظاهر ان المسئلة انما هي اذا اخر الظهر مثلا من اول الوقت وما ت الاثناء قبل العمل بقاءه
فان خصصنا الواجب الموسع باول الوقت كان اثما بالتأخير ويكون التكليف ابتلائيا او باخره لم يكن هذا الشخص مكلفا وان جعلناه مراعى وما اذا
ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا كان فعله في الاول نفلا مسقطا للفرض كما يرجع هذا الى التخصيص بالاخر وان قلنا بالتخيير فلا

وجعل الشارع لشرائط الوجوب حتى كانت مقدمة للوجوب دائماً ام لا وفيما لم يكن الامر جاهلاً والاصل مع المحقق لاصالة الامكان نتايج

كون العزم بدلاً فانه اتى بالعزم كان تكليفه حقيقياً وان لم يات به كما لو مات بالفعل كان تكليفه ابتلائياً وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بوجوب العزم رأساً الاعتبار ولا يتجه ان يكون التكليف بالصلوة بالنسبة الى هذا الشخص المفروض شيئاً من الاقسام الاربعة المتقدمة ولو قلنا باختصاص تلك الاقسام فانه لم يأت باصل الفعل حتى يكون التكليف حقيقياً وليس معاقباً عليه كرواً على ترك العزم والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائياً ساذجاً او واجهياً ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطينياً مشوباً مع انهم اى القائلين بالتوسعة اتفقوا على كونه مكلفاً بالصلوة بحيث لو كان قد اتى بها ثم مات كان ممتثلاً فكيف يكون التكليف توطينياً والحاصل انهم اتفقوا على ان الظان بالسلامة في الواجبات الموسعة بالنحو المذكور يجوز له التاخير واتفقوا على انه مكلف باصل الصلوة وان مات في الاثناء فجأة بحيث لو اتى بها قبل الموت كان ممتثلاً واتفقوا على عدم الاثم على من مات في الاثناء فجأة على هذا القول ولازم هذا خروج تكليف هذا الشخص على هذا القول عن الاقسام الاربعة اذ لا يمكن القول بعدم التكليف بالصلوة لانه خلاف الاتفاق مع انه لا يتصور قسم خامس عقلاً لان الداعي الى الامر اما ارادة فعل المامور به او التوطين ولا يتصور ثالث والتكليف بدون الداعي احدها سفه لا يصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم وعلى التقدير الثاني اما يصدر المامور به من المامور او لا والحكيم بعد علمه بعدم الصدور لا يتصور منه الا الابتلاء فلو قصد الفعل او التوطين ولم يقع المقصود ولم يكن عقاب لم يكن ذلك التكليف عبثاً وقبيحاً فانحصر التكليف بحكم العقل في الاقسام الاربعة والحال ان هذا التكليف بالنسبة الى هذا الشخص بناء على هذا القول المذكور لا يدخل في شيء منها الا ان يجاب عنه بان هذا الشخص مكلف بالصلوة بالتكليف الابتلائي الساذج التعليقي بيانه ان المصلحة الكامنة في الشيء التي يتبعها الحكم قد يقتضي لزوم الاتيان به في وقت خاص بيانه ذلك الوقت لذلك الشيء كالمضيق وقد يقتضي لزوم الاتيان به من دون مدخلية زمان اصلاً كصلوة الزلزلة المتقدم وقتها بامتداد العمر فلا يختص المصلحة باتيانه في زمان خاص دون زمان وقد يقتضي لزوم الاتيان به في زمان خاص يزيد مقداره عن الشيء كصلوة الظهر الواجبة من الدلوك الى الغروب ولا ريب في انه لو علم المكلف في اثناء الوقت بانه لم يبق من عمره الا مقدار العمل وجب عليه التعجيل في الفعل العينين الاخيرين ويصير الواجب مضيقاً بالعرض وان بقي الى الغروب مثلاً زمان طويل فذلك بناء العقلاء فيكون اثماً بالتاخير ولا يكون في الواقع مكلفاً بالواجب الموسع الى الزمان المتاخر عن معد العمل انه التكليف ح لا معنى له وليس الفعل واجباً موسعاً الى اخر الوقت لان ثاني التوسعة معوقة للغرض ومنافية للمصلحة الكامنة فلا وجوب بعد ذلك الزمان الممكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقرر زمان طويل فاندفع بذلك امران احدهما ان قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الخ دل على وجوب الصلوة موسعة وبعد العلم بعدم البقاء الى اخر الوقت انتفى الوجوب الموسع الذي هو منطوق الاية الشريفة فح يحتمل سقوط التكليف رأساً ويحتمل الوجوب مضيقاً فمن اين لك تعيين الاخير مع ان الاصل البرائة وثانيهما انك قسمت التكليف بالصلوة المستفاد من الاية الشريفة مثلاً بالنسبة الى الامر الى حقيقي كما في المطيع والى ابتلائي ساذج كما في العاصي وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجأة الى ابتلائي وتعليقي وهذا مستلزم لاستعمال الخطاب في الاية الشريفة في اكثر من معنى بل يلزم ذلك في كل خطابات الشرع ووجه اندفاع الاول ان بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقاً ووجه اندفاع الثاني بان لفظ اقم الصلوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي اي ارادة نفس الفعل موسعاً الى اخر الوقت واما وجوبه مضيقاً بالنسبة الى هذا الشخص فمن دليل خارج او اظهر ذلك فنقول ان لذلك الشخص الظان بالسلامة الميت في الاثناء فجأة قبل العمل تكليفين واقعي وهو كونه مكلفاً بالصلوة الى زمان موته بعينه انه مكلف بالصلوة مضيقاً وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب الصلوة عليه موسعاً الى اخر الوقت لظنه السلامة وعدم وجوب العزم عليه بناء على المذهب المفروض اما تكليفه الظاهري فحقيقي لانه امتثل به وتقيد به لانه زعم انه موسعة وعمل بمقتضاه وزعم عدم وجوب العزم عليه فعمل بمقتضاه واما تكليفه الواقعي فهو ابتلائي ساذج لكنه تعليقي مشروط بعلم المكلف بانه لا يموت في الاثناء ولاجل فقد الشرط لا يعاقب عليه فان قلت التكليف الواقعي مع عدم الامتثال وعدم العقاب سفه كما مر ايضاً التعليق من العالم بالعواقب لا وجه له لانه ان علم بوجود الشرط امر منجزاً وان علم بعدمه فمجوز ترك التكليف قلنا سلمنا هذا اشتباه في معنى التعليق فان التعليق اما في الامر واما في المامور به والتعليق الممنوع عنه هو الاخير لا الاول لانه جائز وما نحن فيه من قبيل الاول فلا يرد شيء من المحذورين وحاصل الجواب ان هذا الشخص اما ليس مكلفاً بالصلوة اصلاً فهو خلاف الاتفاق ممن لم يقل باختصاص الوقت بالاخر وخلاف بناء العقلاء مع انه لو لم يكن مكلفاً لزم عدم حصول الامتثال لو اتى بالفعل قبل موته والحال انه ممتثل قطعاً واما مكلف بالصلوة واقعاً وظاهراً الى زمان انقضاء الوقت المحدود شرعاً فهو مستلزم لتفويت الغرض والمقصود لان المفروض علم الامر بانه يموت في الاثناء وهو سفه لا يصدر من الحكيم واما مكلف بها ظاهراً وواقعاً الى زمان الموت لا بعده فهو مستلزم للاغراء بالجهل اذ المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة او يقطع بها فتكليفه بعدم التاخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط او اما مكلف باتيان الصلوة في الواقع الى اخر الوقت المحدود وفي الظاهر الى زمان الموت فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري ولتفويت الغرض من جهة التكليف الواقعي ففيه محذوران او نعين كونه في الواقع مكلفاً بها الى زمان الموت لكن تعليقاً لاجل عدم حصول شرطه وهو علم المكلف بعدم التمكن الى اخر الوقت وفي الظاهر مكلفاً بها الى اخر الوقت المحدود بمجرد الاجل اعتقاداً بالسلامة واما كون تكليفه تعليقياً بالنسبة الى الظاهر والواقع معاً فاسد لانه مرجعه بعد جعل التعليق قيداً للامر كما مر الى عدم وجود التكليف حقيقة رأساً ظاهراً وواقعاً ولازمه عدم حصول الامتثال لو صلى قبل الموت مع ان حصول الامتثال قطعي ونحو ذلك خلاف الاتفاق ثم اعلم ان انقسام التكليف الى الاقسام الاربعة المتقدمة جار في الواجب والمحرم وفي جريانه في المندوب والمكروه اشكال بالنسبة الى القسم الثاني والرابع من الاقسام اذ بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب وبعدم توطينه يكون الطلب مع عدم العقاب عبثاً لا فائدة فيه الا ان يقال ان في الطلب الغير الالزامية لا يتعلق التكليف الطلب بالمطيعين لا بالتاركين فالذي

في الامر مع علمه بانتفاء شرطه

في اقسام التكليف

الشرطية

في جريان اقسام التكليف في الواجب والمحرم

ترك

واما الحق في المسئلة فتفصيله انه ان كان النزاع في صحة الامر الحقيقي من العالم بانتفاء شرطه الوجوب فالحق مع المانع مضى دا من السفه والتكليف بالايطاق نعم يجوز

ترك المستحب وارتكاب المكروه لم يتعلق به الطلب فهو خلاف الاتفاق كما ان القول بانه لا طلب عن المكلف في المستحبات والمكروهات بل هو مجرد ارشاد من باب
اللطف والعلم بعدم الامتثال عنه بعضهم كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال احيانا لخلاف ظاهر اوامر الشرع فالمدفع الاشكال الذي عن
الوجهين الاخيرين هو وجود الطلب بتعلقه ايضا بالتاركين لكن يكون ثمرة الطلب التسهيل والتبكيت والابتلاء لكن متقبل كل شيء بحسبه وفي التسهيل
في الطلبيات الغير الالزامية انما هو بعدم رفع درجة التاركين وليس بعيد الطلب التارك ان يقول لم اعط الجميع ولم تعطني و رفعت درجة
ولم ترفع درجتي وامرته ولم تامرني ولولم يامر التارك ولم يطلب منه المندوبات مثلا لكان له التفوه بذلك لكن الطلب منه لاتمام الحجة والتعجيل عليه وظاهر
الاوامر التنزيهية للارشاد محضا بل هي طلبيات حتى من التاركين والمرجع ما ذكرنا ثم اعلم انا ان قلنا بان الامر في الاوامر التوطينية كامر ابرهيم بذبح
ولده استعمل وامر الحايض بالصوم مستعمل في نفس التوطين بان يكون المراد من اذبح ولدك مثلا وطن نفسك على ذبحه ولذلك صار الامر مجازا قطعا لكن
من حيث المادة اعني استعمال الذبح وارادة التوطين عليه واما الهيئة الموضوعة للالزام فباقية على معناها الحقيقي اي الوجوب فالهيئة حقيقة وبالجملة
من المادة الثلاثما الاشياء وضع له المادة فيكون المادة في الاوامر التوطينية مجازا والهيئة حقيقة لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف لان المتبادر
عندهم ارادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لا ارادة التوطين من لفظ الامر وان قلنا ان المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية كفعل الذبح
في المثال المذكور لكنه ليس معتقد المتكلم فانه يمكن كما هو احد الوجوه في دفع التنافي في الاستثناء فانك تريد ان لا يجب ان يكون معتقد المتكلم ويكون
المرجح الى وضع لا مرجح لو الاريد من المدخول مع كونه معتقد المتكلم ايضا هو اطلاق ما اريد من المدخول وان لم يكن معتقدا فعلى الاول يكون
التكليف التوطيني مجازا ايضا كالقسم الاول الذي كان الامر فيه مستعملا في نفس التوطين وعلى الاخير يكون حقيقة وهو الحق فان قلنا المتبادر من الامر كون
الفعل بنفسه مطلوبا ومحبوبا ومقصودا اصليا كطلوبية الذبح ولذلك يتبادر منه كون الذبح حسنا قلنا التبادر اطلاقي لعدم صحة سلب الامر عن الامر التوطيني فانه يصح
ان يقال انه امر سبحانه ابرهيم عليه السلام بالذبح واذا صار مادة الامر حقيقة في الامر التوطيني ايضا كالحقيقي لعدم صحة السلب حينئذ يكون الهيئة والصيغة ايضا
حقيقة في التوطيني للاجماع المركب بضميمة حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة فتحصل ان الاوامر التوطينية حقائق مادة و
هيئة لا مجازا وان كان مع فقد القرينة لا تنصرف الا الى الامر التوطيني لكونه من انه الافراد التي لا ينصرف اليها الاطلاق حتى اذا دخل عليه سور العموم كلفظ
المشتبين من بيت العدم فلا بد في حمل الامر عليه من قرينة ثم اعلم ان الخطابات العامة شاملة لعامة المكلفين كاقيموا الصلوة ومن شهد منكم الشهر
فليصمه لا يشمل فاقدي شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينيا بل هي مختصة بالواجدين للشرط اما على مجازية الامر التوطيني فواضح لان شمول تلك
الخطابات للتكليف التوطيني مستلزم لعموم المجاز او استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وكل منهما خلاف الاصل واما على الحقيقة فلما مر من ان
مبين العدم لا ينصرف اليه الاطلاق فلا بد في اثبات كون الفاقد الشرط مكلفا بطريق التوطين من دليل خارج على التكليف لكون الفاقد غير مندرج
في الخطابات العامة فالدليل على هذا التكليفات ان المكلف لما ظن كونه واجدا للشرط وكونه مكلفا ومخاطبا بالواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد لزوم
دفع الضرر المظنون يلزم عليه التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري في متن الواقع بالعمل بالمعتقد فان عمل بمعتقده كان تكليفه حقيقيا وان لم يعمل كان ابتلائيا
سائجا وليس هو مكلفا بنفس الفعل ومخاطبا به بل بالعمل بالمعتقد اما حقيقيا واما ابتلائيا سائجا فما توهم بعض من ان تكليف الفاقد للشرط توطيني
اما مستوو واما ابتلائي ذو جهتين فهو فاسد لما عرفت من انه ليس مخاطبا بنفس الفعل في الواقع بل مكلف بالعمل وهو اما حقيقي واما ابتلائي
سائج وليس توطينيا مستوويا لما عرفت في التقسيم من ان التوطيني هو تعلق الخطاب بصدوره من الامر التنبيه الى ذلك المخصص لكن كان الغرض الداعي التوطين
وقد ظهر ان هذا الشخص لم يصدر اليه الخطاب بنفس الفعل اصلا وان الخطابات العامة مختصة بالواجد وكذا الكلام في الابتلائي من جهتين وما تقدم
من تمثيلنا له بصوم الحايض فهو من باب التقريب الى التحقيق ففي الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الاول نعم في العرف كلها واقعة فتوهم كون تلك
التكاليف مجازات ومن باب التوطين المشوب ذو جهتين فاسد **المقدمة الرابعة** لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الامر علم المامور فقد انتفاء
الشرط ام وجدانه ام لم يعلم شيئا منهما ولا في جوازه من العالم بالعواقب اذا كان المكلف واحدا والاحوال متعددة كان يقول ان استطعت وكلما استطعت
فحج لو كان المكلف متعددا والاحوال متعددة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ فيصل الاشتراط الى الحكمين مطلقين اثبات للواجد وسلبي
للفاقد والغرض من التعليق الاختصار ولو كان المحال متحدا بان اتحد المكلف بتعددنا فالاشاعرة على جواز التعليق ايضا من العالم وجمهور الخاصة على
العدم لان ظاهر التعليق الجهل بل لا معنى للتعليق عند العلم بفقد الشرط ولا معنى للتكليف وعن المدقق الشيرواني الجواز وهو الحق اذا وجد
للتعليق والظاهر ان النزاع هنا صغروي لا كبروي اي النزاع في وجود الفائدة وعدمها بعد وجود الفائدة للتعليق اتفق الكل على الجواز والمنكر
انما ينكر وجود الفائدة للتعليق لا الجواز على فرض وجودها والحق وجود الفائدة وهي ان التعليق ربما يكون للابتلاء والاتمام الحجة والامتحان
مثلا لو علم الامر بوجود درهم عند المخاطب قال له اعطني درهما لكان ذلك الزاما له باعطاء الدرهم كان عنده درهم ام لم يكن ويجب عليه الفحص فان
اعطاه فهو حقيقي والا فابتلائي سائج ولا امتحان بذلك عند عدم اعطاء الدرهم واما لو قال له اعطني درهما ان كان حاضرا عندك فيكون الخطاب
في سعة التكليف ويكون الامر اسهل فيكسر سورة الامر ويحصل فوق المامور لاجل السهولة فح ان كان المكلف حسن الامتثال فهو مع ذلك يوطن
نفسه على الامتثال ففيه احسن توطينا وامتثالا ويكون امتحانا تاما ويصير ذلك كاشفا عن علو مراتب المامور في الاطاعة وانه مطيع سواء شدد عليه
ام لا او عن انه لا يطيع الا بتشديد عليه الامر لا بل قد يكون الغرض انه لم العلا على المامور بجلاف الصورة الاولى والحاصل انه عند الخبر الحكم على المخاطب باعطاء الدرهم وان
لم يكن حاضرا عنده مع علم الامر بوجوده عنده لا يمكن المخاطب ان يعتذر كذبا ويقول ان الدرهم ليس حاضرا عندي اذ يجب عليه الفحص مهما امكن وله اذا

علم بوجوده عنده وقال له ان كان عندك درهم فاعطني كان للمخاطب ان يعتذر كذباً بان الدرهم ليس حاضراً عندي ويكون له سعة من تلك الجهة
مع ذلك لو وطن نفسه على الامتثال او امتثل ولم يعتذر كذباً بعد حضور الدرهم كشف ذلك عن انه بنى على الاطاعة والانقياد وانه احسن الطاعة
واتم انقياداً لكن لا امتثال فيه ضمن وجود تلك الفائدة انما يتصور اذا كان المخاطب معتقداً بجهل الامر لوجود الدرهم واما اذا علم ان المتكلم عالم بالواقع
كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين فغير متصور الا ان يكون المخاطب ملتفتاً بعلم الشارع وهو فرض نادر فان قلت ثمرة النزاع في
الفائدة للتعليق وحينئذ ماذا فان وقع التعليق في كلام الشارع فهو كاشف قطعاً عن وجود الفائدة وان لم يقع فلا ثمرة للنزاع قلنا يمكن فرض الثمرة
فيما لو نذر واحد على اتيان الامام عم قال الشخص خاص في حالة خاصة لو ثبت نزل مثلاً فاعمل كذا وكانت المسألة ايضاً مختلفاً فيها بين الاصحاب
فالمجوز يعمل بذلك النذر والمانع يطرح الخبر الواحد لكن هذا مجرد فرض **ثم اعلم** ان محل النزاع هنا انما هو جواز التعليق في المأمور به بعد صدور الامر قطعاً
كان يقول اكرم زيداً ان جاءك واما جواز التعليق في اصل الامر والخطاب فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهراً ومن هذا الباب التكاليف التعليقية
المتداولة في السنتهم والعقل لا يابي عن جواز ذلك **المقدمة الخامسة** لا خلاف ظاهراً في جواز التكليف التوطيني وحكي منه عدم الخلاف
والوفاق لا عن السيد عميد الدين وصاحب الغالي وتراهم فيه غير محرر فمحل النزاع في جواز التكليف التوطيني بان يراد من لفظ الامر التوطين او نزاعهم
في جوازه بشرط ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقد المتكلم بل كان الداعي هو التوطين او نزاعهم في المقامين معاً فالمجوز يجوزهما
والمنكر ينكرهما او ان المجوز يجوز احد نفيين والمنكر ينكر المقام الاخر فيكون النزاع لفظياً او على التقادير فهل الكلام في الجواز العقلي او اللغوي
او العرفي والتحقيق ان القسم الاخير جائز عقلاً للاصل المأخوذ من طريقة العقلاء ولانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز فان قلت انه
مستلزم للتكليف بالمحال فيما انتفى ممكناً اصل الفعل المأمور به اذ المعتقد بل هو مما مجال الطرايا ان النسخ في التوطينيات قلنا قبح التكليف بالمحال
انما يكن معتقداً بل كان المقصود الابتلاء بشيء اخر ثم بل لا يقبح التكليف التوطيني من حيث انه توطيني الا باختفاء المقصود فان قلت انه تكليف
خطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر فهو قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل قلنا لا يحصل المقصود في التكاليف التوطينية الا باختفاء المقصود وارادة خلاف
خلاف الظاهر الا لم يكن التكليف توطينياً ولا يحصل الابتلاء والامتحان وارادة خلاف الظاهر انما يضر اذا تأخر البيان عن وقت الحاجة لا عن وقت
واما هذا اي التأخير عن وقت الخطاب فلا دليل على قبحه عقلاً ولا عادة بل هو واقع وصحيح لغة ايضاً للوقوع وعدم الاستنكار عرفاً بل هو حقيقة ايضاً لا
مجاز كما مر في المقدمة الثالثة لكن لو خالف المكلف ولم يمتثل ولم يوطن نفسه فهل العقاب على ترك المأمور به الغير المعتقد او على ترك التوطين والحق منه
التفصيل فان كان المخالف قبل اطلاع المأمور على ان المقصود هو التوطين فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه بناء العرف فيقولون لم ما اتيت بما
امرتك به فكان الامر الصوري كان على نفس الفعل فكذا العقاب الصوري عليه واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك التوطين كما عليه العرف ايضاً واما القسم الاول
وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الامر فالاصل فيه ايضاً الجواز عقلاً وان لم يكن دليل اجتهادي على الجواز العقلي هنا كما كان في القسم الاول فان الواقع في الخارج
من الاوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الاول فليس لنا التمسك في جوازه عقلاً بالوقوع فان قلت انه تكليف بالمحال لظاهره او انه اغراء بالجهل قلنا
المجاز فيه انما وارد انها الجواز لغة وعرفاً فلا دليل عليه لا بمعنى انه لا يجوز ان يقول اذبح ولدك ويريد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل
المراد انه لو قال اذبح ولدك ويريد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل المراد انه لو قال اذبح ولدك في التكاليف التوطينية لم يجز ارادة
التوطين من اللفظ اذ الحكمة في اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة مطلق التوطين من اللفظ مجاز كما هو كذلك في التكاليف التوطينية
فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة
التوطين على اقامة قرينة على ارادة مطلق التوطين من مجاز كما هو كذلك في التكاليف التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون
القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز انه قبل اظهار ارادة التوطين يفهم المخاطب ارادة نفس الفعل مع كونه معتقداً وبعد اظهار
ارادة التوطين الامر يفهم القسم الاخير وهو ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم وهو ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد
ذلك لم يفهمه المكلف لا قبل اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر ولا بعدها الا ان يقيم القرينة بالخصوص على ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو لم نعم ذلك
القرينة وان ادخلك كان بمنزلة ارادة خلاف ظاهر اللفظ مع تأخير بيانه عن وقت الحاجة وهو قبيح عقلاً فهذا القسم انما الجائز قطعاً وعلى فرض المخالفة
فالعقاب على ترك التوطين مطلقاً لانه نفس الفعل لم يرده الامر هنا مطلقاً لا ارادة صورية ولا حقيقية **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع
وهو غير محرر في كلامهم فان كان نزاعهم في بحث الامر في ان التعليق من العالم بالعواقب جائز ام لا فهذا ولا لو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق واخرى
في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه المدقق الشيرواني على الجواز في النزاع الاول وعلى عدم الجواز في بحث الامر فكيف يحكم باتحاد النزاعين **وثانيا**
ان هذا لا يناسب استدلالهم في هذا البحث على عدم الجواز بقبح التكليف بما لا يطاق فان التعليق بوجود الشرط ليس تكليفاً بما لا يطاق **وثالثا**
انه لا يناسب الثمرات المذكورة لهذا البحث من تعارض بينهم ولزوم الصوم على الحائض والحج للغائب وغيرها فان قلنا ان نزاعهم في جواز التعليق اعم من
من صورة العلم بوجود الشرط وقد لا نزول في هذا البحث مختص بصورة العلم بفقد الشرط قلنا اذا كان كذلك فالنزاع في جواز التعليق لا عمية معنى عن هذا النزاع
فلا معنى للنزاع مرة ثانية مع انه يرد الوجهان الاخيران من الوجوه الثلاثة ايضاً على هذا الفرض وان كان نزاعهم هنا في ان التكليف التوطيني جائز ام لا فيفيد ولا انه
معنى لعقد المتقدمين بحثاً مع عنوان بحث جواز التكليف التوطيني والمحال انهم ذكروا عنوانين وثانيا انهم استدلوا على عدم الجواز في هذا البحث الى المخاصمة انهم
مع دعواهم الوفاق على جواز التكليف التوطيني الا من شاذ او السيد المتقدم فكيف يجد النزاع وثالثا الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة ايضاً

في تحرير محل النزاع في جواز التكليف التوطيني

في عدم جوازه لغة وعرفاً

هنا وان

او على تقدير الجواز فالحق جوازه بالذات عقلاً وعدم جوازه لغيره هذا من تأخير البيان عن وقت الحاجة او في صحة التكليف الابتلائي كما اشار اليه في التجريد كما ان النظر اليه ...

هنا ان كان نزاعهم هنا في جواز الامر منجزاً وارادة نفس الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه ففيه انه ان كان مراد المجوزين انه تكليف حقيقي وهو بعينه هو الفسا[د] لا ان ارادة التكليف الحقيقي مع علم الامر بانتفاء شرط الوجود قبيح وسفه لا يصدر من العالم بعواقب الامور فضلاً عن صدور العلم بانتفاء شرط الوجوب فانه قد تقرر في محله [ان] نزاعهم انما هو في ذلك لكن لما اتفق الخاصة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى فاتفقوا في المسألة على عدم الجواز والاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين جوزوا اصدار كل فعل منه تعالى لان الحسن ما حسنه الله تعالى والقبيح ما قبحه الله تعالى واي فعل صدر منه لا يمكن ان يكون قبيحاً بمعنى انه لا يتصور قبح او لا حسن ولا قبح لا يعقل واختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحاً قلنا الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم بمعنى انه لا يدرك الصفات الكامنة اذ لا صفة فيها الا بجعل الشارع وحكمه بان هذه صفة حسنة وتلك قبيحة لان العقل لا يدرك ذلك وانه معزول عن درجة الاعتبار مطلقاً لانهم يستدلون في علم الكلام وفي العلوم العقلية بالادلة العقلية في اثبات المطالب فنقول ان حكم العقل في ادراك الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا مصلحة او مفسدة او موافقاً للطبع ومعقولاً او غير معقول لا ينكره جل الاشاعرة ان لم نقل كلهم وكذا ادراك العقل ان هذا الشيء محال او ممكن او متصور او منصوص اذا ظهر ذلك فنقول ان حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان النزاع في التكليف الحقيقي مع نفي شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان وقوع التكليف الحقيقي الذي هو المصطلح فيما نحن فيه بمعنى انه لا يتصور وجوده اذ قد عرفت ان التكليف الحقيقي وقوعه مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع وبعد علم العالم بعواقب الامور بان شرط الوجوب غير موجود وانه لا يجب عليه لعدم وجود شرط وجوبه كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع وكون الداعي اليه هو الوقوع مع العلم بعدم الوقوع والحاصل ان التكليف الحقيقي في نفسه محال والاشاعرة ايضاً لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف بالمحال وان كان مراد المجوزين انه تكليف ابتلائي كما في ذبح ابنه بمعنى انه مكلف بالعقل منجزاً مع علمه بانتفاء شرط الوجوب ففيه ان وجود التكليف التنجيزي بالفعل مع فقد شرط الوجوب غير متصور ولو ابتلاء اذ ذلك كاشف عن عدم كون الشرط شرطاً فاما الامر ليس تنجيزياً واما الشرط فليس بشرط الوجوب وكلاهما خلاف الفرض مع انهم عند فقد الشرط كما في الحائض اتفقوا على سقوط التكليف والحاصل انه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليق وعدمه ويؤيده ظاهر كلام المرتضى رضي الله عنه في عنوان هذا البحث كما نقله صاحب المعالم بطوله واختار عدم الجواز متمسكاً بان التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالتمكن لا من العالم بالعواقب ويؤيده نقله صاحب المعالم وغيره من العلماء اياه ويرد عليهما مر من الوجوه ويحتمل كون النزاع في التوطين ويؤيده استدلال المجوزين بان التكليف كما انه يكون لمصلحة موجودة في نفس الفعل كذا قد يكون لمصلحة موجودة في نفسه لا مرجح يمكن الجمع بين اتفاق الخاصة على جواز الامر التوطيني لا شأن منهم وبين اتفاقهم على عدم الجواز في هذا البحث بحمل الاول على القسم الذي اريد التوطين من اللفظ اذ لا ريب انه غير جائز لفظاً ولغة وان جاز عقلاً وحمل الثاني على القسم الآخر من التوطيني الذي اريد من اللفظ معناه الحقيقي وكان الداعي هو التوطين فيكون نزاعهم مع العامة في القسم الاول فلا يرد محذور تعدد العنوان ولا التناقض بين الاتفاقين فتأمل ويرد عليه ما مر من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف المحال الا ان يقال انه كذلك ظاهراً فتأمل ويرد عليه من عدم ترتب الثمرة ويحتمل كون النزاع في الابتلائي الثاني كذبح ولا يناسبه الاستدلال بالعلم والمحال لانه كذلك لكن يرد عليهما مر الا ان يدفع بانه لا شك في وجوب التكليف عند العلم بالعدم لكن الكلام في انه عند الشك في انتفاء الشرط ووجوده مع علم الامر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل ام لا فالخاصة اتفقوا على عدم وجوب التكليف والاشاعرة اتفقوا على الجواز والمرتبان اتفقتا على ان المرأة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلاً اذا افطرت قبل حصول الحيض لكان ثمرة الا ان الخاصة يقولون بعدم العقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد والاشاعرة يقولون بالعقاب على ترك نفس الفعل فان قلت انك اخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع مع ان من الاشاعرة من جوز في محل النزاع امر الامر مع علم المأمور بانتفاء الشرط فكيف اخرجته من محل النزاع قلنا ان من يقول به انما يقول به اذا حصل العلم للمكلف سابقاً على انتفاء الشرط بان تعلم المرأة من الصحيح انها تحيض في العصر فجوز هذا القائل امرها بالصوم واما اذا كان العلم بالانتفاء مقارناً للانتفاء فالكل متفقون على عدم التكليف وعدم العقاب على عدم الامتثال ويرد عليه استدلالهم على الجواز هنا بان المطهر فيكون المأمور به يكون في نفس الامر فان هذا يشعر بان الامر عند المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين بطريق كون التوطين داعياً على الامر ويحتمل كون النزاع هنا صغروياً اي ناشئاً عن نزاع صغروي وهو نزاعهم في ان الارادة هل هي شرط للوجوب لاضطرار العبد فيها ام للوجود لكونها اختيارية له فالاشاعرة حكموا بالاضطرار في الارادة عندهم شرط الوجوب والخاصة حكموا بالاختيار فهي عندهم شرط الوجود واتفق الفريقان على وجوب التكليف في المكلفات بها من بعد الاحكام وكونه معاقباً على تركها فعلى مذهب الاشعري يكون التكليف بتلك الاحكام عند عدم ارادة المكلف امراً مع الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون معاقباً ايضاً وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على الجواز في مسألتنا هذه والخاصة على عدم الجواز مع اتفاقهما على وجوب التكليف والعقاب لكن النزاع صغروي ويؤيده استدلالهم هنا بانه لولم يجز لم يعص احد الى آخر الدليل ويرد عليه عدم مناسبة الثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون النزاع في جواز الامر بالامر الحقيقي للعقلاء من كون التكليف توطينياً بان يكون الداعي هو التوطين ومن كونه ابتلائياً امتحانياً ومن كون النزاع صغروياً كما يشعر بالتوطيني بعض ادلتهم وبالصغروي بعض منها وبالابتلائي بعضها ويرد عليه انها ظاهرة على جواز التوطيني لان يوجه بما مر واحسن الاحتمالات اي ربطها الاول والاخير اما الاخير فواضح واما الاول فلعدم ورود شيء عليه الا الاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق اذ يمكن دفع محذور تعدد العنوان بان هذا فرد من افراد مطلق التعليق وبخصوصيته عنون له عنواناً آخر وجعله بحثاً من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات فلا يحل فسادها في نفسها بل هو لا يصح على شيء من الاحتمالات واما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد فيمكن دفعه بما دفعنا به محذور تعدد العنوان لكن نحن نتكلم في كل الاحتمالات والعجب من الاشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية وعلى ان العبد مجبور في الارادة وعلى ان الارادة من شرط الوجوب مع ذلك ذهب كلهم وجلهم على ان امر الامر مع علم المأمور بانتفاء الشرط باطل وكذا نم ذلك ان لا يكون العاصون المعذورين للامتثال عاصين ومكلفين

هذا من الوجوب والشرط في عدم جواز ... مع العلم

قول الأشعري في جواز الامر مع العلم

في ثمرة النزاع

محل نزاعهم بعينه التكليف في الواقع بنفس الفعل المعلق بشرط وجوبه فالحق مع المانع حيث رام التكليف بالمحال وفي الصغرى فان العبد نتائج

لانتفاء شرط الوجوب مع علمهم بذلك كالامر الحاصل انه بعد انتفائه كما لو اوجلا على عدم وجود التكليف عند علمهما بفقد الشرط وانفاقهم على ان الارادة من شرائط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة مع انهم متفقون بوجود التكليف الا ان يقال ان قولهم بعدم التكليف عند علمهما بالفقدان انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب فلا تناقض في كلامهم **المقدمة السابعة** في ثمرة النزاع منها ما لو وجد المتيمم الماء ثم لم يمض منه مقدار ما يتمكن من الوضوء فيه ثم فقد الماء فهل ينتقض التيمم لزوم اعادته متفرع على المسئلة فان قلنا بان الامر مع العلم بانتفاء الشرط جائز فسد التيمم اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالامر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فلزمه الاعادة وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الامر بالوضوء فيبقى التيمم بحاله اذ لم يحصل له رافع مضافا الى استصحاب بقاء التيمم فيكون القول بالصحة مستندا الى دليلين وبناء القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجامع القول ببقاء التيمم اما اولا فلان المستلزم لبطلان التيمم هو الامر بالوضوء لاجل الامر به لا انه كان جائزا وقطع الان بقي بعد تعلق جواز الامر بشمول اطلاق الامر بالوضوء وعموم لوجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض واما ثانيا فلان تحصيل الحاصل انما يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة والحال انه مبيح لا رافع فح نقول لا يلزم من وجود الامر بالوضوء بقاء التيمم اذ لعل الغرض من الامر بالوضوء رفع الحدث لا اباحة الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل واما ثالثا فنقول بعد تسليم كون كل منهما رافعا ام مبيحا انه لا يلزم تحصيل الحاصل ايضا لو بقي التيمم بعد وجود الامر بالوضوء لان ذلك انما يلزم حيث وجد المامور به بالامر بالوضوء في حين وجود اثر التيمم لكن يمكن ان نقول انه يحتمل ان يكون مجرد الوضوء رافعا لاثر التيمم بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدما على التيمم وحكم انه بمجرد وجود الوضوء في الخارج ينتفي اثر التيمم لا بالشروع فيه فيكون كل منهما مثلا مبيحا ويكون وجود الوضوء مثلا ناقضا للتيمم فزمان وجود المامور به بالامر بالوضوء انما هو بعد تمام الوضوء وان كان زمان الامر متقدما والحاصل انه يقال ان بطلان التيمم بوجود الوضوء فيكون مامورا بالوضوء ويتم مع الامر اذ نقضه مشروط بوجوده و المفروض عدم الوجود وكون نفس التمكن من الطاهر من الوضوء ناقضا للتيمم مم حيث مضى زمان يتمكن من الوضوء ثم زال التمكن للاجماع على كون نفس التمكن ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض الوجود لا مطلق التمكن فظهر انه لا ملازمة بين القول بالجواز وفساد التيمم من حيث هما لولا الدليل الخارجي على فساد التيمم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد لاجله لا لترتب الحكم على هذه المسئلة فح عن من يكون القول بعدم الجواز ليس ملازما مع القول ببطلان التيمم بل يجامع القول ببقائه الا ان المراد انما اثبات استلزام ذلك القول للصحة وجوده من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية وكما ترى ان لا ملازمة بينهما لاحتمال وجود مانع اخر عن الصحة كان يكون نفس وجود الماء ناقضا للتيمم كما دل عليه الاخبار ونطق به كلمات جل الاخيار وان تمسك بها باصالة عدم المانع او استصحاب الصحة فقد خرج عن الفرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثبات ان القول بالجواز يستلزم الفساد والقول بعدم الجواز لفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل وغيره وفيه انا قد بينا ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد وانت بعد ما عرفت بان القول بعدم الجواز اعم من الصحة والفساد وضح اجراء استصحاب على كل من القولين وكذا اصالة عدم المانع وبطلت الثمرة والحاصل انه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز وبطلانه على القول بالجواز مستفادا من الدليل الخارجي فهو ليس ثمرة النزاع وان كان للتفريع على هذه المسئلة فقد عرفت عدم الملازمة من الطرفين هذا هو الكلام في الثمرة واما استصحاب دليل اخر على الصحة انما هو حيث لا يحتاج اليه في اتمام الدليل الاول بان يقال ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة اذا ابطل استقلالا بعدم الجواز ثم ترتب عدم استلزام الفساد بتمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب فح يكون هذا دليلا واحدا على الصحة واما فساد الاستصحاب حيث جعل دليلا من وجوه الاول ان هذا الاستصحاب معارض للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد رؤية الماء وظن التمكن من الوضوء حرمة الدخول في الصلوة بهذا التيمم فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى عدم جواز الدخول بمعنى المطلق الثاني انه على فرض تسليم جريانه نظرا الى وجوب المنع عن الدخول في الصلوة من جهة رؤية الماء وظن التمكن لا ينافي باباحة الدخول من جهة نفس التيمم كما لو كان الشخص متطهرا وثوبه نجسا فليس الدخول في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث الطهارة عن الحدث وما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن من الماء جاز الدخول من حيث التيمم كما لو زال النجاسة الثوب في المثال المفروض فنقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة انتقاض التيمم بوجود الماء فيستصحب المنع لا ان المنع يكون واقعا كما انه ظاهر ايضا واذا احتمل كون المنع واقعيا جرى استصحاب المنع المعلوم وجوده في الجملة بين الامرين هذا الاستصحاب اقوى لانه متاخر عن التيمم وزاد عليه الثالث انا سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع على ما ذكرنا في الكتاب تعارضهما وتساقطهما فبقي المفروض خاليا عن الدليل ويصير حاله الاشتغال المقتضية لاعادة التيمم سليما عن المعارض الا ان يقال ان استصحاب الصحة جار في سقوط المنع باطل لانه استصحاب في الموضوع المنع عرضي فان المنع عن دخول الصلوة اما ظاهري واما واقعي فظاهري على النقد المنع الظاهري يقيني الشك فهذا التمكن قطعنا بزوال المنع الظاهري واما المنع الواقعي في الاصل كان مشكوكا كالنجاسة اللاتية في الحيوان المشكوك بنجاسته بعد المولد لان بالنسبة الى المنع الواقعي شك فالاستصحاب ليس بحجة ولا استصحاب الصحة لكونه مزيلا بالنسبة الى استصحاب المنع مقدم عليه بعد فرض تعارضهما الا ان تبقى من كون استصحاب الصحة مزيلا ويدعى ان كلا منهما مزيل للاخر لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة ومن جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب لجنون او حيض المرأة فان قلنا بالجواز وجب القضاء ان قلنا بعدمه لم يجب هذا ان القول بالجواز لا يلازم وجوب القضاء اما اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلان الامر الاداء في الوقت انما تعلق على هذا الشخص فلا ح تبعها القضاء واما يتعلق به تعليقا اي معلقا على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة ان لم تصر مجنونا فهذا ايضا

في ثمرات المسئلة

في ثمرة وجوب القضاء

[illegible]

بجبور في الارادة حتى يكون الامر بالفعل عند عدمها من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب او هو مختار بعينها حتى يكون من باب الامر مع العلم بانتفاء
شرط الوجوب فالحق مع القائل بالاختيار فيخرج عن محل النزاع نبلغ

معناه ان التكليف متعلق بالاداء فلا يتبعه القضاء واما تعلق به بمجرد فالامر انما ابتلاه بالذي شاء وانما توطنا اما على الاخير فعلم وجوب القضاء ويخ
اذ المكلف انما ابتلى بالتوطين واما لم يات به حتى خرج الوقت فلا يتصور قضاء التوطين اذ الامر التوطين وهو الامتحان انما يتصور اذا جهل المعود
اراد التوطين وعدم ارادة نفس الفعل بعد خروج الوقت وعلم المكلف بان المقصود كان هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف
القضاء واما على الاول فعلم ملازمته ذلك لوجوب القضاء واضح ايضا لان من جملة مدارك القائلين بتبعية الاداء للقضاء الاستصحاب وهو
لا يتصور فيما نحن فيه اذ الامر على فرض وجوده انقطع بعد حضوره فقد ان الشرط بالاتفاق فكيف يستصحب ومن جملة مداركهم ان الامر بالاداء
يقتضي مطلوبين فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص بقي الاخر وهو الطبيعة فيتبع القضاء الاداء ووجوب القضاء من جهة هذا المدرك
لا يتفاوت فيه الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه واما اذا قلنا بان القضاء بفرض جديد فالتشبيه بين وجوب القضاء وعدمه من جهة الاداء ووجوده
يجمعا في تارك صلوة الظهر مع امكانها له ويفترقان في صلوة العيدين فان فيهما الاداء لا القضاء وفي وجوب القضاء على من نام من اول
الوقت الى اخره فيه القضاء ولا الاداء فلا وجود الامر يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء
ولا عدمه يستلزم عدمه ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء وعدمها لخطر القول بعدم الجواز لعلم وجوب القضاء
فلا يلزم شيء من القولين فيما نحن فيه من وجوب القضاء وعدمه فان قلت اذا كان مدرك تبعية القضاء للاداء الاستقراء لزم هنا على القول
بالجواز وجوب القضاء قلنا ان الاستقراء الحاصل على الدال غلبة القضاء في الموقتات بعد الاداء او ملك الاداء مركب من صورته وجود الامر بالاداء
ومن عدمه كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه اذا كان كذلك لم يثمر فيما نحن فيه لا ينتج بل يلزم على القولين اي الجواز وعدمه الحكم بوجوب
القضاء انما الاستقراء حكم مطلقا على وجوب القضاء وجب الاداء ام لا كالنائم فان قلت ان مورد الاستقراء هو صورته وجود الامر بالاداء لا غير
قلنا اذا كان كذلك قلنا ان نقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر انما لكون التشخص واحد من الشرايط لا غير فلا ينفع الاستقراء في محل
نزاعنا نعم لو كان يتمسك القائل بالتبعية بعدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام او الاخبار التالية او ان الوقت كالحبل الذي ترتب
الثمرة المذكورة فيما نحن فيه الا ان الاولين من التالية لم يتمسك بهما احد من العلماء في مسئلة تبعية القضاء للاداء وظاهر القول بالتبعية من الله
لا يهمه مع ان القوم ذكروا تلك الثمرة مطلقة كما ذكرها او لاحظ بفرقوا بين ادلة التبعية فلا يتم كلامهم باطلاقه ومن جملة الثمرات لزوم
الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط الوجوب في الواقع على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر فيه ان لزوم الكفارة
اما لاجل ان الافطار محرما لو فرض حاصلة على القولين لانه لا يجوز ايضا بقول بوجوب الامساك بالتكليف الظاهري فالذي يلزم الكفارة على القولين
واما لاجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر في نهار رمضان فلا ريب في تلك الادلة وانكار ظواهرها لزوم الكفارة على من افطر
الصوم المامور به الواقعي ولا يشمل التكليف الظاهري الذي يقول به من مانع الجواز هنا الا ان الحق انه كما ان ظاهرها ذلك كذا ظاهرها وجود
شرائط الوجوب لمطلق الامر الواقعي وان لم يوجد شرائط الوجوب فلا كفارة حينئذ على القولين ولو فرض جميعها على وجوب الكفارة على من
ترك الصيام الواقعي فان فقد الشرط الوجوبي لتوقيت الثمرة لكنه مجرد فرض ومن جملتها لزوم الحج على ما ستعرفه مانع عن شمول العام الاول على
القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه ومما ظهر هنا ان نظر الثمرة في النذر واخويه والتصاريح واما فيما عدا ذلك فيمكن ان يقال
بوجود ثمرة للاشاعرة وهي اندفاع لزوم عدم وجود التكليف على العاصين عنهم فانهم بعدما قالوا ان الارادة من شرط الوجوب لم يجوزوا امر الامر
مع العلم بانتفاء شرطه لزمهم القول بعدم التكليف على العاصين مع انهم مكلفون ولما انهم قالوا بالجواز اندفع عنهم الايراد وفيه ان هذا
لبس ثمرة لبحثنا هذا بل هو ثمرة جواز التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة بما لا يطاق الذي مع ان كلامنا انما هو في صورة جهل المامور
بفقد الشرط واما مع علمه كالامر فهم ايضا او اكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا ان الامر بالنسبة الى فقد الارادة من الاخير فلا يمكن لهم ان يجيبوا
الامر على العلم بانتفاء الارادة مع القول باضطرار العباد فيها حتى يندفع عنهم الايراد كما اشرنا وان خصصت قولهم بعدم جواز الامر عند علمهما
بالفقدان بغير الارادة كما هو معقول لا يكون ذلك ثمرة للبحث اذ الكلام في صورة جهل المامور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة على النزاع
يمكن ان يقال بوجود الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت المقدر فالاشاعرة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف لان تحقق شرط الوجوب
اما وجود الثمرة بين القولين فيه او اما غيرهم موجود على التقديرين هو مكلف فيجب عليه الاقدام واما الخاصة فلما لم يجوزوا ذلك مع علم الامر
متعلق التكليف بمجرد دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب وفيه ان الخاصة
ايضا بعد ظن التمكن بوجوب الاقدام كالاشاعرة ويمكن ان يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان شرط الوجوب ينتفي بعد مضي مقدار
من الزمان يمكن فيه من ادا الواجب وظن ايضا بانتفائه قبل ذلك فبسبب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء تلك القدر من الزمان يجزم بثبوت الوجوب
على فرض الوجود مضيقا ولكن عند حصول الظن بانتفائه قبل التمكن ايضا فان قام دليل على ان هذا الظن كالعلم لم يجب الاقدام على القولين في هذا
ان قام دليل على احد الطرفين فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العلم لان الشرط في الواقع اما موجود واما مفقود على التقديرين يجوز الامر بالفرض
معلوم وان قلنا بعدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط هنا تعلق الامر مشكوك للشك في وجود الشرط فلا نعلم وجود التكليف
فقد الشرط ولا الظاهر لاحتمال قيام الظن بفقد الشرط مقام العلم به فاصل البراءة عند الشك في التكليف يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام
لكن هذا اغير فرض اذ الدليل الخارج على احد الطرفين موجود كما يجيء ان شاء الله تعالى فان علت يمكن الثمرة هنا اذا قلنا ان محل النزاع الابتلاء

لكن لو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى او نجعل التعليق من العلم وعدمه فالحق ان التوطيني الحقيقي جائز وما عداه غير جائز نتائج

التوطين اما من العقاب على ترك اصل الفعل المامور به واقعا ويكون هذا ثمرة بين القولين قلنا لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك
هذا الفعل لان العقاب على ترك المعتقد يختلف باختلاف مراتب المعتقد وليس لمخالفة العمل بالمعتقد مقدار معين من العقاب الا ان يقال ان ترك
التوطين على الفعل الذي هو رذيلة او ترك كبيرة ليس معلوم انه كبيرة فلا يعد القول بوجود الثمرة بعد القول بعدم كون ترك التوطين كبيرة في الصغيرة
المقدمة الثامنة الاصل في مسئلتنا مع الاشاعرة والمراد بالقاعدة الماخوذة من بناء العقلاء الذي هو حقيقة ان الامكان على الشيء
المشكوك امكانه وامتناعه مع ان المفهوم المتصور عقلا اما ان لا يجب فاما ممكن بالامكان الخاص واما ممتنع فالممكن منه قسمان الواجب والممكن والمراد بالجواز
عوضه مقابل الامتناع والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب لان الغالب في المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى الاعم المقابل للامتناع فيلحق ما نحن فيه بالغالب
ويرد على الجزء بكون مستند كل القائلين بهذا الاصل هو هذا الاستقراء والغلبة بعيد فان هذا الاصل مما يعمل به الكل والظاهر ان ذلك ليس الا
لبناء العقلاء اذا تمهدت تلك المقدمات فنقول ان النزاع ان كان في جواز الامر الحقيقي المصطلح من الامر العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع المانعين للزوم
التكليف بالاطاق المنفي عقلا وشرعا كتابا وسنة وللزوم السفه على الحكيم في ارادة الوقوع مع العلم بعدم القدرة وعدم وجود شرط الوجوب بل لا يتصور
كان وان كان في جواز التكليف التوطيني بان يكون اللفظ مستعملا في معنى الحقيقي وكان الداعي هو التوطين فالحق مع المجوزين لما مر من جوازه عقلا او
عصمته لغيره وعرفا وكونه حقيقة ولزوم التكليف بالمحال ثم بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ هو كل تكليف بالمحال المتوقع في المفهوم والقول بلزوم
الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه فيه مدفوع بان جواز ارادة كل خلاف الظاهر مع ان القرينة في المقام موجودة عند الحاجة وتاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة جائز وشائع وان كان نفي التوطيني بمعنى ارادة التوطين من ظاهر اللفظ فالحق فيه الجواز الذاتي عقلا وعدم الجواز لغيره كما مر مفصلا واما الترجيح
لتمييز البيان عن وقت الحاجة وان كان في التكليف الابتلائي بمعنى التكليف في الواقع ببعض الفعل المشتمل شرطه كامر الحائض بعد العصر الجاهلة بتزيحه
بالصوم الواقعي التام الصحيح فالحق فيه عدم الجواز لانه تكليف بما لا يطاق بل هي مامورة بالتوطين ومعاقبة على ترك التوطين لا على ترك الصوم الواقعي وان
كان النزاع في شرط كان كونه شرطا للوجوب محل الخلاف كالارادة فقال الاشاعرة باضطرار العبد فيها فيكون شرطا للوجوب ومع ذلك جوزوا الامر
مع العلم بانتفاء الشرط وقال المخاصم انها اختيارية فهي من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم الارادة موجود لكن لا يجوز الامر مع العلم بانتفاء
شرط الوجوب وهذه ليست شرطا للوجوب فالحق فيه ان الكبرى لبيت وجود التكليف عند عدم الارادة مسلم كما هو المتفق عليه بين الفريقين لكن الصغرى اي كونها
شرطا للوجوب واضطرارية للعبد ممنوعة ولو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى وان كان النزاع في اثبات الجواز في نفي اثبات الايجاب بالجزء في بعض المانع من جواز
الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الاقسام المذكورة الى هنا والمثبت يريد اثبات الجواز في الجملة فالحق فيه الترديد بين الاحتمالات السابقة وقول ما
صححنا هو التوطيني الحقيقي وطرح ما عداه هذا كله اذا كان النزاع في التكليف التنجيزي واما اذا كان النزاع في التعليقي الذي هو احد الاحتمالات فان كان مراد
المجوز جواز الامر بالتعليقي الحقيقي بان يريد الامر مع علمه بانتفاء شرط الوجوب بالوقوع كما عرضه من الامر ذلك فالحق عدم الجواز للزوم السفه في
ارادة الوقوع بعد العلم بعدم شرط الوجوب كما مر في الحقيقي التنجيزي وان كان مراده اثبات التعليقي التوطيني الحقيقي فالحق الجواز لما مر وان كان مراده
التعليقي التوطيني المجازي فالحق عدم الجواز لغيره كما مر وان كان مراده الابتلائي السائح بان قال الامر افعل اذا تمكن من صوم رمضان العالم بالفقدان مع
المامور بها المكلف صم اليوم ان كنت قادرا وكان عرضه من الامر التعلق اذا ترك الصوم المامور به الواقعي فالحق فيه انه يتأتى الامر مع الحالة المذكورة اما
ههنا مع ذلك من الامر انعقاب على المكلف ان ترك الصوم اختيارا بان كان الداعي على الامر بالعلة الغائية من امره هو ان يعد به على الترك الاختياري
وكان هذا في نظره اذا امر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب وانتفاء التمكن فهو فاسد لان قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وفقدان شرط الوجوب
انه هو يعلم ان تركه ليس اختياريا واما ان يريد العقاب على الترك وان لم يتمكن من الفعل فهو اوضح فسادا لان العقاب يصير منجزا اذ المكلف ما ترك اختيارا
ام اضطر اليه او على التقدير هو مما في الحاصل ان الترك مع فقد التمكن لازم عقلا والعقاب على الترك الاضطراري موجب ايضا ولا يختلف العقاب عن الامر
التعليقي فيكون التعليق تنجيزيا لا يكون الامر تنجيزيا الخطأ مع عدم التمكن تكليف بما لا يطاق فيكون فاسدا لعين ما مر في الابتلائي السائح التنجيزي وان كان
مراد المجوز ان التكليف التعليقي مع العلم بانتفاء الشرط الذي كونه شرطا للوجوب محل الخلاف جائز فهو فالكلام تمام في التنجيزي وان كان المراد اثبات الجواز في
الجملة في مقابل السلب الكلي فالتحقيق فيه ما مر في التنجيزي من هذا القسم ثم اعلم انه بعد ما تمهد محل النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا
فالظاهر بل لا يظهر ان النزاع في الابتلائي السائح التنجيزي كما يشهد به الاستدلال بالتكليف بما لا يطاق وكيفية النزاع فيه انه عند علم المامور بانتفاء الشرط او علمه
بعدما لو وجد لا اشكال في صورة جهل المامور مع علم الامر بفقدان الشرط ثم انا نقول في انه كما يمكن الامر بالواجب مع وجود الشرط لكون ذلك الواجب مطلوبا حتما انما الاشكال
فهل يجوز الامر به ايضا في صورة عدم وجود الشرط مع جهل المكلف بالفقدان فيكون ذلك الواجب ايضا واجبا من دون اشتراطه بالشرط الوجودي الذي كان شرطا
في صورة الوجدان ام لا يجوز لا يمكن ان الاشاعرة يقولون انه مامور عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون فقد ذلك الشرط شرطا ايضا جائز مع تسليم كونه
شرطا حتى في صورة الجهل مع فرض الفقدان في الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف لزم خروج شرط الوجوب عن
الشرطية ولزم خلاف المفروض فكيف يقول الاشاعرة ان ذلك الشيء مع كونه شرطا للوجوب يكون المامور عند فقده ايضا مامورا به فان فساد
ذلك من ان يبين لا ينفوه به جاهل فضلا عن فضلاء الاشاعرة بل هم يقولون بجواز التكليف عند فقد الشرط بان مطلق عن هذا الشرط فهذا الشرط
ونحن نقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا ذلك فصار
حاصل الكلام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا حقيقيا فالحق الجواز تنجيزيا كان او تعليقيا وفيما عداه الحق عدم الجواز تعليقيا كان او تنجيزيا احتجوا

انه

ثم بتر والتي قد تعرض هنا لو وجد المتيمم الماء ولم يمض من الزمان ما يتمكن من الوضوء فيه ففقد فهل يعيد التيمم ام لا نتائج

في بيان الجواب عن العرض

بانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز كما في امر ابرهيم ع بذبح ولده اسمعيل ع فانه امر به ولم يقصد عنه لا للمعصية بل لفقد الشرط في الواقع فانه
كونه مامورا فلظواهر الايات والروايات اما انه ترك اختيارا فلانه كان معصوما ولو كان ترك اختيارا من غير فقد الشرط لكان عاصيا فظهر ان الترك كان مسببا
من فقد الشرط ولان ذلك ينافي ظاهر بعد القول بالترك واما نفس الترك فلظواهر الاخبار **والجواب** عنه ان المحتمل في قضية ابرهيم ع وجوه الاول كونه
مامورا بنفس المقدمات بان وحي الله تعالى اليه انه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك ولا ينافيه الفدية لانه لما ظن ع انه مسبوق بنفس الذبح ابتهم
او الفدية من المقدمات المذكورة الغير المامور بها ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى وكذا الاشفاق والفزع بجريان العادة بالامر بالذبح بعد الامر بمقدماته
فكان يفزع لظنه ذلك ويؤيد هذا الاحتمال قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافيه قوله تعالى حكاية عنه يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك لانا لو لم نقل بان الا
بمقدمات الذبح يصدق عليه انه يذبح فيقال ان فلانا يذبح الغنم حين امرار السكين بحلقه فلا اقل من كونه مجازا مشارفة الثاني انه يحتمل ان يكون المامور به
نفس الذبح وقد اتى ابرهيم ع به لكنه كلما قطع التحم ولعله ظاهر بعض الاخبار ويؤيد كونه مامورا بنفس الذبح وقوله اني ارى في المنام اني اذبحك والاشفاق
والفزع بحاله والفدية لعلها عن نقصان الروح ويؤيده ظاهر قوله تعالى قد صدقت الرؤيا الى الابتلاء الثالث ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب ابراهيم
وكان الداعي هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة ويكون الامر توطينيا بخلاف الاولين الرابع ان يكون كالثالث لكن التوطين ابتداء من اللفظ ويكون
لفظ الامر مجازا والتكليف الثالث حقيقيا والفرق بين هذا والاولين ان في الاول كان المامور به اولا للعقد ما غاية الخطاب بالخطاب فخرج عن الابتلاء
والتوطين بتمامه بخلاف هذا فانه قسم من التوطين الخامس ان يكون التكليف بنفس الذبح بالتكليف الابتلائي الناشي مع وجود المانع من الاتيان
به لكن المكلف به اما لعدم القدرة لان السكين لم يقطع بعد الامرار لا ما تدل عليه بعض الاخبار او من جهة طريان المنع منه وقوله تعالى عند ارادة الذبح وفديه
الاخير من قسم المانع نسخا دون الاول فان عدم القدرة على فعل المامور به لا يجعله نسخا وهذا الخامس من الاحتمالات ان يكون الامر فيه بالذبح امرا
من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجود ويكون موضع المراد المستدل فان قلت كيف سميت هذا التكليف بالابتلائي الناشي مع لزوم الاتيان بالمامور به وليس
معنا ابهم بل هذا التكليف ابتلائي وتوطيني محبوب قلنا تسمية هذا التكليف ابتلاء ناشيا انما هو لاجل علم الامر بعدم الامتثال لكن الاتيان ع

ابتلاء المكلف بالمامور به فقط

بعد ولم يجوزه الامر مع العلم بانتفاء الشرط وحصوله ترك المامور به من المكلف لا يقولون بوجوب العقاب على ترك الفعل بل الاتيان بالمقدمات كابراهيم ع
والمسلك في نهار رمضان مع انه يثاب بثواب نفس الفعل المامور به وان ترك عوقب بعقاب ترك نفس الفعل المامور به لا العمل المعتقد كما نقول به فعدم وجود
الفعل في حكاية ابرهيم ع لا ينافي كونه ابتلاء ناشيا فانه لم يؤخذ في مفهومه ذلك كما في الواجب الموسع فتامل جدا فان ذلك يستلزم عدم وجود
احد الاقسام الاربعة بين التكاليف هو الابتلائي التوطيني المحبوب لان بجامعتها بان في الابتلائي التوطيني المحبوب حصل ترك الفعل المامور به
ظاهرا مع الاتيان بالمقدمات ولكن انه نفس الفعل مامورا به في الواقع بخلاف هنا فافهم السادس ان لا يكون في قضية ابرهيم ع امر وتكليف بوجه من الوجوه
الحسنة المتقدمة بل كان ابتداء صرفا بشهادة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك ولم يقل انه مامور بذبحك ويؤيده ان اسمعيل ع قال يا ابت افعل ما تؤمر ولم يقل
افعل ما رايت وهو مما ظن الامر بعد ظهور هذا المطلب عنده كونه مامورا بالذبح من الخارج لا من امره تعالى كان يجزعه ولما ابتلاه بالمقدمات مع عدم وجود الامر
فلا حمل لنهيه لمجي الامر الامتثال ثم لما ظهر انكشف الخلاف السابع انه يحتمل وجود الامر بالمقدمات وهو المعتلم الاول مع حصول البداء بالنسبة الى نفس الذبح الثامن
يحتمل وجود الامر بنفس الذبح وحصوله في الخارج مع حصول البداء بالنسبة الى ازهاق الروح وهكذا نفس وجود الامر ووجود البداء الى اخر الاحتمالات المحسنة

في بيان الامر على الآية الشريفة

المذكورة اولا فتلك احد عشر احتمالا لا اذا ظهر ذلك **فاعلم** انا وان ما يدل على الاية الشريفة انا لا نعلم وجود الامر في هذا المقام فلعله ابتداء صرف بشهادة
ما مر وقول اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر لا ينافيه لانه لم يقل افعل ما امرت بل ظننا انه ولو سلم فلم يثبت بعد سلمنا وجود الامر لكنه لعله
تعلق الامر بنفس المقدمات ظاهرا او واقعا كما هو اول الاحتمالات ويشهد به قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد ملاحظة بعض النصوص الدالة على عدم
وقوع الذبح اصلا وغيره لا يصدق قوله قد صدقت الرؤيا حقيقة الا اذا كان المامور به نفس المقدمات فان قلت هذه الاية تعارض قوله تعالى اني ارى في المنام
اني اذبحك حيث لم يقل بمقدمات الذبح قلنا تعارضا وتساقطا وسقط الاستدلال سلمنا وجود الامر وتعلقه بنفس الذبح لكن نمنع عدم الوقوع بل هو وقع
وكلما قطع التحم كما في بعض النصوص ولا ينافيه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها مع اخبار الوقوع سلمنا وجود الامر

في بيان الامر بالشيء مع المنع عنه قبيح

وتعلقه بنفس الذبح وعدم وقوع الذبح لكن يقول المقصود بالذات من الامر بالذبح هو التوطين ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ معتقدا وان كان هذا خلاف
الظاهر من الامر لكن وجود الصارف عن نحو هذا التكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط بعثنا على ذلك الحمل اذ الامر بالذبح في الواقع مع العلم بعدم القدرة
عليه كما هو احد الاحتمالات في الابتلائي الناشي اي الاحتمال الخامس تكليف بما لا يطاق ولو كان المكلف قادرا ولكن حصل المنع من الامر فذلك انما يكون
تكليفا بما لا يطاق بدوا لان الامر بالشيء مع المنع عنه قبيح اذ بعد تغيير الاحكام للصفات اما لان الامر بالذبح في الوقت الخاص والنهي عنه واجتماعهما
لا يكاد يتسقه واجتماع النقيضين مضافا الى ان نفس المامور به هنا منتف من شرط الابتلائي الناشي حسن المامور به وهذا ويمكن ابطال الجواب الاول بانه
لا ريب في كون الذبح على فرض الوقوع اختياريا لابرهيم ع كما هو ظاهر قوله تعالى اني اذبحك وكذا قوله يا ابت افعل ما تؤمر حيث ان الامر سواء جعلناه بمعنى المجاز

بالفعل م

او الاستقبال الابتعاد لا يا بنى ذاتمام انه لو كان مجبورا في الذبح لم يكن ذلك فضلا ولا يليق بالاشتهار لاجل ذلك الفضل واذا ثبت ان الذبح كان اختياريا
لم ولم يكن من فعل الله تعالى بان يكون مجبورا فيه ثبت انه ليس بداء اذ البداء هو ظهور ما خفي في فعل الله تعالى التي هي اضطرارية العباد كموت الحال فلا يمكن البداء
بالنسبة الى الذبح فان قلنا البداء انما يتحقق هو بالنسبة الى صدور الامر بان ظن ع انه يؤمر بالذبح كما يشهد به قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر من حيث عبر بصيغة
المضارع المفيد للاستقبال ثم لم يؤمر فصار بداء قلنا اولا ان الامر ظاهر بعد الامر منه تعالى بعد ذلك بالامر منه تعالى للايات والاخبار واما قوله تعالى يا ابت

وفي وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو جامع للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب في لزوم الكفارة وعدمه على من
افطر ثم انكشف فقد شرط الوجوب وامثالها في وجوبها لحج وعدمه على من مضى ما يمكن فيه الحج

افعل ما تؤمر فلا ينافي صدق الامر لان مقتضى ظاهر الامر من حيث هو وان كان هو الاستقبال لكن الظاهر منه في مثل المقام هو الحال بعضها انه لا ينافي هذا
الكلام صدور الامر منه تعالى لانه انه تعالى بين له في المنام حيث قال يا بني اني اري في المنام اني اذبحك كما ابتها العبد افعل كلما يأمرك به ربك فان ذلك يشمل
الامر الذي عرض للعبد اسبابه حيث قال الرحمن ثانيا انا سلمنا ذلك لكن لا نم ان مثل ذلك الفعل الذي هو مقدمة لا يكون بالطاهر ومنه بل الحق
بل ان المراد بفعل الله تعالى في تعريفنا البداء هو ما يدخل في مقابل القول وهو الظاهر منه فانا قلنا ان قوله ان ابراهيم ظن انه مأمور بالذبح الحاصل منه
احتمالا اتضح الغلو فرضا لم يكن امر سواء سمينه امتحانا ام لا بل الاحسن جعله عنها وعرضنا في مقابل القسم نفي وجوب الامر بانه حتى كان يخرج المثال عما نحن فيه قلنا
الامر هو مقدمة قطعا كما هو ظاهر الرواية عرفا ولا يدفع ظهور كون الفدى عن الذبح المامور به او المقدمات المامور بها والكلام في هذا انه نافذ بمعنى العوض
ومع علم الامر فيتوقف لا ظاهر له ولا قصا للاعوض حقيقة والحاصل انه كما بيناه من وجوب الامر بينهما ولفظ ظاهر وان قلنا بامكان الفدية بيد و[illegible]
مع البداء الصورى مضافا الى ظاشتها ذا معنى لعن بذبح انه وظا اشتهار ابرهيم بالفضل حيث ان الظاهر ان ذلك الفضل ليس الا الانقياد
الامر ويمكن ابطال الجواب الثاني بان ظاهر قوله تعالى ان ارى في المنام انى اذبحك مع ملاحظة قوله يا ابت افعل ما تؤمر ان الامر بنفس الذبح وللمعارضة
بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاستدلوا به على ان صدق الرؤيا حقيقة في الحكم بصدقه وبانه رحمانى لا شيطاني وان عض ولم يات بالذبح ولا بمقدماته انه فيها
منه فلا ينافي فضل الرؤيا كون المامور به المقدمات فيات بها وثانيا انا لو سلمنا مضافا الى المعنى المذكور لزوم الانقياد للطاعة والا لم يصح تلك الكلام
صحيح الاعتقاد والحكم بالصدق لقلنا ان المعتبر في صدق ذلك الكلام حقيقة هو الاتيان بالفدا المقدر من المقدمات وبعض الفعل في تحقق حقيقة ان
فلا ينافي صدق ذلك الامر وذلك الذبح مع انه لم يات بالجملة وبشيء منه بل اتي ببعضه وبمقدماته فقط لعدم القطع بان بدون ذلك بعد قصد الانقياد فيها
لا ينافي صدق ذلك الكلام مع كون المامور به المرئي في المنام نفس الذبح لانه بعد الامكان وبما هو مقدور له فلا يستلزم صدق الرؤيا حقيقة
كون المامور به نفس المقدمات ثالثا انا سلمنا لا نسلم صدق هذا الكلام حقيقة الا مع الاتيان بجميع المرئي لكن غايته ما في الباب حصول التعارض بين الايتين وكان يد
من ارتكاب تجوز في احديهما ولا ترجيح لارتكاب التجوز في احديهما والتصرف اقرب بالنظر واقل تناقضا مضافا في ابطال هذا الجواب الى ظواهر الاخبار والى ان ظاهر العفو
والجزع والاشتهار بذبح الله واشتهار ابرهيم بسبب ذلك بالفضل هو تعلق الامر بالذبح ظاهرا وهذا اقرب بالابتلاء والامتحان ويمكن ابطال الجواب
الثالث بظواهر الاخبار الكثيرة وبان الامر يتعلق بخصوصه من افعال القبايح لا يصدر من الحكيم واحتمال وجوه المصلحة بتسديد بر باب ذلك العقل الحسن
القبح فلعل الظاهر ايضا حسن صحيح الامر واحتمال ان الذبح لعله اشير باسم الكل مدفوع بظهور الثاني في الذبح عادة مضافا الى ان مستند هذا الاحتمال
هو وقوع الذبح وانه كلما قطع التحم جزء جعفا للنسبة الى الاخبار المذكورة فان كان المراد تحملا قطع التحم انه شكر من ابرهيم ذبح حلقوم اسمعيل ولكنه كلما
قطع واسلم بعضه بعضه والتحم ففيه ان تكرار القطع مع اتحاد الامر لا معنى له فان الامر لا يفيد التكرار وان كان المراد انه كلما حصل قطعة في الدفعة الواحدة كان يلتحم
قبل قطع الجزء الاخر ففيه ان المطلوب من ابرهيم ان كان القطع مع اللازم اي زهاق الروح فهو مفقود فصار ذلك امرا من الامر مع العلم بانتفاء شرطه
او هو مطلوب المستدل فلا يضر هذا الاحتمال وان كان المطلوب منه الاتيان بنفس القطع الذي هو ملزوم مع قطع النظر عن لازمه فما يحصل لان مطلوبه
الا انما حصول قطع جميع الحلقوم مثلا من دون انفصال الجزء المقطوع والحاصل لا مطلق القطع الصادق مع الالتحام بجزء القطع ايضا فصار ذلك ايضا امرا من الامر مع
العلم بانتفاء شرطه ويثبت مطلوب الخصم وقد يجاب عن هذا الاستدلال بالترديد بان الحق في الجواب ما العقل بان الامر المذكور توطين كما اشرنا في الحق
الرابع ان الامر ليس انما تقول بانه نسخ قبل حضور وقت وهو جائز ورد عليه ان النسبة بين النسخ قبل حضور وقت العمل والامر مع العلم بانتفاء شرطه عموم من وجه
مادة الاجتماع قضية ابرهيم ان قلنا بان عدم صدور الذبح انما كان لمنعه تعالى عنه بعد الامر ومادة الافتراق نسخ الاباحة قبل حضور وقت العمل فانه نسخ لا امر
واذا امر بشيء ولم يحصل الفقد بين الكلف فانه نوع من الامر مع العلم بانتفاء شرطه وليس نسخا اذا ظهر ذلك قلنا ان تكون ذلك من باب النسخ قبل حضور وقت
العمل فاسد ولا بان ذلك عين تسليم صحة الامر مع العلم بانتفاء شرطه الذي هو محل المنع فليس هذا جوابا عن الخصم بل تسليم لمدعاه وثانيا بان ذلك مستلزم
لجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وان لم يكن من باب النسخ لان دليل عدم الجواز هو لزوم السفه وارتكاب القبيح انما هو موجود في المقامين وكذا دليل
الجواز ان قلنا به تماميته فلا معنى لتسليم الجواز في مادة الاجتماع لا مادة الافتراق **واحتجوا** ايضا بانه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف اذ بعد الفعل
ينقطع التكليف وقبل الفعل يحتمل انتفاء شرط الوجوب وحين الفعل ينقل الكلام الى كل جزء من الاجزاء فقبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان وبعده
ينقطع التكليف وكذا حين صدوره فذلك الجزء كالالف والباء فينقطع به واما علم المكلف بوجود التكليف بعد مضي زمان لو كان اتى بالفعل لكان اتيا
ومثل الوجدان الشرائط فهو خارج عن محل النزاع اذ المراد انه لا يعلم انه مكلف بالفعل ام لا لانه لا يعلم انه كان مكلفا ولا ريب ان عدم حصول العلم لاحد بانه مكلف
باطل بالاجماع ولزوم بطلان عبادات كل الناس لجهلهم انه بعد علم العلم بالتكليف لا يمكن الامتثال لعدم العلم بالامر فيها اذ الامتثال انما الامتثال
الامر وذلك باطل بالضرورة لقيام الضرورة على صحة العبادات مضافا الى لزوم ارتكاب اللغو من الله تعالى في التكليف اذ بعد علمه تعالى بان العبد لا يعلم
عدم العلم يسقط التكليف بكون التكليف سفها وعبثا ولا منع قوله لو لم يجز لم يعلم احد اذ قد يمكن حصول العلم باخبار المخبر الصادق وثانيا نقول ان اريد
انه لا يعلم احد انه مكلف انه لا يعلم انه مكلف ظاهرا فالملازمة ممنوعة لانا وان احتملنا انتفاء الشرط لكنه يجب مع ذلك الاقدام فالعلم بوجود التكليف
الظاهري موجود وان اريد انه لا يعلم انه مكلف في الواقع فبطلان التالي ممنوع اذ الاجماع غير مسلم ولا يلزم بطلان العبادات اذ قلنا بالعلم بالتكليف الظاهري
ولا لغوية التكاليف **واحتجوا** ايضا بانه لو لم يجز لم يعص احد والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان تارك المامور به لا يكون الا مع فقد شرط من
شرائطها الارادة وان لم يكن مكلفا مع فقد الشرط لم يكن عاصيا وفيه ان الشرط المفقود ان كان الشرط الوجودي الذي لسبب الارادة منع الملازمة وسلم

في ابطال [illegible] على الابتلاء

الكلام

بطلان

مطلقا لتمام ان وان كان الشرط الوجودي كالارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع لكن كلامنا في الشرط الوجوبي لا الوجودي والارادة شرط وجودي
نعم لو سلمنا كون الارادة من شرط الوجوب لقلنا بعدم التكليف **واحتجوا** ايضا بانه كما يحصل المصلحة في المامور به كذا قد يحصل المصلحة في نفس الامر
وحينئذ اذا انتفى الشرط لعدم المصلحة في نفس الامر قلنا ذلك يثبت جواز التكليف التوطيني ونحن نقول به لكنه خارج عن محل النزاع **تذنيب** اعلم ان امر
الامر به مع العلم بانتفاء شرطه او مع الظن او التردد فيه او تخيّلها مع العلم بانتفاء شرطه كالامر الانشائي مع العلم بانتفاء شرطه عنده وقد يلزم من جهل
المامور بالشرط قد ينشأ من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقا بمعرفة تذكره وقد ينشأ من احتمال الحدوث الشرط بعد العلم بعدمه سابقا
ومحل كلامهم في امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط انما هو صورة الشك في بقاء الشرط الوجوبي لا في الشك في الحدوث والاشعري لا يقول بوجوب التكليف مع احتمال
تحقق شرط الوجوب وتخيله كما هو كلامهم اذا علم المكلف بوجود الشرط الوجوبي وجب عليه الاقدام الى العمل واذا علم العدم لم يجب عليه الاقدام بلا خلاف فيهما عند
الاشاعرة وغيرهم واما مع الشك فيهما فانا نجوز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط كما عليه الاشاعرة وجب الاقدام ايضا لان الشرط اما موجود في الواقع او غير موجود
وعلى التقدير الاخير بالفرض فهو مكلف قطعا يجب عليه الاقدام كالعالم بوجود الشرط وان لم نجوز ذلك فنقول ان جهل المامور ما ينشأ من الشك في بقاء
الشرط الوجوبي العقلي كالشك في بقاء القدرة الى تمام العمل او الجعلي لكن حصل له مال استطاع به الى الحج فليشك في بقاء الاستطاعة الى زمان الاتيان بالحج وعلم
بقائها العرض عليه ونحوه واما ما ينشأ من الشك في حدوث الشرط الوجوبي العقلي كما لو شك في حدوث القدرة على الطهارة المائية مع العلم بعدم القدرة سابقا او الجعلي
كما لو شك في حدوث الاستطاعة الشرعية بعد القطع بعدمها سابقا فتلك احتمالات يعتبر في كل منها اما هو ظن بتحقق الشرط او ظن بعدم تحققه او شك
فيه بالشك المتساوي الطرفين فهذه اثنا عشر احتمالا فان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء مظنونا فمقتضى الاصل البراءة عن وجوب الاقدام
لكن الحق وجوب الاقدام لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقا المقدم لكونه موضوعيا واثباتيا على استصحاب البراءة لكونه حكميا وعدميا فيكون الادلة من الاول
الثاني والاجماع وبناء العقلاء على لزوم الاقدام والمزوم لعوية التكاليف اولا ولا منافاة لعلمه بوجود الشرط فلو لم يلزم الاقدام عند الظن بالوجود لم يلزم
الشك فيه والظن بعدم الوجود ايضا بطريق اولى فيكون التكاليف لغوا وعبثا وللزوم دفع الضرر المظنون اذ يظن من وجود الشرط بوجود التكليف فان قلت ان الظن
ببقاء الشرط ظن بوجود التكليف واستحقاق العقاب على المخالفة بالنسبة الى الواقع واما في الظاهر فالضرر غير مظنون و يتحمل العقاب ومدار التكاليف
الظاهري لا الواقعي وفي مرحلة التكليف الظاهري لا ظن حتى يظن بالضرر في المخالفة فان النسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه مادة الاجتماع
ظاهرة ومادة الافتراق كالظن الحاصل من القياس بالحكم الواقعي مع انا قاطعون بانه ليس حكما ظاهريا وكالاجتناب الواجب عن كل المشتبهات في الشبهة المحصورة
فانه حكم ظاهري لا غير لانا نقطع بان في الواقع ليس الكل لازم الاجتناب فلعل في مقامنا الظن بالتكليف الواقعي غير لازم للتكليف الظاهري كالظن القياسي فمن
اين يظن الضرر في مقام التكليف الظاهري قلنا نحن نظن الضرر في التكليف الظاهري ايضا لان عموم قوله تعالى اقم الصلوة مثلا شامل لصورة وجدان الشرط في الواقع
وفقدانه وقد خرج صورة الفقدان بدليل خارجي فبقي صورة الوجدان الواقعي لازم الامتثال سواء علمنا بوجدان الشرط او ظننا به او شككنا فيه او ظننا بعدمه لاطلاق الا
الشرعية بالنسبة الى تلك الحالات فنقول حينئذ اذا ظن المكلف بوجدان الشرط فقد ظن بانه داخل تحت الخطاب ويكون معاقبا على تركه وان كان لا يعلم الوجدان
بل يظنه لما عرفت من اطلاق الدليل بلزوم الاتيان عند الوجدان الواقعي من غير مدخلية لعلمه وظنه وشكه فتم وان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي
وكان البقاء موهوما او مشكوكا متساوي الطرفين وجب الاقدام ايضا وان خالف اصل البراءة ايضا وذلك للاستصحاب المتقدم الذي هو حجة تعبدا ولبناء العقلاء
ولعدم دفع الضرر المحتمل او الموهوم وان كان الشك في حدوث الشرط باحد الاقسام الثلاثة فالحق فيه من حيث الاصل عدم لزوم الاتيان للبراءة واستصحاب عدم التكليف
مع استصحاب عدم وجود الشرط ومن حيث الدليل الوارد فالحق عدم وجوب الدليل الوارد وسلامة تلك الاصول عن المعارض فان قلت دليل لزوم دفع الضرر
المظنون او المحتملات هنا بالتقرير المتقدم قلنا استصحاب عدم حدوث الشرط موجود هنا ومع الدليل ومع الاستصحاب لا يظن الضرر في الظاهر فان قلت اطلاق
الادلة بالتقرير المتقدم اتي هنا وهو متقدم على الاستصحاب قلنا ليس كل اطلاق مقدما على الاستصحاب الا ترى انا لو علمنا بكرية الماء ثم شككنا في الكرية
فاستصحاب عدم النجاسة يقتضي الطهارة ولكن يعارض هذا الاستصحاب اطلاق الادلة الدالة على النجاسة وعدم جواز استعمال الماء النجس ومع ذلك فهم يستعملون هذا
الماء اعتمادا على الاستصحاب ويطرحون الاطلاق وما نحن فيه من ذلك القبيل والسر فيه ان التمسك بالاطلاق انما يصح اذا علم كون المشكوك فرد من افراد الاطلاق
مثلا في باب التيمم الاتم على القول بالاعم اذا شك في وجوب السورة حصل التعارض بين الاطلاق واصل الاشتغال ويطرح الاخير في مقابل الاطلاق للقطع
عند الاعمي بان الصلوة بلا سورة فرد من افراد الصلوة المطلقة فيشمله الاطلاق ويقدم على الاصل لانه اجتهادي والاصل دليل فقاهتي وفيما نحن فيه
المطلقة الواردة بالامر قد يوجد مع شرطها وقد يفقد ولكن صورة الوجدان في الواقع باقية تحت الاطلاق سواء علم به او ظن به او ظن بعدمه او شك فيه فهو مكلف
في الواقع بالصلوة عند وجدان الشرط مطلقا لاطلاق الامر بالنسبة الى تلك الحالات اذا كان الشرط في الواقع موجودا وصورة فقدان الشرط في الواقع موجودا كمو
صورة فقدان الشرط في الواقع خرجت عن تحت الاطلاق ومن كونها فردا بالدليل الخارجي سواء كان عالما بعدم الوجدان او ظانا به او بالوجدان او شاكا فيه فلا
تكليف له بالصلوة في الواقع اذا لم يكن الشرط في الواقع موجودا مع قطع النظر عن اعتقاده فنقول حينئذ اذا ظن بالوجدان فان كان الظن مطابقا للواقع دخل تحت المطلق
في الواقع والا خرج عن المطلق ولا يكون مكلفا بالصلوة في الواقع ولا يشمله المطلق لما عرفت من خروج صورة الفقدان باقسامها فاذا ظن المكلف بالوجدان
ولا يعلم ان ظنه بالوجدان هل هو مطابق للواقع حتى يشمله الخطاب يدخل في المطلق ويجب عليه الاقدام او غير مطابق للواقع حتى يخرج عن افراد المطلق ولا يكون
المكلف مكلفا ولا يجب عليه الاقدام فهو لا يعلم انه من افراد المطلق ام لا فيشك في ان الاطلاق يشمله ام لا فكيف يمكن ان يجري بالظن بالوجدان التمسك بالاطلاق
والحال انا شاكون في كونه فردا من المطلق فلا بد لمن اراد التمسك بالاطلاق ان يجعل ذلك من افراد المطلق ليسري الظن بالضرر الى الظاهر ولا يكون ذلك الا

وهنا الحق بالتفصيل بين الشرط العقلي والجعلي في الحكم

فنسبة التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه

في اجتماع الامر والنهي

في تعارض الاطلاق والاشتغال

فيه تعارض الدليل الاجتهادي والفقاهتي

باب النواهي

أصل في اجتماع الأمر والنهي

لا ريب ان النهي حقيقة في الحرمة للتبادر كما ان الامر حقيقة في الوجوب والمشهور عدم جواز اجتماعهما وقيل بالجواز وتنقيح البحث يرسم مطالب ثلاثة

[illegible]

الفصل الثاني في النواهي

ضابطة

المقدمة الأولى

المبحث الأول

في تحرير محل النزاع [illegible]

[illegible]

باب في عدم اجتماع الأمر والنهي

فيه ان العموم يطلق ويراد به معان

فيه فائدة أصولية

[illegible]

النظام

الاول متعلق الامر والنهي ان اتحد جنسا والمراد به الاعم من النوع والصنف جاز اجتماعهما وخلاف البعض لا عبرة به او شخصا وجهة لم يجز اتفاقا ونقل الخلاف فيه من بعض عنه لا عبرة به فان كانت الجهتان متساويتين لم يجز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا او متباينتين تباينا جزئيا فهو محل النزاع او متعلق الامر اعم مطلقا فكذلك في احتمال ويجئ لم يجز لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيلزم التكليف بالمحال فلا يجوز بالوفاق نتايج

العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنه اتفق اتحادهما في الخارج فالمتعلق في الذهن متعدد وان اتحد خارجا فيتصور هنا صورتان احدهما ان يكون وصف العالمية والفاسقية علة الامر والنهي وكان المامور باكرامه ذات زيد من حيث هو والثانية ان يكون الوصف ملحوظا في كونه مامورا باكرامه ومنهيا عن اكرامه فزيد باعتبار كونه عالما وهذا القيد متعلق للامر بالاكرام وباعتبار كونه فاسقا وهذا القيد منهي عن اكرامه فمراد الامر يجب عليك اكرام زيد من جهة علمه فيمكن ان يكون الداعي لاكرامه اياه هو علمه لا نفسه ولا منفعة وان يكون الداعي لعدم اكرامه اياه فسقه لا علمه فيكون متعلق الامر عين ما هو متعلق النهي بالاعتبار بخلاف التعليلي فمن الاخير لو اراد المكلف الامتثال بالامر اكرمه على وجه يكون الداعي لاكرامه علمه بخلاف الصورة الاولى فان الداعي فيه للاكرام امر المولى وان كان العلة الباعثة على امره هو علمه ولكن لا يلزم على المكلف ملاحظة تلك الجهة بل يكفي الاكرام لاجل امره بدون الصورة الاخيرة ففي الصورة الاولى هو مامور بالاكرام ومنهي عنه على الاطلاق ومنهي عنه كذلك فلا يمكن الامتثال وفي الاخيرة مامور باكرام زيد لاجل علمه بان ينظر الى علمه ويكرمه لذلك ومامور بعدم اكرامه اذا كان الداعي فسقه فيمكن له الامتثال بالامر والنهي معا بخلاف الصورة الاولى فان مرجعها حقيقة الى صورة وحدة متعلق الامر والنهي هنا وخارجا ولو كان احد الجهتين تعليلية والاخرى تقييدية كان الجهة التعليلية جهة عموم والجهة التقييدية جهة خصوص فيلحق بالاعم والاخص المطلق ثم الامر في التقييدية قد يكون مطلقا وقد يكون معلقا ومشروطا فالاول كما لو قال اكرم زيدا العالم ويجب عليك اكرامه لنفسه والثاني كما لو قال ان اكرمت زيدا فاكرمه لعلمه لا لفسقه فان لم تكرمه فلا تكرمه لا للعلم والفرق انه في الاول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة الامر عصيانا واحدا وان اكرم لا لعلمه بل لموافقة عصى ايضا عصيانا واحدا لمخالفة الامر وان اكرمه لفسقه عصى عصيانين لمخالفة الامر والنهي وفي الثاني ليس فيه الا الصورة الاولى من الثلاثة وتحصيل المقام ان الشيئين اما متحدان جنسا او نوعا او صنفا او شخصا والمراد بالاتحاد الجنسي هنا وفي سائر المباحث الاصولية ما سوى الشخصي ففي صورة وحدة الجنس يجوز اجتماع الامر والنهي وخلاف البعض لا عبرة به وفي صورة وحدة الشخص والجهة لا يجوز اتفاقا ونقل الخلاف من بعضهم وفي صورة وحدة الشخص وتعدد الجهة اما ان يكون الجهتان متباينتين في الخارج لا ينفك احدهما عن الاخرى فلا يجوز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا واما ان ينفك كل منهما عن الاخر كما يجتمعان في العامين من وجه فهو من محل النزاع واما ان يكون متعلق الامر منفكا اعم مطلقا دون متعلق النهي كان يكون متعلق الامر اعم مطلقا من متعلق النهي فهو ايضا من محل النزاع على احتمال ويجئ تحقيقه واما ان يكون عكس ذلك فهو خارج عن محل النزاع كقوله لا تغصب وصل في الدار المغصوبة لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيكون الشخص منهيا عنه فلا يمكن الامر به لعدم امكان الامتثال فيلزم التكليف بالمحال فيخرج عن النزاع بالوفاق **الجهة الثالثة** اجتماع الامر والنهي يتصور على وجوه **الاول** ان يجمع المكلف باختياره بين المامور به والمنهي عنه كالصلاة في المكان المغصوب على القول بتعلق الاحكام بالطبايع فالامر يتعلق بطبيعة الغصب في جميع افراده لاستلزام النهي عن الطبيعة استغراق الافراد فلم يتعلق الامر هنا الا بما تعلق به النهي حتى يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما **الثاني** ان يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما ومناط الفرق بين احدهما ان يكون سبب الاجتماع المكلف كما لو دخل المكان المغصوب اختيارا فانه مكلف بالخروج وبعده واذا تضايق الوقت فهو مكلف فيه بالصلاة وبعد دخوله كما لو شرع في سعة الوقت في الاداء وكان عليه القضاء فاذا قلنا بفورية القضاء وبان الامر بالشيء امر بضده او بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفعل صلاة الاداء فبشرح صحيح وبعد الانعقاد التامة من الاختيار يصير منهيا من ابطال المال القول ولا تبطلوا اعمالكم ان قلنا بانصراف الاطلاق الى هنا وما موربا بابطالها لفورية القضاء وكون ابطال الاداء مقدمة لها وكذا هو مامور بالقضاء لفورية ومنهي عنه للامر بالاتمام الذي هو مقدمة لترك القضاء او بهما ان يكون سبب الاجتماع هو الامر كما لو كلف المحبوس في المكان المغصوب اضطرارا بالصلاة وترك الغصب فانه مامور بالامر التخييري ومنهي عنه بالنهي العيني بناء على تعلق الاحكام بالافراد كما هو المعروف ومن جميع ما مثلنا لاجتماع الامر والنهي في القسمين الاخيرين **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان اول القسمين من الثلاثة خارج عن نزاع ما مبتني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار ام لا وله عنوان اخر واما النزاع في القسم الاول فليس في الحقيقة من اجتماع الامر والنهي وانما هو من اجتماع المامور به والمنهي عنه وفي القسم الاخير فيما اذا كان الامر تخييريا كما مثلنا لا عينيا كالمحبوس اضطرارا فانه لا يجوز اتفاقا فان الاجتماع حقيقة المامور به والمنهي عنه لا بين نفس الامر والنهي وفي الاخير اما ان يكون سبب الاجتماع المامور فيكون الاجتماع مامورا به واما ان يكون سبب الاجتماع الامر فيكون الاجتماع امرا كما عرفت وعرفت خروج الاوسط وهو ما جمع المامور به بين نفس الامر والنهي عن النزاع وان النزاع مخصوص في المامور بالتضاد المامور به سببا الاجتماع والنهي وهو القسم الاخير لكن الاشكال في ان نزاعهم هنا صغروي بالنسبة الى القسمين بمعنى ان الكل متفقون على بطلان الامري وصحة المامور ولكن المجوزين يقولون ان هذا اجتماع مامور به وكل اجتماع مامور به جائز اما الصغرى فلتعلق الاحكام بالطبايع واما الكبرى فبالوفاق والمنكرين انكروا الصغرى وقالوا ان هذا اجتماع امري وكل اجتماع امري لا يجوز فهذا الاجتماع اما الصغرى فلتعلق الاحكام بالافراد واما الكبرى فبالوفاق فالنزاع بين الخصمين في اثبات الصغريين والكبريان على وفق الصغريين وفاقيتان او كبروي بمعنى ان الكل متفقون على الصغرى ويقولون باجمعهم ان الاجتماع في العامين من وجه او الاعم والاخص المطلقين مامور به مثلا او امري ولكن نزاعهم في ان الاجتماع المامور به او الامري جائز ام لا فقيل بالجواز وقيل بعدمه او النزاع في الصغرى والكبرى معا فلهم نزاع في تشخيص الصغرى وبعد تشخيصها في الكبرى وفيه احتمالات اخر الا ان الاول بما ينبغي ان يستند الى الاتمام فان المجوز يقول بتعلق الاحكام بالطبايع وكون الاجتماع مامورا به والمانع يدعي ان متعلقها الافراد فيكون الاجتماع امريا فلا يجوز ولا يرد احد الخصمين قول الاخر بعد تسليم صغراه بمنع الكبرى وذلك كاشف عن اتفاقهم على الكبرى والاحتمال الثاني يشهد به ظاهر كلماتهم في عنوانهم من انه مع وحدة الجنس يجوز ومع وحدة الشخص والجهة لا يجوز ومع وحدة الشخص وتعدد الجهة هل يجوز ام لا فان ظاهر ذلك ان الكل متفقون ان نزاعهم في اجتماع الامر والنهي في مثل الصلاة في المكان المغصوب في الشخص الواحد مع تعلق الحكم بالطبيعة لا يجتمع الامر والنهي في مثل الصلاة في المكان المغصوب في الشخص الواحد الا اجتماع بينهما حقيقة وانما يتم ذلك اذا جعلنا متعلق الحكم الفرد فيكون في الشخص الواحد محلا للامر والنهي لتعدد الجهة فيبنى النزاع في الجواز وعدمه كما هو ظاهر تلك العناوين هذا والانصاف ان الظهور الاستدلالات في كون النزاع صغرويا اشد من ظهور العناوين

الثاني اذا جمع المكلف بين نفس الامر والنهي بسوء اختياره كما لو دخل المكان المغصوب فكلف بالخروج وعلّق هو خارج عن هذا النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ام لا وسيجيء
تفصيل النزاع فيها الثالث اذا جمع المكلف بين المأمور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وكان سبب الجمع هو الامر بحيث يتمكن المكلف من الامتثال بالخطابين لكن في كون النزاع صغرويا ام كبرويا
اما عن وجوه المثال الاول اما تعبدية او توصلية او منها مستقلتين ومحل النزاع يعم الكل اذ الكلام في جواز حصول الامتثال لا سقوط الامر ولبشد [illegible] بالخياطة وقول
المستدل انه يعد مطيعا وعاصيا لجهتي الامر والنهي الرابع الامر اما ايجابي او ندبي والنهي اما تحريمي او تنزيهي وكل من الاربعة اما عيني او تخييري نتايج

ذكونه كبرويا يبغدم الاول ولكنا اذكرنا نتكلم في المقامين **الجهة الثالثة** الامر اما تعبدي صرف كالصلوة او توصلي صرف وهو ما كان المطلوب من الامر فيه مجرد
حصول المأمور به في الخارج باي نحو اتفق فيحصل سقوط الامر كالامر بغسل الثوب بخلاف الاول فانه يحتاج الى قصد التقرب والامتثال او توصلي ارتباطي وهو ما
كان له جهة توصلية وتعبدية يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كالطهارة المأمور بها للصلوة مقدمة ولكن لا يحصل المقدمية الا مع قصد الامتثال
او توصلي غير ارتباطي وهو ما كان له جهة توصلية وجهة تعبدية لكن ينفك جهة التوصل عن جهة التعبد كامر المولى عبده بسقيه فله جهة توصلية بحيث لو اعطاه غيره
الماء قبل العبد سقط الامر عنه لحصول الغرض وجهة تعبدية لان المطلوب منه الامتثال بالامر بحيث لو اعطاه الماء خوفا وانزجارا او ترحما او لاجل شيء اخر لذمه
العقلاء وان سقط الامر بهذا السقي [illegible] بخلاف ما لو فعل لغرض امتثال امره **اذا عرفت** هذا فاعلم انه يحتمل كون نزاعهم في القسم الاول والثاني
ويكون جواز الاجتماع في الاخيرين اتفاقيا ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون نزاعهم في تلك الاقسام الاربعة
امرا بان المأمور به في ضمن الفرد المحرم هل يسقط الامر ام لا فالمجوز يقول بسقوطه والمانع بعدمه وثانيهما ان يكون النزاع في انه اذا اتى بالمأمور به في ضمن
الفرد المحرم هل يحصل الاطاعة والامتثال ام لا فالمجوز يقول بانه مطيع والمانع ينكره وان اتفق الفريقان على سقوط الامر في بعض تلك الصور كالتوصلي الصرف و
التوصلي الغير الارتباطي لكن المجوزين **استدلوا** بان لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في المكان الفلاني ثم خاط العبد في ذلك المكان
لعدّه العرف مطيعا عاصيا لجهتي الامر والنهي ولذلك لا يؤمر بالخياطة مرة ثانية وردوا بان الامر بالخياطة توصلي والمراد حصول الخياطة كيف اتفق **اذا ظهر**
ذلك قلنا انه على الاحتمال الاول يفسد ذلك الاستدلال لان المجوزين لم يجعلوا محل النزاع وصح رد المانع وعلى الاحتمال الثاني صح الاستدلال وفسد الجواب
لحكم العرف بسقوط الامر وعلى الاحتمال الاخير لابد من ملاحظة المثال فان كان غرضه من بعث العرف ممتثلا ومطيعا كما هو ظاهر فالاستدلال صحيح وان كان
غرضه صرف سقوط الامر وان لم يحصل الامتثال فالاستدلال فاسد لعدم ارتباطه بالمدعى لكون محل النزاع الحصول والاحتمال الاخير اما بطلان الثاني فلاتفاقهم
على الامر بغسل الثوب للصلوة وعلى حرمة الغسل بالماء المغصوب وعلى سقوط الامر لو غسله به فلو كان النزاع في الجميع في سقوط الامر لما اتفقوا هنا مع حكم
المشهور بعدم جواز اجتماع الامر والنهي واما بطلان الاول فلوجهين المناط فان من ينكر الجواز انما يدعي ان الاجتماع عاص ومن يجوزه يدعي انه مأمور وذلك لا يفرق
بين الاقسام الاربعة في حصول الامتثال فلابد للمجوز التعميم في الجميع وللمنكر انكار الجميع **فان قلت** مجرد جريان الدليل في جميع الاقسام لا يوجب تعميم محل النزاع
بل يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الاقسام كما قد يتفق مثل ذلك في سائر المباحث **قلنا** غرضنا ان لازم مذهب المجوز القول به في الجميع وكذا المنكر وهذا كاف بعد
تسليمه في اثبات مطلوبنا اذ ابطل هذان الاحتمالان تعين الاحتمال الاخير **الجهة الرابعة** الامر قسمان ايجابي وندبي وكذا النهي تحريمي وتنزيهي فيحصل
ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في قسمي النهي اربعة وكل من الاربعة اما عيني واما تخييري فتلك ستة عشر قسما اذ في كل من الاربعة الاولية الامر والنهي
اما عينيان واما تخييريان او الامر عيني والنهي تخييري او العكس وعلى التقادير الامر اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي عقلي فتلك ثمانية واربعون
اذا حصلت تلك الاقسام فاطرح اثنا عشر منها وهي مضروب الامر والنهي التخييريين باقسامهما الاربعة من الايجابيين والندبيين والمختلفين في الثلثة
الاخيرة فان كلها خارجة عن محل النزاع لان جواز اجتماع الامر والنهي التخييريين اتفاقي كما لو قال يجب عليك تزويج احدى الاختين ويحرم عليك تزويج
الاخرى واطرح منها ايضا سبعة وعشرين قسما وهي الحاصلة من ضرب غير التخييريين من غير الالزاميين وهو العينيان والامر العيني والنهي التنزيهي وعكسه في غير التخييريين
فهو ثلثة اجتماع الامر الندبي والنهي التنزيهي والامر الوجوبي مع النهي التنزيهي والامر الندبي مع النهي التحريمي فيحصل تسعة ثم ضرب المجتمع في الامر النفسي والمقدمي
الشرعي والمقدمي العقلي فيصير سبعة وعشرين وكلها خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع جواز اجتماع الامر والنهي اللذين هما الالزاميان وان كان غير الالزاميين
ايضا محل نزاع اخر فجوز اجتماع الامر والنهي فيها كالصلوة الواجبة في الحمام فقد اجتمع فيه الامر الوجوبي والنهي التنزيهي للعموم من وجه لكنه ليس من محل النزاع هنا
فبقي من الاقسام تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي بقسميه في اقسام الالزاميين وهي الامر الوجوبي والنهي التحريمي واقسامهما العينيان والامر العيني
دون النهي وعكسه واطرح منها ثلثة وهي كون النهي تخييريا والامر عينيا بجميع اقسامه من النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي فانها خارجة عن محل النزاع لان
ما يتصور فيه اجتماع الامر العيني والنهي التخييري الالزاميين صورتان احدهما اتفاقي الجواز وهي ان يقول صل ولا تغصب او لا تصم صوم الوصال فانه يرجع
الى التخيير بين اما كون النهي عن الغصب تخييريا فنحو المفروض واما كون الامر تخييريا فلانه لم يؤمر بخصوص الصلوة الحاصلة في المكان المغصوب بل هو مخير عقلا
بينها وبين سائر الافراد فحصل التخيير في الجانبين وقد مر ان جواز الاجتماع في التخييريين اتفاقي وثانيهما ان يقول صل ولا تصل او لا تصم صوم الوصال فان
ذلك لا يجوز اتفاقا لرجوعه الى التخيير بين فعل الصلوة الواجبة وتركها والتخيير بين فعل الواجب وتركه باطل اتفاقا **والحاصل** ان النهي التخييري المفروض ان كان احد
فردي التخيير فيه نفس المأمور به العيني لم يجز اتفاقا وان كان غيره جاز اتفاقا فلا اعرف بقي ستة داخلة في محل النزاع وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي الشرعي
والعقلي في الالزاميين العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وحيث ما عدا هاهنا هذا النزاع وتمام تلك الستة فما يكون محل النزاع انما هو من اقسامها
لا ان كل اقسامها من تلك الستة محل النزاع اذ قد يكون الالزاميان النفسيان العينيان غير جائزي الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى كقولك صل ولا تصل وكلامنا
انما هو في دخول تلك الستة في محل النزاع من تلك الجهة التي نحن فيها فلا ينافي خروج بعض افرادها او امثالها عن النزاع من جهة اخرى **فان قلت** من احد
الستة كون الامر تخييريا والنهي عينيا ونحن نمنع دخول التخييري في محل النزاع وايضا دخلت في محل النزاع ما لو كان الامر مقدميا ونحن نمنع كون النزاع الا في
النفسي **قلنا** يكفي عن دخولها تمثيلهم لمحل النزاع بصل ولا تغصب فقولهم مع ذلك ان محط البحث في المثال انما هو في الكون الذي هو جزء الصلوة المأمور بها
المقدمة فلو صلى في المكان المغصوب لاجتمع فيه بالنسبة الى الكون الذي هو جزء الصلوة الذي هو الغصب بعينه الامر والنهي لا ريب ان هذا اجتماع الامر المقدمي
العيني مع النهي العيني **فان قلت** سلمنا ذلك لكن لم لا ادخال التخييري في جانب الامر اصلا بان يكون التخيير في نفس الامر كالكلي الواجب لا كما في قوله صل

في تحرير محل النزاع

في اقسام الامر

ولا تغصب

ثم الامر اما نفسي او مقدمي شرعيا او عقليا فتلك ثمانية واربعون لا يدخل في محل هذا النزاع الا ستة منها فالجملة هي مضروب الامر النفسي والمقدمي شرعيا وعقليا باقسام الاوامر

العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا الحاصل لوصف اما لازم او مفارق للماهية او للشخص او مفارق ودخول الاخير في محل النزاع معلوم من تمثيلهم بصل ولا تغصب وفي الاولين

الظاهر [illegible] ثم النزاع هنا في الدلالة اللفظية والمراد من الجواز نفي الامتناع الذاتي [illegible] لا الاطلاق [illegible] كما هو واضح

السادس [illegible] لا يجوز عقلا اجتماع العبادة في ضمن الفرد المحرم لاستلزامه الاثم ولا ان المانع عقلا [illegible] الاثم ويدفع الاول امكان القول بفهم العرف التخصيص الا ان [illegible]

والثالث [illegible] الامر طلبا والنهي تطلبيا [illegible] يرجح [illegible] الا ان يرجح المرجح باصل الشغل او باتفاق [illegible]

ولا تغصب **قلنا** يلزم دخول هذا النحو من التخيير من دخول التخيير العقلي اذ بعد القطع بدخول التخيير العقلي لا بد من صرف كلمات القوم في عنوانهم عن

ظواهرها التي هي الامر والنهي العينيين فبعد ما قطعنا بدخول التخيير في الجملة حملنا الامر في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري واذا جعلنا المراد

من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري [illegible] دخل جميع اقسام التخيير لفرض ان المراد لم يفرق [illegible]

الخامس ان الوصف اما لازم واما مفارق والمراد بالاول ما كان مقوما للماهية او منتزعا منها او مقوما للشخص والمراد بالمقوم ما لا يمكن تصور الشيء المتصف

به بدون ذلك الوصف مثلا الغسل فيه مشترك بين الارتماسي والترتيبي [illegible] وكل من النوعين لا ينفك عن الوصف الحاصل فيهما وهو الترتيب

او الارتماس فهذا الوصف الحاصل [illegible] من النوعين لم يبق الا الجنس [illegible] نوع واحد من النوعين [illegible] احد الوصفين

على ذلك الابيض وغير الابيض اللذين هما من انواع مطلق الحيوان وكذا الساري فصول الانواع ومقوم الشخص كالغسل الارتماسي فان هذا الخاص من الغسل

الارتماسي مقوما ترك كونه في المكان الخاص الا لم يكن غسلا في المكان الخاص لا يمكن تصور هذا الفرد الخاص الا بخصوص هذا المكان [illegible]

المذكور [illegible] عن الشخص لم يبق الا النوع فالشخص الخاص من مقومات الشخص لا من مقومات النوع اذ يمكن تحققه في ضمن فرد آخر فكل ما هو مقوم

للنوع [illegible] للشخص ولا عكس والمراد بالوصف المفارق ما ينفك عن الموصوف ربما لا ينفك اصلا مع انه مفارق كالحركة للفلك فانها [illegible]

ليس بلازم [illegible] لم يكن قوام الموصوف بها كالغصب للصلاة فان تلك الافعال الاكوان الواقعة في المكان المغصوب

لا يختلف [illegible] المالك وعدمه من عوارض تلك الافعال لا من مقوماتها فلو تبدل عدم رضا المالك برضاه او العكس في اثناء الصلاة لم يتبدل ذات

الافعال [illegible] لا تصل ولا تغصب [illegible] الحيوان ولا تشرب الابيض في الكلي [illegible] عموم من وجه لكن في الاولين بين

نفس متعلق الامر والنهي وفي الاخيرين بين متعلقيهما لا بين متعلقيهما ابتداء اذ هو في المقامين هو الشرب لكن متعلق متعلق الامر هو الحيوان ومتعلق متعلق

النهي الابيض بينهما عموم من وجه **ثم ان كون** الوصف المفارق محل النزاع [illegible] كما يظهر من تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب في دخول الوصف اللازم

[illegible] في النزاع او دخول الوصف اللازم للشخص كالنهي عن المخاطة في المكان [illegible] الوصف اللازم للماهية [illegible] محل النزاع

بالمفارق [illegible] ويجوز الاجتماع [illegible] بالوصف اللازم كما لو قال [illegible]

في غاية البعد في انظار العقلاء [illegible] الاتفاق [illegible] على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع ولكن نتكلم في جميع الاقسام **الجهة الثانية**

قد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة والوجوب وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي كما يقال يجوز بيع المعاطاة اي يصح ويترتب عليه الاثر وقد يطلق

ويراد به الصحة العرفية كما يقال يجوز استعمال المشترك في المعنيين وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي وقد يطلق ويراد به ما يقابل القبح العقلي فيقال

يجوز ذلك عقلا اي لا يقبح سواء تساوى طرفاه ام ترجح احدهما [illegible] والمراد من الجواز في محل النزاع المعنيين الاولين كما هو واضح واما الثالث

[illegible] النزاع بان يكون محل النزاع في المسئلة في الدلالة اللفظية لا العقلية لكن يأباه تصريح بعضهم بان النزاع ههنا في الدلالة العقلية

هذه المسئلة بعضهم من الادلة العقلية وقول بعضهم [illegible] هذه المسئلة في طي الادلة العقلية وكون استدلالاتهم كلها عقلية لا لفظية واما

الرابع [illegible] النزاع [illegible] بعضهم حيث قال [illegible] امتناع توجه الامر والنهي [illegible] واما الخامس فهو لفظ الجواز المستعمل في المسائل العقلية وان كان

[illegible] كما ان الظاهر من لفظها حيث [illegible] لا يخفى [illegible] مشترك [illegible] لكان الاجتماع بين الامر والنهي

من الله تعالى ممتنعا [illegible] احدهما بالذات [illegible] بالعرض **الجهة السابعة** قد عرفت ان النزاع هنا في الدلالة العقلية لا اللفظية نعم في مسئلة

النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية ثم ان دخول العامين من وجه في هذا النزاع [illegible] الاعم والاخص المطلق

كما يشهد عليه تمثيلهم بصل ولا تغصب [illegible] وكون النزاع في مسئلة النهي في العبادات في الاعم والاخص المطلق [illegible] لا يحتمل اختصاص هذا النزاع فيهما بالعامين

من وجه لكن الاشكال في دخول الاعم والاخص المطلق من حيث الدلالة العقلية في هذا النزاع [illegible] كالعامين من وجه وعدمه وفي دخول العامين من وجه في

مسئلة النهي في العبادة من حيث الدلالة اللفظية كالاعم والاخص المطلق وعدمه [illegible] سيجيء **المقدمة الثامنة**

في بيان ثمرة النزاع [illegible] لا يجوز [illegible] العبادة [illegible] في ضمن الفرد المحرم مع الاثم كالمغتسل ارتماسا في نهار رمضان [illegible] الشارع [illegible]

ولا ترتمس في نهار رمضان اما الصحة [illegible] واما الاثم فللنهي ولا مانع من اجتماعهما بالفرض وان لا يلزم [illegible] المانع الفساد مع الاثم اما الفساد فلعدم الامر واما الاثم

فلوجود النهي [illegible] في المعاملات فلا ثمرة [illegible] اذ لا ملازمة بين جواز الاجتماع وصحة العبادة اذ الجواز لا يلازم الوقوع فلعل من ذهب الى الجواز للاجتماع

عقلا ان الاجتماع غير واقع في الشرع وان كان جائزا لفهم العرف [illegible] صل ولا تغصب تخصيص الامر بغير المكان المغصوب وان امكن عقلا [illegible]

الا ان [illegible] الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية الدالة على عدم وجود الامر وان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها وهي الدلالة العقلية وكذا الملازمة

بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة [illegible] على هذا القول [illegible] الامر والنهي الواردين اما قطعيان [illegible] القطع ببطلان [illegible] في ضمن

[illegible] وحصول القطع [illegible] الغصب [illegible] في ضمن الصلوة واما ظنيان واما الامر قطعي والنهي ظني او العكس اما الصورة الاولى [illegible]

على مذهب المانع [illegible] على من ذهب الى الجواز فالثمرة في مثل ذلك [illegible] امكان التحقق والتعقل على مذهب المجوز دون المانع ولا تلازم [illegible]

والوقوع والصحة كما مر [illegible] ولا بين عدم الامكان والفساد اذ لا بد من طرح احد الدليلين [illegible] لولا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما

القطع باجتماعهما وكما يمكن طرح الامر كذا يمكن طرح النهي هذا على فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالنحو المذكور [illegible] على قول المانع والا

[illegible] تلك الصورة على هذا القول [illegible] في الصورة الثالثة [illegible] القول بالجواز لا تعارض بينهما [illegible] العمل بهما [illegible] قال بان الاجتماع اذا كان

السابع منهم من منع الجواز عقلاً او لفظاً ومنهم من منع لفظاً ومنهم من جوز الاجتماع عقلاً ولفظاً والاصل مع المجوز المطلق من حيث الامكان العقلي ومن حيث اللفظ لاصالة عدم القيد والتخصيص لا من حيث العمل لان المانع ان طرح الامر فقد عمل بالشغل او النهي فقد عمل بالبراءة او بهما فقد عمل بهما فتم لكن مع التعارض فالعمل على الاصل اللفظ ترجيح

فرع اجتماع الامر والنهي

كان واقعاً واما على مذهب المانع فيحصل التعارض لحكم العقل بامتناع الاجتماع فلا بد من طرح احدهما ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الامر فتقع العبادة في ضمن النهي عنه الظني بغير اثم فكيف تقول ان لازم المانع الفساد والاثم نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوز في ضمن الفرد المنهي عنه ظناً وعدم حصوله على مذهب المانع فحصل الثمرة في الفسق والعدالة واما في الصورة الغير فلا لازم المجوز الصحة مع الاثم معاً وان قال بان الجواز مشكل بالوقوع او كان نظره الى الجهة التي عن بينها لكن مع قطع النظر عن الامور الخارجة من فهم العرف التخصيص صحيح ولا لازم المانع الفساد مع الاثم لان لا انه طرح الامر الظني والاخذ بالنهي لقطعيته فيتم الثمرة التي ذكرها القائل في تلك الصورة واما في الصورة الثانية فلازم المجوز ايضاً الصحة والاثم في مادة الاجتماع عملاً بهما لعدم تعارضهما كما مر ولازم المانع لحصول التعارض الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات الخارجية كما هو المرجح الذي ذكره في تعارض العامين من وجه ان وجد مرجح وان لم يوجد فالمرجع الاصل والمرجح يمكن ان يكون في جانب الامر فالعبادة صحيحة بغير اثم وقد يكون في جانب النهي فتفسد العبادة وهو اثم ففي تلك الصورة ايضاً لا يصح ما ذكره هذا القائل على اطلاقه اذ لا دليل على تقديم النهي في جميع صور الظنيين ثم ما ذكره من الثمرة في تلك الصورة كلية الا ان يقول ان الدليل على تقديم النهي في الظنيين موجود مطلقاً وهو واحد من وجوه **الاول** اصالة الاشتغال الا ان في العبادة في ضمن الفرد المحرم مشكوكاً في الصحة وسقوط الامر فيقتضي استصحاب بقاء الامر بالصلاة مع قاعدة الاشتغال لزوم اعادتها وهو معنى الفساد وفيه ان مقتضى اصالة البراءة عدم الاثم في اتيان العبادة في ضمن الفرد المنهي عنه مع استصحاب بقاء عدم المقتضي اذا غير قاعدة الشغل تلك الصلاة بالاصل وبقي واحد والاصل بقاؤها ولازم هذين الاصلين عدم الاثم كما ان لازم الاصلين الاولين فساد الصلاة ولا تعارض بين هذين الاصلين والاصلين السابقين بالذات لامكان العمل بالجميع بان يحكم بالفساد وعدم الاثم فان لم يكن اجماع مركب قطعي في البين علمنا بالجميع وحكمنا بالفساد وعدم الاثم فلا يكون لازم المانع الفساد والاثم وان كان اجماع مركب في البين بان يكون كل من قال بعدم الاثم قال بعدم الفساد ومن قال بالفساد قال بالاثم حصل التعارض بين هذين والاصلين السابقين بضميمة الاجماع المركب فيرجع الى المرجحات ولا ريب ان ضميمة اصالة البراءة الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب العدم وضميمة اصالة الشغل الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب الوجوب فيقدم اصالة البراءة لقوة ضميمتها على قاعدة الشغل وان كانت اصالة الشغل بالذات مع قطع النظر عن الضميمة اقوى من اصالة البراءة فهما متعارضان وحيث قدمنا اصالة البراءة حكمنا بعدم الاثم وبالاجماع المركب نحكم بالصحة وعدم الفساد ولا يمكن قلبه لان الاجماع المركب لعدم اجماعنا المركب هو ضميمة لهما جميعاً وهي اصالة البراءة المنضمة بالاستصحاب الموضوعي فلا يتم ما ذكره القائل من الثمرة **الثاني** اتفاق المانعين على تقديم النهي على الامر وفيه انهم ذكروا في بحث تعارض العامين من وجه انه في مادة الاجتماع يرجع الى المرجح وان فقد فالى الاصل فان كان مرادهم هنا ان الامر من وجه اعم من العام الاصولي ومن العام المنطقي الذي هو محل نزاعنا فيكون الحكم فيما نحن فيه ايضاً بمقتضى ما ذكروه الرجوع الى المرجح والمرجح قد يكون في جانب الامر فكيف يدعي الاتفاق على تقديم النهي وان كان مرادهم من العام هناك خصوص العام الاصولي لا المنطقي الذي هو ما نحن فيه فدعوى هذا الاتفاق يمكن لكن من اين يحصل القطع بان مرادهم ذلك بل يمكن كون مرادهم من العام هناك الاعم من القسمين ومع هذا الاحتمال كيف يمكن دعوى الوفاق فيما نحن فيه على تقديم النهي فهذه الدعوى ممنوعة **الثالث** الاعتبار العقلي وهو ان في ارتكاب مادة الاجتماع على قول المانع اما منفعة محضة وهي حصول الامتثال مع عدم الاثم اذا كان المرتفع النهي واما مضرة محضة وهي فساد العبادة وحصول الاثم اذا كان المرتفع الامر واذا دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة وكان كل منهما محتملاً فبناء العقلاء مع حكم القوة العاقلة على تقديم دفع المضرة **وفيه** اولاً منع كون بناء العقلاء مطلقاً على ذلك بل هم قد يقدمون دفع المضرة كما لو علم شخص بانه لو سلك الطريق الفلاني اما ينتفع بوصوله الى البئر مع عدم ترتب ضرر وصل اليه اصلاً واما يتضرر ضرراً عظيماً كالقتل من دون نفع اصلاً فيقدم دفع المضرة على جلب المنفعة وقد يقدمون جلب المنفعة كما لو علم في المثال المفروض بانه اما ينتفع نفعاً عظيماً بان يصل البئر الا ان فيه من غير ضرر اصلاً واما يتضرر بيسير بعض نفع كاستماع شتم ونحوه فيقدمون جلب المنفعة اذا لم يكن ذلك ممن ينكسر شأنه بذلك الشتم كثيراً وقد يتساوى عندهم الامران كما لو كان في المثال المفروض يصل البئر تاماً او يسمع شتماً وكان ممن ينكسر شأنه بالشتم قليلاً وثانياً سلمنا تقديم العقلاء مطلقاً دفع المضرة لكنا نقول في امور المعاش لا المعاد فتقديمهم لا يعتمد عليه في احتمال الضرر الاليم مع عدم وجود نفع في الارتكاب اصلاً فكيف فيما احتمل فيه وجود نفع الاخرة فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة فكل من الفعل والترك يحتمل الضرر لدوران الامر بين المحذورين فلا نقطع بترك ارتكاب مادة الاجتماع على دفع الضرر فليس ما نحن فيه من جزئيات مسألة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة الا ان يقال ان التحريم عيني ان وجد الوجوب كان فهو تخييري اذ للمكلف اتيان الواجب في ضمن غير هذا الفرد كما هو المفروض فترك ارتكاب مادة الاجتماع محتمل النفع فقط وفيه انه على هذا التقدير ايضاً ليس من جزئيات مسألة تقديم المضرة على جلب المنفعة فعلها انما هو حيث كان فعل واحد يحتمل ارتكابه الضرر والنفع بحيث اذا ترك الارتكاب كان سالماً عن ضرره ولكن يكون فاقداً للمنفعة المحتملة قطعاً وههنا وان كان الامر تخييراً لكنه اذا ترك الاتيان بالمأمور به في مادة الاجتماع لم يكن فاقداً للمنفعة راساً اذ يمكنه الامتثال بالواجب في ضمن فرد آخر كان

والحاصل ان الامر ان كان عينياً فما نحن فيه من جزئيات مسألة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة اما على العينية فلدوران الامر بين المحذورين واما على التخيير فلعدم فقد النفع على فرض الترك الا ان يقال وان كان الامر تخييراً لكنه بعيد عما كان العقل والعقلاء يحكمون بلزوم دفع الضرر المحتمل عند تعارضه مع النفع المحتمل وان قطعنا بفقد النفع اذا دفعنا الضرر فحكمهم بلزوم دفع الضرر مع بقاء النفع وامكانه من جهة اخرى كما فيما نحن فيه بطريق اولى فلزم تقديم النهي وان لم يكن من افراد مسألة تقديم المضرة على جلب المنفعة **الرابع** ان الشارع في اغلب موارد دوران الامر بين الحرمة وغيرها قدم الحرمة فليحق المشكوك على الغالب الا ترى ان المرأة اذا شكت في ارتفاع حيضها استظهرت بترك الصلوة مع دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي الشبهة المحصورة بين الحرام والمباح يجب الاجتناب عن الجميع مع احتمال كل واحد من الحرمة وعدمها وان في الاناءين المشتبهين يقدم جانب الحرمة

في تقديم دفع الضرر على جلب المنفعة

ذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الجواز عقلا في اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه في الاثنين مع كون النهي حينئذ متعلقا بالوصف المفارق كقوله
صلّ ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا ام توصليا ام مركبا بتضمنه لما من الاصلين عقلا ولفظا ولانه لولم يجز لم يقع نظيره لان المناط واحد وقد وقع في الشرع كثيرا
منها مكروه العبادة كالصلوة في الحمام ولو قيل ان المراد نتيجة

وفيه ان تحقق الغلبة المفيدة للظن ثم بلوغ الغلبة الى ان الشارع قدم مقتضى الاصل على غيره فان الاصل في اوقات الاستظهار الواجب يحكم بحرمة الصلوة
وفي الشبهة المحصورة بالنجاسة الاصل الحرمة وايضا انه في موضع الشك من اول سؤال عدم الوجوب الذي هو مقتضى الاصل **وقد يجاب** عن الاستقراء بعد تمامية الحكم
مع المستقرء فيه ان الموارد المستقرء فيها التي قدم الحرمة فيها على غيرها انما هو من دليل خارج بمعنى انه علم تقديم الحرمة لدليل خارج لا من حيث هي حرمة وفيه
ان الغرض من الاستقراء الظن الحق المسبب عن الغلبة ولا دخل للعلم بحكم الغالب من الدليل الخارج بالاستقراء ولا يضر به فان كل استقراء كذلك اذ المشكوك
يلحق بالغالب اذا علم حكم الغالب من الخارج فلو علم حال المشكوك ايضا من الخارج لم يكن ذلك استقراء ولو لم يعلم حال الغالب من الخارج لم يكن معنى للاستقراء
ايضا **فان قلت** انه لا يجيب انه لو علم ان الشارع قدم الحرمة في الموارد الغالبة لانها حرمة لا لاجل امر خارجي لصح الحمل بالاستقراء وان كان حكم تلك الموارد
معلوما من نص او ظن او غيرها اما لو لم يعلم تلك الحيثية او علم عدمها فلا معنى لحمل المشكوك بالغالب للاستقراء لاختلاف المستقرء والمستقرء فيه **قلنا**
لو كان الامر كذلك لكان تقديم النهي لتنقيح المناط لا للاستقراء والمفروض ان الدليل هو الاستقراء **الخامس** ان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر لان النهي
للاستغراق والامر للطبيعة فيطرح الامر ويوجد بالنهي فيفسد العبادة مع الاثم وتوهم ان الامر وان كان من حيث المطلوب الطبيعة لكنه من حيث الاجزاء للاستغراق
لدلالته التزاما على اجزاء اي فرد من الطبيعة اتى به فقد اجزأ فلا فرق بينهما في افادة الاستغراق مدفوع بان افادة النهي الاستغراق بالوضع مطابقة وافادة الامر اياه بالالتزام
وافادة النهي له لفظية وافادة الامر اياه افادة حكمية فلابد في ذلك اظهرية دلالة النهي **والقول** بان هذا انما يتم في العبادات لا المعاملات للقطع بسقوط
الامر في الغسل بالماء المغصوب ونحوه فيجتمع مع الاثم مدفوع بان القائل بانه على قول المانع يفسد العبادة ويحصل الاثم لاجل تقديم النهي لعل مراده من الفساد
موافقة الامر لا سقوط الطلب والغرض وبهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين العبادة والمعاملة فانه لم يقع في العبادة والمعاملة وان حصل الغرض بمعنى ترتب الاثر
فيه ما ذكره من الثمرة اعني عدم حصول الغرض مع حصول الاثم في الظنيين على القول بالمنع لتمامية الدليل الاخير انما هو هذا الدليل بجريانه فيما كان الدليلان
لفظيين حتى يلاحظ قوة دلالة النهي في فهم العرف تقديمه على الامر واما في اللبيين كالاستقراء فيتم ذلك ايضا لفهم العرف وقوة دلالة النهي هذا كله في بيان الثمرة بين
القول بالجواز عقلا وعدمه كذلك واما بين القول بالجواز عقلا لا لفظا بان يدعى فهم العرف للتخصيص **فبيانه** ان الامر اذا كان قطعيا اشترك ذلك الشخص في الثمرة
مع المجوزين عقلا بالطريق الذي مر من الغرض وحصول الاثم سواء كان النهي ايضا قطعيا ام ظنيا لان هذا الشخص يجوز الاجتماع عقلا لكنه يقول بفهم من الاجتماع
عرفا ان المراد من الامر اتيان الماهية في ضمن غير الفرد المنهي عنه فيفهم العرف التخصيص اذا فرض كون الامر قطعيا لحصل في ضمن الفرد المنهي عنه فلا يمكن التخصيص وبطل
فهم العرف فحكم بالاجتماع وبالتحقق مع الاثم عملا بالدليلين ويخالف هذين القسمين المانعين لانه لا يتصور على مذهبهم القطعيان وفي قطعي الامر وظني النهي لا اثم
على مذهبهم بخلاف هذا القائل واذا كان الامر ظنيا اشترك مع المانعين عقلا سواء كان النهي قطعيا ام ظنيا لانه يقول ان العرف يفهم تخصيص الامر وان جاز
عقلا الاجتماع ولا مانع من التخصيص فيطرح الامر الظني للعرف فيلزم الفساد والاثم فيكون موافقا للمانعين عقلا ومخالفا للمجوزين حيث يحكمون بالغرض والاثم
المقدمة الثالثة في ان متعلق الاوامر والنواهي هل هي الطبايع ام الافراد وفيه مقامات **الاول** في بيان ما وضع له لفظ الامر من التعلق بالطبيعة
او الفرد فاعلم انه لا خلاف في انه لو قال ائت بهذا الفرد المخصوص او الافراد المخصوصة من الصلوة كان حقيقة وكان مجازا اتفاقا وان لم يجد مثله في الشريعة واما لو
اطلق المادة ولم يقيدها بفرد خاص كقوله صل وصم او ائت الصلوة او يجب عليك الصلوة فالحق ان الوضع اللغوي للفظ هو طلب الماهية من حيث هي من غير ملاحظة
للفرد للتبادر فانكنا الغرض بتمامه امتثالا لعدم النقل ولاتفاق الكل عليه فتدبر ولانه لو كان موضوعا للفرد فالدال على الفرد في مثل قولنا يجب عليك الصلوة
اما هو المادة اعني متعلق الطلب هو الصلوة واما الهيئة وهي قولنا يجب واما المركب منهما او الكل بطل اما الاول فلانه مستلزم للنقل او تعدد وضع المادة للاتفاق
على ان المادة اي المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شيء نقله السكاكي اجماع اهل العربية فلو دلت المادة في ضمن الامر على الفرد
بالوضع لزم اما النقل ولما ان الواضع لم يضع المادة المطلقة ولا للماهية بل المادة بوصف عدم وجوده في ضمن الامر وفي ضمنه وضعها للفرد وكلا الامرين
خلاف الاصل واما الثاني فلان دلالته يجب على الفرد اما بطريق كونه قرينة على ان المراد من المادة وهي الصلوة فردها فهو مستلزم اما التجوز والتقييد وكلاهما
خلاف الاصل وحاصل الاستلزام ان كون يجب قرينة على ذلك اما بسبب وضع الواضع وحكمه بان الصلوة الموضوعة للماهية مستعملة في خصوص الفرد وان القرينة عليه
فهو مجاز واما ان يجب قرينة على ارادة الفرد من الصلوة بطريق استعمال الكلي في الفرد بان يكون الدال على الفرد شيئا خارجا ويكون المادة مستعملة في معناها
الحقيقي اي الماهية فهو تقييد للماهية واما بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا يجب بان يكون معنا الطلب الفرد اي فرد الصلوة فهو مستلزم للتجوز فيها لو قال الامر
عليك فرد الصلوة كما في قوله تعالى سبح اسم ربك الذي خلق بعيد لما ادعى انه خلاف الاصل واما الثالث فلان معنى وضع المركب لطلب فرد الصلوة اما من باب وضع المركب
لذلك بان يكون الاجزاء من باب نبذ غنائه كوضع تابط شرا للشخص علما فهو باطل اتفاقا اذ يفهم عرفا من اجزاء هذا المركب المعنى عند الاستعمال وليس كزيد
واما ان كل جزء من اللفظ دال على جزء من المعنى المركب اي طلب فرد الصلوة فنقول ان الدال على الفرد اي جزء منه هل هو لفظ الصلوة او يجب
فيرد عليه ما ورد في الشق الاول والثاني من الجانبين والتقييد والتجوز والاشتراك والنقل مضافا الى ان لفظ يجب ولفظ الصلوة في قولنا يجب الصلوة موضوع لمعنى
قطعا والاصل عدم طرو وضع آخر شخصي على الهيئة ولانه لو كان المطلوب من الامر الفرد وضعا فاما ان يكون الموضوع له كل الافراد او بعض الافراد فعلى الاول لزم
التكرار لو صرح بوجوب كل فرد والنقض لو صرح بوجوب بعضها وهكذا يأتي لو كان الموضوع له بعض الافراد ولو كان موضوعا للطبيعة فلا نقض ولا تكرار وهما
خلاف الاصل **وفيه** انه يمكن ان يقال ان الموضوع له مطلق الفرد فلا نقض ولا تكرار ولانه لو كان الفرد موضوعا له لكان مامورا معينا عند الامر لما مر وفي
اتفاقا واما معينا عند الامر والمامور فهو باطل اتفاقا واما معينا عند الامر فقط فيلزم الاغراء بالجهل واما فرد ما فهو ينافي القول بتعلق الاحكام بالافراد لا الطبايع
كل الافراد استغراقا فهو خلاف الاتفاق وتكليف بما لا يطاق او بدلا وتخييرا فنقول انه لا ريب ان المتبادر من الامر الوجوب العيني فالمتبادر الوضع ولو كان المعنا

بالكراهة وفيها البرل المرجوحية الحقيقية بل كونها اقل ثوابا قلنا ان حمل النهي على هذا المعنى خلاف الظاهر سلمنا الكراهة لكن لا نسلم ان هذا الفرد اقل ثوابا من الغير خاصة من الحالة
وعين فعينية لزوم عدم الانعكاس مضافا الى ان ارادة قلة الثواب ما من نفس النهي بناء على اطلاق الاخبار تنابح

الظهر لكان مجازا وهو خلاف الاصل فتعين كون الموضوع له الطبيعة لا بشرط على المختار من كون الامر موضوعا للطلب الماهية فالدال على الطلب هو الهيئة والطبيعة هو المادة فهو يدل بمطلوبية هذا الان ومدلولا ان كان في قولنا يجب الصلوة واقم الصلوة وكذلك للتبادر وللاتفاق من القائلين بان الموضوع له الطبيعة على ذلك ولان الدال على الطبيعة ان كان هو المادة فهو المطلوب وان كان غيرها فهو اما الهيئة او المركب وفيهما ان الهيئة اذا دلت على الطبيعة فالمادة لفظ الصلوة اما مهمل لم يستعمل في شيء فهو باطل اتفاقا للزوم اللغوية والهذرية في ذكر المادة واما مستعمل وعليه اما ان يكون المادة مستعملة في الطبيعة ايضا لزم اللغوية في نقل الدلالة مع الفرد الوفاق واما ان يريد من المادة غير الطبيعة فنقول لك الغير اما فرد الطبيعة المرادة من الهيئة فهو باطل لما مر من ان الفرد غير مراد اصلا لا من الهيئة ولا من المادة ولا المركب ان كان غير الفرد فعليك بالبيان واما الثاني فباطل ايضا اذ التركيب ان كان من باب تركيب المعنى فباطل اتفاقا وان كان كل جزء من اللفظ دالا على جزء من المعنى فنقول الدال على الطبيعة اي جزء فان كان المادة فهو المطلوب وان كان الهيئة فيرد ما مر

المقام الثاني في ان حكم العقل بتعلق الحكم بالطبيعة ام بالافراد مع قطع النظر عن وضع ذلك اللفظ وتحقيق ذلك يقتضي رسم مقدمتين

الاولى في ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ام لا فاعلم ان مفهوم ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلي منطقي ومصاديق ذلك معروضاته كلها طبيعية والمركب منهما كلي عقلي بمعنى ان الطبيعي مقيد بوصف عدم امتناع صدقه على كثيرين بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كلي عقلي لان المركب من العارض والمعروض عقلي فالحيوان مثلا من حيث ملاحظة عدم امتناع صدقه على كثيرين كلي منطقي ومن حيث هو طبيعي ملاحظة كونه موصوفا بهذا الوصف معروضا له بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلي وكلامنا الان في وجود الكلي الطبيعي وهو ما يتفق من سائر الاجناس كالانسان والحيوان والرجل ونحوها فالمحققون على انه يمكن الوجود خارجا كما انه موجود ذهنا وقيل بامتناع وجوده خارجا وكل من قال بامكان وجوده قال بوجوده فعلا وكل من قال بعدم وجوده حكم بامتناعه وان لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود ولا بين عدم الوجود والامتناع لكن لا مفصل في المقام وح فالاصل من حيث الامكان وعدم مع القول بعدم الوجود فمقتضى العمل بالاصلين لتغاير محلهما وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود لكن لما قام الاجماع المركب على تلازم الامكان والوجود وتلازم عدم الوجود مع عدم الامكان حصل التعارض بين الاصلين فلا اصل في البين واما من حيث الدليل الاجتهادي فالحق في الخارج لوجوه الاول البداهة والوجدان انا اذا رايت شيئين ابيضين فلا ريب انك قد تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد تلاحظه بوصف عدم كونه فيه والبياض هذين الملاحظتين ليس كليا طبيعيا وقد تلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه في هذا المحل لا مع ملاحظة كونه فيه او في غيره وتستشعر بذلك انه امر عن القيد فالبياض بهذا اللحاظ ينتفي الغاء خصوصيات المحل الخاص الموجود في المحل الخاص لا بوصف كونه فيه كلي طبيعي هو موجود في الشيئين قد رسم بينهما لكن ذلك البياض لا بشرط لما كان محله في الخارج متعددا تعدد بتعدده وفي الذهن لما كان محله واحدا صار متحدا وهذا مراد من توهم ان الوحدة النوعية لا ينافي التعدد لا مكنة والاوضاع فان المراد به ليس الاتحاد الحقيقي فان المتحد الحقيقي والشيء من حيث انه متحد لا يمكن تعدده بل التسمية بالواحد مسامحة والمراد اتحاده باتحاد محله **والحاصل** انا نشاهد ان افراد النوع الواحد لها مميزات يتميز بها بعضها عن بعض وان لها جامعا وقدرا مشتركا موجودا في الكل والمنكر مكابر لوجدانه الثاني انه لو لم يكن موجودا لما صح حمل الكلي على افراده مع انه صحيح اتفاقا والملازمة ان الموضوع والمحمول اما متحدان ذهنا ومتغايران خارجا فهو محال واما متعددان ذهنا وخارجا بمعنى تغايرهما في الذهن والخارج كزيد وعمرو والانسان والفرس فلا يجوز حمل احدهما على الاخر اتفاقا واما متحدان ذهنا وخارجا فهو قسمان **قسم** يكون الحمل فيه حمل الشيء على نفسه فيكون لغوا لا يفيد فائدة عن الفائدة كقولك زيد زيد وهذا لا يجوز اتفاقا لانه مستهجن **وقسم** لم يكن كذلك بل الفائدة حاصلة كقولك هذا زيد فان كلا من المحمول والموضوع موضوع للشخص الخاص لكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح الحمل بل يرجع ذلك حقيقة الى القسم الاتي واما متغايران ذهنا في الخارج كزيد انسان فهما شيئان احدهما اعم من الاخر وفي الخارج على المختار من وجود الكلي الطبيعي فهما شيئان متحدان في الوجود موجودان بوجود واحد احدهما اعم من الاخر فحمل عليه والحمل صحيح اتفاقا ولو لم يكن الكلي الطبيعي موجودا لزم بطلان هذا الحمل لكون المحمول معدوما والموضوع موجودا والمعدوم غير الموجود فيصير الحمل من القسم الثاني الذي لا يجوز اتفاقا **فان قلت** المسلم من بطلان حمل المغاير على المغاير انما هو حمل احد الموجودين المتغايرين على الاخر كقولك زيد عمرو واما اذا كان الموضوع موجودا والمحمول معدوما فيصح الحمل وان كانا متغايرين لكفاية الوجود الذهني **قلنا** لو صح حمل كل منهما على الاخر لصح حمل الحجر على زيد لان الحجر والانسان كلاهما معدومان خارجا موجودان ذهنا مع بطلان ذلك اتفاقا والحاصل ان المراد بالانسان في زيد انسان اما الفرد المعين الذي هو زيد بان كان الانسان مستعملا في خصوص زيد مجازا فيكون المعنى زيد زيد فهو حمل الشيء على نفسه وهو لغو واما الفرد الغير المعين الذي هو غير زيد كعمرو فكيف يحمل على زيد مع المغايرة المبطلة للحمل اتفاقا واما فرد ما من الانسان او الطبيعة لا بشرط فهو مسلم ولا نعلم الوجود الخارجي منه الا من جهة المغايرة المبطلة **الثالث** ان افراد النوع الواحد اما ان يكون بينهما اشتراك في شيء في الخارج كما ان لكل من الافراد خصوصيات ام لا **فان قلت** بالثاني فقد انكرت البديهي وخالفت الاتفاق وان قلت بالاول **فنقول** ان ما به الاشتراك اما موجود في الخارج ام لا فان **قلت** بالثاني فقد نفيت الاشتراك اذ حيث لا شيء يحصل به الاشتراك فلا اشتراك وان قلت بالاول فالمطلوب ثابت **ولو قيل** ان الاشتراك بين تلك الافراد انما هو في الذهن في شيء جعلي اعتباري لا حقيقي وخارجي **قلنا** انه لا اعتبار لذهن اشتراك الافراد الانسانية في الانسانية دون الحجرية ولم يعتبر اشتراك افراد الحجر في الانسانية وذلك كاشف عن ان هناك شيئا مناط الاجراء باعتبار المعتبر فتدبر **الرابع** انه لا ريب في وجود الكلي الانتزاعي من افراد الانواع حتى على مذهب منكر وجود الكلي الطبيعي **فنقول** لا ريب في ان الانتزاع من قبل الشخص يحتاج الى فاعل والى منتزع والى منتزع منه لانه محل الانتزاع واما الفاعل فهو الشخص المتصور واما المنتزع فهو الصورة الحاصلة المنتزعة واما المنتزع منه فلا بد ان يكون هو الافراد ولا ريب في ان

خصوصيات

في ان الكلي الطبيعي هل هو موجود في الخارج

فطلم من صحة هذا المجاز لغة فهو مجاز بعيد لا قرينة عليه اذ مرتبة المجازات موجود فيها لكن اهر المصطلحين واما ان النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي للطلب الترك فلا الطالب فلا ريب.

خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية فكيف قابلية الانتزاع لصور الكلية منها فلا بد ان يتعلق الصور الكلية من وجود شي كلي قد اشترك بين الافراد المتعين
بذلك او احد هذا النوع عن افراد التقييد الاول فنقول ان المنتزع منه اما موجود في الخارج فهو المطلوب واما غير موجود فهو مستلزم لرفع الانتزاع او
المنتزع اذ المنتزع لا يكون الا من منتزع منه مع ان الانتزاع والمنتزع منه قطعي الوجود فيقطع بوجود المنتزع منه **الخامس** ان المولى اذا امر
عبده بالصلاة او الصوم او باتيان رجل انما يريد منه ارادة الطبيعة كما هو مقتضى وضع اللفظ ويعتقد ايضا ان هذا اللفظ المتبادر من المولى واما ما اتى
بالفرد باعتقاد انه امتثل بالماهية اللابشرط الحاصلة في ضمنه لا باعتقاد ان هذا بدل عن الطبيعة وانها لا يمكن ايجادها في الخارج فاعتقاد اهل العقول وجود الكلي
الطبيعي في ضمن الافراد وانهم ياتون بالفرد باعتقاد الامتثال بالكلي وذلك مما جرى عليه بناء العقلاء سلفا وخلفا في الاعصار والامصار من
البعيد بل المقطوع فساد خطأ كل اهل العقول ولو سلمنا عدم حصول القطع بوجود من اتفاق اهل العقول قلنا ان هذا كاف في اثبات ما نحن بصدده
من جواز تعلق الاحكام بالطبايع فانه يكفي كون اعتقاد العقلاء والعرف ذلك وان كان خطاء بمقتضى الدقة الفلسفية فان الاحكام واردة على تفاهم
العرف لا على الدقائق الفلسفية **السادس** انه لا ريب في وجود الاخص في الخارج ولا ريب في كون الاعم جزءا منه اذ لولاه لم يكن الاخص اخص وان كان كل
موجود وهو المطلوب **وفيه** ان المراد من كون الاعم جزء الاخص ان كان انه جزء منه في الخارج فممنوع وان كان انه جزء منه الذهني فهو مسلم ولا يجدي نفعا
ان من المتفق عليه كما نقل كون المواد بل كون كل اسماء الاجناس موضوعة للماهية لا بشرط فتلك الماهيات اما موجودة فهو المطلوب واما معدومة فهو ارتكاب
والتزام بالجهل من الواضع مع كونه حكيما لا محالة وان كان بشرا والحكيم لم يضع الالفاظ للمعدومات مع تمكنه من وضعها للافراد الموجودة ان كان
كما هو الاشارة على مذهب المتاخرين مع انه التزام بالجهل لان العرف يحرجهما بينهم اسم الجنس ينصرف ذهنهم الى الطبيعة ويعتقدون ارادتها
قلت كيف تقول لا معنى لوضع اللفظ للمعدوم مع كونه واقعا كلفظ شريك الباري ولفظ المعدوم والممتنع قلنا اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم بل لفظ الشريك
موضوع للموجود كشريك القران وشريك زيد وكذا لفظ الباري اسم الله تعالى لكن حصل من تركيب اللفظين الاطلاق على المعدوم واما لفظ المعدوم
والممتنع فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود لكن عدم الوجود ماخوذ في مفهومهما فلا التزام فيهما بالجهل بخلاف اسماء الاجناس **فان قلت**
لا نم بطلان الالتزام بالجهل اذا كان موقعا في المقصود من حيث ان المسلم من قبحه انما هو اذا وقع المخاطب في خلاف المقصود وهنا ليس كذلك لانا لما
امرنا ناتي بالفرد وهو المقصود الاصلي للمولى ان اعتقد العبد كون الفرد مقدمة وان المقصود الاصلي الطبيعة الموجودة في ضمنه لا خصوص الفرد **قلنا** اذا
كان المطلوب يحصل على التقديرين من الوضع للموجود او المعدوم فما الداعي لوضع الواضع الالفاظ للمعدومات دون الموجودات مع كونه بعيدا عن العاقل الحكيم
فذلك يكشف عن ان الواضع يعلم بوجود الطبايع في الخارج فوضع الالفاظ لها لا لغيرها **المقام الثالث** في بيان حسن الاشياء وقبحها
ام بالوجوه والاعتبارات **فاعلم** ان الحسن قد يطلق ويراد بها ما يوافق المصلحة والقبيح يطلق على ما يقابل ذلك وهو ما يوافق المفسدة كقولك قتل زيد
لاعدائه حسن وقبيح لاوليائه وقد يطلق ويراد به ما يلائم الطبع والقبيح يطلق على ما يقابله وهو ما ينافر الطبع والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وقد يطلق
ويراد به صفة الكمال وبالقبيح صفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح اي صفة كمال ونقص وقد يطلق الحسن على ما يستحق فاعله الذم وقد يطلق الحسن
ويراد به ما لا حرج فيه ولا حرج والقبيح على ما يقابله اي ما فيه عيب وحرج **اذا عرفت** تلك الاطلاقات فاعلم ان الاولين منها مما لا خلاف في ادراك العقل اياها
وكذا الثالث وان كان قد يظهر من بعضهم النزاع فيه ووقع النزاع في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين اذا ظهر ذلك **فاعلم انهم اختلفوا**
اولا في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء بمعنى ان لها صفات اعتبر لتلك الاحكام سواء كانت تلك الصفات في ذوات الاشياء او في
اوصافها اللازمة او بالوجوه والاعتبارات ام الكل متساو ولا صفة فيها اصلا ولكن الله يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد واحكامه ليست معللة بالاغراض
اختار الاشاعرة الاخير والامامية والمعتزلة الاول فحكموا بان ما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكامه تعالى معللة بالاغراض **ثم اختلفوا** في ان العقل
هل يدرك الحسن والقبح لكاشفين في تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلهما المدح والذم ام لا فقد ما ما الاشاعرة بل كلهم على الظاهر الا الزركشي على الاخير واما
الامامية فتبعهم الزركشي في هذا المقام في الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم لكن الزركشي مذهبه في المقام الاول غير معلوم هل هو تابع
للامامية ام الاشاعرة **ثم اختلفوا** في ان العقل بعد القول بادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب ايضا ام لا والظاهر ان بعض الاخبارية
خالف الامامية فحكم بالاخير ثم اختلفوا بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب في انه حجة ام لا وهذا هو نزاعهم في كون ما يستقل به العقل حجة
ام لا فالمجتهدون كلهم وبعضهم على الحجية بخلاف الاخباريين اذا ظهر ذلك **فنقول** ان الحق في المقام الاول تبعية الاحكام للصفات لالزم لغوية تشريع الاحكام
وارسال الرسل اذ لو كانت الافعال بانفسها او بذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهي متساوية ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا
بالوجوه والاعتبارات بل كان حسنها معلولا للامر وقبحها للنهي لم يكن معنى للامر ببعض منها والنهي عن اخر فان الاختيار لا يحصل منه قول ولا فعل الا الداعي او غرض
واذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثمرة وداع في فعل بعضها وترك بعضها فلم يامر ببعض وينهى عن بعض ليكون عبثا **فان قلت** الداعي لتشريع الاحكام
هو حسن اطاعة العباد وانقيادهم لله تعالى ليستحقوا بالامتثال الثواب وبالمخالفة العقاب فالفعل وان لم يكن له من حيث هو صفة لكن الامر يصير سببا
واطاعة العبد للمولى حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام بنفسها خاليا عن داع وغرض لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهي
صفة يكون علة للامر والنهي ومحل النزاع انما هو ذلك **قلنا** ما ذكرته انما ينفي لزوم اللغوية في تشريع الاحكام ولكن يلزم الترجيح بلا مرجح في الخصوصيات
اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى وكانت نفس الافعال متساوية فذلك يحصل بتحقق الامر والنهي عن المولى باي جهة اتفق نعم ان الشارع رجح بعض
الافعال على بعض في مقام الطلب فجعل صلوة المغرب مثلا ثلث ركعات والعشاء اربع ركعات مع ان الغرض يحصل بعكس ذلك وجعل الظهر لخصائصه والعقاب

ان مجرد قلة الثواب لا يصلح لكونه داعيا على طلب الترك فرب شيء هو قليل الثواب لم ينه الشارع عنه بل سبب النهي وجود المفسدة في المنهي عنه ولو بحسبه في الحال ان هذا الايم
فيما لا ابد له وطـ سـ

في اجتماع الامر والنهي

في الحسن والقبح العقليين

جهة مع امكان التمكن في المفروض نسبة الافعال اليها وان الغرض مجرد اطاعة العبد وذلك يحصل في العكس ايضا لو امر به فلا بد ان يكون في نفس تلك الافعال ايضا صفات يقتضي الامر ببعضها بالخصوص والنهي عن الاخر بالخصوص **والحق** في المقام الثاني هو ادراك العقل المدح والذم كما يشهد به الوجدان **وفي المقام الثالث** هو ادراكه للثواب والعقاب ايضا للوجدان فلو احسن احد الى في منتهى الوجدان لله تعالى حين موته من العطش حكم العقل بداهة بانه ممدوح ومستحق للثواب بعده وان لم يامره المولى به وكذا من اساء غاية الاساءة الى من احسن اليه غاية الاحسان بحيث لم يحصل منه الا الاحسان اليه بل انما هو مذموم عند العقل ومحكوم باستحقاق المشي للعقاب من مولاه او الحكيم على الاطلاق وكذا من ظلم اليتيم بغير سبب يحكم العقل بقبحه واستحقاق فاعله العقاب من الحكيم وان لم ينه عنه **وفي المقام الرابع** هو الحجية والقول بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين احدهما انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والثواب في الذم والعقاب في فاعله بذلك لا يتصور الشك في الحجية اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقهما وان لم يصدر من المولى امر ونهي اصلا فكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم بعد ذلك من الحكم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل والعجب من بعض حيث سلم المقام الثالث وانكر الحجية في **قلت** يتصور الشك المذكور مع القطع المذكور بان يقطع العقل بالحكم الواقعي دون الظاهري والحجية انما هي ولكن نقول كلما كان حكما واقعيا معلوما بالعقل كان حكما ظاهريا كذلك للادلة القائمة على حجية العلم وسيجيء ذكرها ان شاء الله تعالى في بحث حجية الظن وثانيهما ان العقل انما هو حجة من المطهر ولما ليس بحجة من ولاة الدم لعدم حجية الشرع لان الدليل على حجية الشرع كما سبق ذكره تفصيلا في بحث الادلة العقلية **اذا عرفت** تلك المقامات الاربعة علمت انه على مذهب الاشاعرة المنكرين بتبعية الاحكام للصفات والقائلين بانه تعالى يحكم بالاشياء يمكن ان يكون متعلق الاحكام مرحلة الحكم الظاهري لان اولا ان العقل كلما قطع بالحكم الواقعي يقطع بالحكم الظاهري ايضا بالوجدان فلا ينفك احدهما عن الاخر وثانيا سلمنا ان العقل ما قطع الا بالحكم الواقعي لا افراد ويمكن ان يكون متعلقها الطبائع ان لم يكن مانع من جهة اخرى كقولهم بعدم وجود الكلي الطبيعي واما على المذهب من التبعية للصفات فلا بد ان يعلم اولا ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات حتى يظهر ان لازمه تعلق الحكم بالطبيعة او الفرد **فنقول** ان في مثل الصدق اي الكلام المطابق للواقع يمكن ان يكون الحسن الموجود منه على القول بوجود الحسن فيه مع قطع النظر عن امر الشارع كائنا في ذاته اي جنسه وهو الكلام بوصف انضمامه بالمطابقة للواقع على طريق دخول القيد فيه وخروجه بعنوان المتصف بالحسن ايضا نفس الكلام ولكن بسبب اتصافه وعلته وهو وصف اللازم لا ذاته من حيث هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجه اعتباري خارج عن ذاته وعن وصفه اللازم كان يكون نفع الصدق سببا لحسنه وضره سببا لقبحه ويكون حسنه موقوفا على انتفاء الجهات المقبحة وهذا الاخير يحتمل وجهين احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المعتبرة للاحكام الشرعية كالضرر والنفع والغصب في الصلوة وعدمه وامثال ذلك حتى العلم والجهل يعني ان لهما ايضا مدخلية في تحقق الحسن لعدم لا يكفي وجود الحسن والقبح من وجودهما وثانيهما ان يكون بالوجوه والاعتبارات في ما سوى العلم والجهل بل الحسن والقبح بالنسبة اليهما لا يتغير اي شيء ويحتمل التبعيض بان يكون الحسن في بعض الموارد بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات اذا ظهر تلك الاحتمالات **فاعلم** انه على الاحتمالين الاولين يكون بهيئة الصدق حسنه لا تتبدل بالقبح ابدا ويكون مع النفع بقصد حسنه مثلا وبينهما عموم من وجه فان تصادقا كان الحسنان متعاضدين وان تحقق الصدق بغير نفع بل كان مضرا موجبا لقتل نفس محترمة مثلا فاجتماع الذاتيان اي حسن ذات الصدق وقبح ذات الضرر فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم ولا يصير الصدق قبيحا اصلا ولا الضرر حسنا اصلا وكذا الكذب والضرر فقد يتعاضد قبحه الذاتيان كالكذب الضار وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة واما على الوجوه والاعتبارات فلا يتصور فيه التعارض بل تحقق الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقبحة فالكذب اذا نفع كان حسنا والصدق اذا ضر كان قبيحا وبعد ما عرفت ذلك فنقول كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية او بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات الملفقات ما اختلف في ذلك فنفى بعضها بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات فيه احتمالات كثيرة والذي يظهر ان احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل فاسد لوجوه **الاول** انه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه وجه الملازمة ان من يقول بمدخليته في الحسن او القبح يقول لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه بحيث لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن وكذا القبح وح يختلف احكام الله بعلم العباد وجهلهم وهذا هو التصويب فكلما علموا به صار حسنا وكلما جهلوا به صار قبيحا **الثاني** ان بناء العقلاء على انه لا يختلف عندهم حسن المامور به وقبح المنهي عنه بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر عبده بشراء الرمان فاشترى المر خطاءً وجهلا لم يصر المر بسبب علم العبد محبوبا عند المولى والرمان بسبب جهله مبغوضا عنده غاية ما في الباب معذورية العبد لجهله ولا يتبدل المحبوبية والمطلوبية والحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد بل الرمان محبوب عنده علم به العبد ام جهل والمر مبغوض عنده كذلك **الثالث** لزوم الدور على ذلك الاحتمال لان صدور خطاب الشارع كالامر والنهي بوجوب شيء مثلا موقوف على كون ذلك الشيء حسنا حتى يتعلق الامر به لما مر في المقام الاول من تبعية الاحكام للصفات فلا بد من كون متعلق الامر حسنا قبل صدور الامر وصدور الخطاب وعلم المكلف بانه مامور بالوجوب لفعل فهو موقوف على علمه بصدور الخطاب فلو كان علمه مما له مدخلية في حصول الحسن لزم توقف الحسن الحاصل في المتعلق على علم المامور بالخطاب مع ان الخطاب قبل علم المامور وحسن المتعلق قبل الخطاب **والحاصل** ان صدور الامر موقوف على حسن متعلقه وحسن متعلقه موقوف على علم المكلف بالحكم وعلم المكلف بالحكم موقوف على صدور الامر وكذا احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق من غير مدخلية العلم والجهل فاسد ايضا لانا نرى في بعض الموارد ان حسنه او قبحه ذاتي لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصف اللازم كالصدق بناء على ما عرفت انه على القول بالذاتية او الوصف اللازم يكون في مثل الصدق الضار الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودين بنحو التعارض بين الذاتيين في ان كان الشخص متحرجا عن ذلك بان كان يمكنه اخفاء نفسه حتى لا يسئل احد الشخص الذي يتلفه اخبار لزم لتحرزه عن الصدق والكذب الذي في كل منهما محذور

في ان ثبوت الحسن والقبح في الاشياء

فوصف

او في خصوص الصلاة التي كبرنا دار ابدا انه لا فرق بين البحث في الجملة وعدم الاطلاق مضافا الى الوجهين الاخيرين في سابقه او من الطبيعة من حيث هي هو لا الافراد القول بتعلق الحكم بالافراد نتيجة

في الحسن والقبح

فلو صلى مع ذلك صار سببا القتل النفس المحترمة لكان ذلك على القول بالذاتية ام الوصف اللازم مطيعا واحدة من جهة انه صادق وعاصيا ومن جهة الاضرار وان لم يكن له مضرة دار امره بين الصدق الواجب والفعل المحرم والكذب الواجب لحفظها فلا بد من ترجيح احد الطرفين ان كان احدهما اشد اهمية والا فالتخيير واما على القول بالوجوه والاعتبار فيمكن ان لا يكون الحسن والقبح مجتمعين بل متى حصل توقف الحسن على انتفاء جهة القبح وكذا القبح لا مضرة لكن لا يجتمع لزوم التكليف بالابطال هو مكلف بارتكاب احد المحذورين بل ايتل القبيحين فلا يكون في الصورتين الا القبح عند القائل بالذاتي او الوصف اللازم فان كان يلزمه اجتماع الحسن والقبح في الصورتين اي فيما لا مضرة وفيما له مضرة وحصل التزاحم في صورة وجود المزاحم على الذاتي او الوصف اللازم مثل ان ... من جهة اخرى على الاعتبار اما ثابت محض او معاقب محض اذا عرفت ذلك فنقول انا اذا رجعنا الى اهل العقول والعرف نراهم في الصدق المضر يحكمون من جهة الصدق ويذمون من جهة الضرر وذلك كاشف عن ان حسنه عندهم في الواقع ليس بالاعتبار والا لكان الموجود عندهم الذم صرفا الا انه كان لكن هل ذلك بالذات او الوصف اللازم الحق الاخير لانهم يعللون الحسن والمدح بالمطابقة للواقع ولا يعتدون بها فالجهة عندهم تعليلية لا تقييدية بمعنى ان المتصف بالحسن عند العقلاء الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق للواقع لا الكلام المقيد بالتطابق على نحو يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فظهر لهنا ان حسن الاشياء وقبحها ليس بالوجود والاعتبار مع مدخلية العلم والجهل ولا بالوجوه والاعتبار من غير مدخليتهما على الاطلاق بل في بعض المقامات الحسن والقبح بالوصف اللازم كما مثلنا واما في سائر الموارد والمقامات فنحن متوقفون في كون الحسن والقبح فيها بالذات او الوصف اللازم او الوجوه والاعتبار ام التبعيض اذا عرفت ذلك فلازم الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات انه يمكن كون متعلق الحكم الطبيعة ويمكن ان يكون متعلقه الفرد بمعنى انه في الواقع يحتمل الامران ويمكن كلاهما نظرا الى ان الشارع ان جعل متعلق امره الطبيعة صارت حسنة ومتعلقة الحكم وان جعل متعلقه الافراد فكذلك واما على المختار من تبعية الاحكام للصفات وادراك العقل الحسن والقبح فان توقفنا في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان او بالوصف اللازم او بالاعتبار فكذلك الامران ايضا محتملان اذ يحتمل في الواقع كونهما بالاعتبار فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الطبائع والفرق بين هذا وبين الاشاعرة انه على مذهب الاشعري يحتمل الامران نظرا الى الواقع ونفس الامر واما على هذا المذهب فالاحتمال ظاهري نظري بمعنى انه في الواقع يحتمل كونهما بالاعتبار فيلزم التعلق بالافراد وبالذات فيلزم التعلق بالطبائع لا انه قابل للامرين في الواقع وان كان كل منهما ممكن بالذات وان قلنا انهما بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات فلازمه تعلق الاحكام بالطبائع لا عن لوجود الحسن فيها بالغرض فيتبعها الحكم حتى انه لو تعلق حكم بفرد خاص في مورد من الموارد لكان ملحوظ الشارع جهة الكلي الموجود في ذلك الخصوصية لا الخصوصية من حيث هي لعدم وجود حسن فيها بالغرض وان قلنا انهما بالاعتبار مطلقا فقالوا ان لازمه تعلق الاحكام بالافراد لان الحسن والقبح في الاعتبارات المشخصة فيتبعها الحكم ولا صفة في الماهية من حيث هي حتى يتعلق بها حكم ومنها انهم ارادوا من خصوصيات الافراد الخصوصيات الشخصية ففاسد اذ لا يختلف الاحكام بكل اعتبار وبكل وجه شخصي اذ لا ريب في عدم مدخلية اكثر الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام بل الوجوه التي يختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها يتصف الشيء بالحسن والقبح هي الوجوه الخاصة التي لها صفة وكلية بالنسبة الى ما تحتها من الافراد كما في احتمال كان الغصب او نفع الصدق وضرره ولا ريب ان ذلك صنف فيكون المتعلق في الحقيقة ايضا كليا وان ارادوا من الوجوه والافراد اعم من الاصناف نحو ما قالوه لكن لا يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي على هذا القول فانه انما يتم ان ارادوا من الافراد الخصوصيات الشخصية لا الصنفية التي لها جهة كلية فان الصنف كالطبيعة الكلية من هذه الجهة لكن لا انما يكون مرادهم من الافراد اعم من الاصناف ومع ذلك يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي على قول الاعتبار بين مهية الصلاة مثلا من حيث هي لا حسن لها ولا قبح بل ان انضم عنها الجهات المقبحة كالغصبية وغيرها لحسنت والا فالصلاة في المكان المغصوب لا حسن لها فلا امر بها فلا حسن فيها فلا اجتماع بين الامر والنهي ان قلنا بان الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالاعتبار فتعلق الحكم بالطبيعة او الفرد ايضا يختلف بحسب الموارد واما على المذهب المختار فيما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم حكمنا بتعلق الحكم بالطبيعة وفيما توقفنا فيه احتمل عندنا التعلق بالطبيعة وبالفرد ولكن في مقام العمل في موضع التوقف يحكم بعد حصول الامتثال اذا صلى في الدار المغصوبة مثلا لاحتمال تعلق الحكم بالفرد وعدم جواز اجتماع الامر والنهي في صحة الصلاة لقاعدة الاشتغال فيشترك في مقام العمل مع الاعتباريين لكن علمنا بالاصل الاشتغال انما هو اذا كان الدليل على المأمور به لبيا واما اذا كان لفظيا كقوله صل حكمنا بان متعلق الامر الطبيعة لظاهر اللفظ السليم عما يعارضه من العقل الفرض التوقف من حيث حكم العقل فنعمل بمقتضى اللفظ ونشترك في الثمرة مع القول بان الحسن والقبح من الذاتيات ثم ان القائل بتعلق الاحكام بالافراد واستناد تعلقها بالطبائع بوجوه الاول ان الكلي الطبيعي ممتنع الوجود في الخارج فالتكليف بايجاده من الحكيم ممتنع وفيه اولا انا بينا وجوده في الخارج وبرهنا عليه وثانيا سلمنا انه لا دليل على امكان وجوده لكن لا دليل على امتناعه ايضا فيحتمل ان يكون موجودا فيتعلق به الحكم ويحتمل ان لا يكون موجودا فيتعلق الحكم بالفرد واذا صار الامر محل الشك رجعنا الى ظاهر اللفظ السليم عن المعارض المقتضي لتعلق الاحكام بالطبيعة ولا نصرف عن ظاهره بمجرد احتمال امتناع وجود الكلي وثالثا سلمنا انه ممتنع الوجود لكن نقول ان اعتقاد اهل العرف او العقلاء على وجوده وان هذا القدر كاف في الحكم بتعلق الاحكام بالطبائع فان قلت يلزم حينئذ من الحكيم التكليف بالمحال قلنا المسلم من قبح التكليف بالمحال انما هو حيث اعتقد المخاطب بالمحالية ولم يعقل المولى منه غير ذلك المحال واما اذا كان اعتقاده انه ممكن وان الشيء وهو الفرد يلزم ان يأتي بالكلي في ضمنه وقبل المولى منه وحكم بامتثاله وان كان زعم العبد فاسدا فلا دليل على قبح مثل ذلك من الحكيم نظير ذلك التكاليف التوطينية فههنا ايضا مراد الامر انما هو الفرد واستعمل اللفظ في الكلي وهو حقيقة ايضا لا مجاز وكونه مراده بالمجاز غير مسلم بحيث ان كان موقعا في العشر كالتوطين فان قلت حيث انه اذا لم يكن الكلي موجودا لم يكن فيه صفة حسن وقبح فكيف يتعلق به الامر مع انك تبدو في الاحكام مدار الصفات قلنا القدر المسلم من الدوران هو وجود الصفة

وبان الحسن والقبح بالاعتبار ايضا الى الوجهين لا نجزم المتقدمين ولو قيل ان النهي في التنزيهيات راجع الى امر خارج عن العبادة كالتعرض للرشاش بخلاف التحريمية بحكم متعلقه المتعلق وخرج عن محل النزاع لا جنباحتر اولا بالنقض بما لا بدل له وثانيا بان مقتضى الاستقراء عكس ما ذكره وثالثا بالفرق بين تعلق النهي بشيء خارج عن العبادة وتعلقه بالعبادة لامر خارج عنها تامل

في اجتماع الامر والنهي

اما في نفس متعلق الامر فيتبادر ما هو المقصود بالذات من الامر وهو هنا هو الفرد والصفة بين ... نظر التكليف النوطبيعي فان الحسن ... بالذات من الامر في نفس المتعلق فانه قد يكون قبيحا كما مر ... ولذا ثم ان كل ذلك اذا اراد ... بل يتعلق الامر بالحكم بالفرد من الافراد المشخصة على التخيير واما اذا اريد فربما تامر ... عليه ... الى ما سبق ان فرد ... فهو كلي على ما هو هنا الثاني ان متعلق الحكم لا بد ان يكون فعل المكلف بلا واسطة فيما هو فيه واسطة بينه وبين المكلف كما ... من حيث ان الفرد واسطة في صدور الكلي منه لا يتعلق به التكليف لوجهين الاول ان المسبب هو الكلي لو كان واجبا على المكلف دون سببه الذي هو الفرد لزم اما التكليف بالايجاد ان كان التكليف بالمسبب حال عدم وجود السبب او التكليف بتحصيل الحاصل ان كان التكليف بالمسبب حال وجود السبب واما الامران معا ان كان التكليف بالمسبب في الحالين فلا بد ان يكون الامر بالمسبب امرا بسببه لا بحرف ... ولا زم ذلك عدم تعلق الامر بالكلي وان كان موجودا في الخارج الثاني ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين ... الحكم بامر ... المتعلق بفعل المكلف وللمسبب كالكلي الطبيعي ليس فعلا للمكلف ... فلا بد من تعلق الحكم بفعل السبب وهو الفرد والجواب عن النقض الاول ان كان سببية الفرد للكلي ومسببية الكلي لا ... الكلام بل هما موجودان بوجود واحد ... ولذا يجوز حمل احدهما على الاخر ... المسبب فان وجود احدهما تابع لوجود الاخر ... عندنا والكلي مع فرده موجودان بوجود واحد الا ان احدهما اصل والاخر تابع فهما كلاهما فعل المكلف بلا واسطة ثانيا النقض بالواجبات المطلقة بالنسبة الى شروطها الوجودية فان الامر بالصلاة ان كان حال وجود الطهارة لزم نقلب الواجب المطلق مشروطا وان كان حال فقدانها ... لزم التكليف بالايجاد واما في الحالين معا فلزم مستلزم للتكليف بالمحال لان المشروط ... بالشرط محال فالتكليف حال عدم الشرط ... بالمسبب حال عدم السبب وثالثا الحل هو ان الامر بالمسبب حال عدم السبب بشرط ... بالواسطة ... الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار الحاصل ان نظر الامر الى حال العدم للسبب ... المامور به حال الوجود وعن النقض الثاني بان كون الكلي اثر الفعل المكلف ... بل هو نفس فعله لما مر من ان الفرد موجود بوجود واحد لا سببية ... فالحال ان الافعال التوليدية كالمسببات افعال الشخص حقيقة وموضوع الفقه هو فعل المكلف ... على ان المراد من فعل المكلف في تعريف موضوع الفقه الفعل بلا واسطة خاصة بل هو اعم منه ... فان متعلق الاحكام كثيرا ما هو الافعال مع الواسطة الثالث من الوجوه ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولازمه تعلق الاحكام بالافراد كان المراد منها الاصناف كما مر وفيه اولا انا تبينا بطلان القول بان الحسن والقبح بالاعتبار في كل الموارد وابطلنا هذا الايجاب الكلي وثانيا سلمنا انه لا دليل لنا على بطلان ذلك لكن لا دليل ايضا على صحته ... اللفظ المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة السليمة عن المعارض وثالثا سلمنا صحة هذا القول لكن لا نم تعلق الحكم بالطبيعة لان من جملة الاعتبارات الحسن والقبح ... العلم والجهل ... ان المطلوب والمنهي هو الطبيعة ... المتصفة بالحسن والقبح فهي متعلقة للحكم ورابعا انا سلمنا صحة هذا القول مع عدم مدخلية العلم والجهل لكن نقول لا مانع من تعلق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن في الفرد بان يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلق الخطاب هو الكلي ... المقصود بالذات مع متعلق الطلب نظرا الى ... ولا يلزم من تبعية الحكم للصفات ازيد من ذلك كما مر فان قلت الباعث على تعلق الامر بالكلي مع وجود الحسن والقبح في الفرد وكون المقصود بالذات ... قلنا لعل المصلحة الاعلام بجواز اجتماع الامر والنهي واظهار انه لو اتى بالمنهي في ضمن الفرد المحرم كان ممتثلا ومعاقبا فتنظر ان القول بالوجوه والاعتبار لا يلزم تعلق الحكم بالفرد كما ان القول بالذاتية لا يلزم تعلقه بالطبيعة اذ لا مانع من وجود المصلحة في الطبيعة وكونها المقصود بالذات مع تعلق الطلب بالفرد ولعل المصلحة الاعلام بعدم جواز اجتماع الامر والنهي ... لا يحصل الامتثال في ضمن الفرد المحرم ... من جميع ما ذكر ان العقل حاكم بجواز تعلق الاحكام بالطبايع والافراد على جميع الوجوه لكن لو وجد دليل لفظي كما هو الغالب ... بظاهره والا يرجع الى الاصل وهو مع الاعتبارين بالنسبة الى ... الاشتغال ايضا الثالث انه لا فرق في كل ما مر بين الامر وغيره من الاحكام فقضية الوضع في الجميع الطبيعة ومقتضى العقل جواز تعلق الحكم بها وبالفرد وانما الواقع في الاوامر وغيرها هو ارادة الطبيعة الا ... الالفاظ من ... في الاباحات والنواهي ... الاستغراق دون الاوامر ثم ان كل ما مر الى هنا انما هو في الاحكام التكليفية واما الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة فالظاهر انها ايضا كالاحكام التكليفية في جواز تعلق الحكم عقلا بالطبايع والافراد بعد ما علمنا بان تلك الاحكام ايضا لا تخلو عن مصالح وصفات كما مر واما اللفظ فهو متعلق بالطبايع كما في التكاليف لكن يفهم منها سريان الحكم في جميع الافراد المقدمة الرابعة في

في تأسيس الاصل

تأسيس الاصل فاعلم ان من المانعين من يمنع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ولا نص المنع لفظا ايضا ومنهم من منع لفظا وجوز عقلا وقيل بالجواز عقلا ولفظا اذ الظاهر ونقول ان الاصل من حيث الامكان عدم الامكان مع المجوزين وكذا من حيث اللفظ لان من لم يجوز لزم التقييد والتخصيص في الخطابين ... الاصل ومن حيث العمل الاصل مع المانعين ... لزوم دفع احد التكليفين عن مادة الاجتماع او دفع كليهما عملا بمقتضى الاشتغال ان طرحوا الامر وبمقتضى اصالة البراءة ان طرحوا النهي ... الاصلين ان طرحوهما معا واما المجوزون فلا يعملون بشيء من الاصلين بل يحكمون بالعمومين والامتثال ... لكن بعد تعارض الاصل العملي الذي هو مع المانعين والاصل اللفظي الذي هو مع المجوزين يقدم الاخير فيكون الاصل مع المجوزين اذا ظهر لك المقدمات فنبحث في مقامات الاول في جواز اجتماع المامور به مع المنهي عنه في العامين من وجه وفي الاعم والاخص مطلقا من حيث الدلالة العقلية فالكلام اولا في العامين من وجه لا التراميين مع كون النهي عينيا ومتعلقا بالوصف المفارق كقولك صل ولا تغصب سواء كان الواجب تعبديا صرفا ام توصليا كلا ام مركبا منهما ... المذهب المشهور على عدم الجواز والحق الجواز لنا وجوه الاول انه لم يجز لم يقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة الا الصلاة في الحمام ... مع ان النسبة عموم وخصوص مطلقا واذا جاز الاجتماع في مثله ففي العامين من وجه بطريق اولى لان تعلق النهي فيه بعين ما ... الامر وفي العامين من وجه بشيء خارج من المامور به وهو المغصوب مثلا ولا ينفي النقض كون النهي هنا تنزيهيا وفيما نحن فيه تحريميا لاتحاد الطريق فانه ان لم يجز

اجتماع

وقطعا بانا لو سلمنا ذلك لكن يكون التشبيه بين المامور به المنهى عنه تنزيها امورا من وجه ويكون مثل ما مضى فيه وخامسا بان النهى اذا كان عن التعرض للوسواس لا لعين الصلوة
فاما مطلوب وان لم يكن في الصلوة فهو مستلزم لكراهة التعرض وان لم يكن مصليا او لعدم كراهة الصلوة اذا لم يكن في معرض الوسواس واما مقيد بكونه في ضمن الصلوة فهو
مستلزم للمحال الاخر من المحذورين سابقا

اجتماع المامور به والمنهى عنه عقلا في الالزام بين اللزوم لاجتماع المتضادين لم يجز في شيء من الموارد لان الاحكام الخمسة باسرها متضادة وان جاز فجاز مطلقا
فنقول على الخصم ان الصلوة الكلي اما ان يكون افرادها امورا وليس حصة الفرد الواقع في الحمام على ما هو مذاق الخصم من تعلق الحكم بالفرد فالمثابت
لان هذا الفرد حينئذ مطلوب الفعل لوجوبه ومطلوب الترك لكونه مكروها بالاتفاق وان كان المامور به الافراد الواقعة في غير الحمام فلا معنى للحكم بصحة
الصلوة الواقعة في الحمام مع ان الكل يحكمون بالصحة حتى الخصم فان قلت انا نختار وجوب الاحتياط في الفرد الواقع في الحمام ولكن نقول ان المراد بالكراهة كونه
اقل ثوابا لا كونه مبغوضا ومطلوب الترك حتى يلزم كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ولا يلزم اجتماع الامر والنهى بالمعنى المتنازع فيه وان قلت
الثواب لا يستلزم المبغوضية بل هو محبوب صرف لكنه قليل الثواب قلنا اولا ان في ارادة هذا المعنى من النهى ارتكابا للخلاف الظاهر لان ظاهره طلب الترك لتضمن الفعل
عنه المفسدة وان صرح النهى فانه ظاهر في معنى التحريم لكن ما ذكر اقرب المجازات وثانيا ان المراد بكون هذا الفرد اقل ثوابا من الفرد ما ذا فان كان المراد
الفرد كالفرد الاخر من الصلوة في الحمام مخالفا كالصلوة في الخارج من الحمام وكغير الصلوة من الزكوة ونحوها واما انه اقل ثوابا من الفرد في الجملة بمعنى ان
يصدق عليه انه اقل ثوابا من غيره في الجملة وان كان هو اكثر ثوابا من بعض العبادات واما انه اقل ثوابا من غيره معين في الخارج بمعنى ان الطبيعة من حيث هي
مع قطع النظر عن الخصوصيات لها ثواب مقرر لكنه مثلا ولكن اذا احتفت بالخصوصيات فقد لا يؤثر الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصانا وقد تؤثر زيادة
عليه وقد تنقص عنه لاجل الخصوصية وهذه الثلثة كالصلوة في البيت والمسجد والحمام والاخيرة منها انتهى مكروه وهذا المراد بالكراهة انه اقل ثوابا من اصل
الطبيعة من حيث هي والكل باطل اما بطلان الاول فاولا يلزم عدم الانعكاس اذ لا ريب في ان مراتب المكروهات متعددة الصلوة في الحمام بعضها مكروه
وقت بالجماعة ام فرادى بحضور القلب بغيره ولا ريب في ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة وما الاحضور فيه اقل ثوابا مما فيه الحضور وان كان الكل مكروها لوقوعها في
الحمام ولازم المعنى الاول ان المكروه من الصلوة الواقعة في الحمام هو ما كان اقل ثوابا مما عداه مطلقا مما ماثله ومخالفا وينحصر الكراهة في الفرد الذي وقع في الحمام
وكان اقل ثوابا من جميع الافراد فيخرج جملة من افراد الصلوة الواقعة في الحمام عن كونها مكروهة ويختص كراهة العبادة في فرد واحد وهو اقل ثوابا من الكل فلا
ينعكس تعريفه مكروه العبادة بذلك المعنى بانه عبارة عما هو اقل ثوابا من الغير على الاطلاق وثانيا بان ارادة قلة الثواب بيان بان ذلك انما هو بفعل النهى
يكون لا تصل في الحمام مستعملا في قلة الثواب انشاء واما ان النهى مستعمل في طلب الترك لكن الداعي لطلب الترك قلة الثواب لا وجود المفسدة في الفعل
يلزم اجتماع المتضادين ويصير من محل النزاع وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لا يصح ارادة هذا المجاز من النهى لعدم وجود العلاقة المانوسة فهو غلط
وان قيم عليه قرينة سلمنا صحة ارادة هذا المجاز من النهى بالذات لكنه مع قيام القرينة على ارادته ولا يكفي في ارادته مجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى
الحقيقي اذ ليس ذلك اقرب المجازات حتى يتعين بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة بل هو ابعد المجازات لان المعنى الحقيقي هو طلب الترك الحتمي لوجود
المفسدة المقتضية له والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة في المنهى عنه لكن لا يوجب الترك حتما ثم طلب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلا كالاحتمال الثاني
من الاحتمالين ثم استعمال النهى في غير الطلب كالاحتمال الذي نحن فيه وهو ابعد المجازات وارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة كارادة المجاز البعيد من دون
قرينة على عدم ارادة الحقيقة فنقول لا معنى لارادة ابعد المجازات من النهى الذي هو بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات
لان ذلك اغراء بالجهل وانما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات الا ان يدعى وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لارادة هذا المعنى المجازي
وهو كما ترى واما الثاني فلان قلة الثواب لا يصلح كونه داعيا لطلب الترك فان الصلوة في البيت اقل ثوابا من المسجد مع عدم ورود النهى عنها
ورب شيء هو قليل الثواب لم يرد به نهى اصلا فذلك كاشف عن ان قلة الثواب لا يصير داعيا وسببا لطلب الترك وانما الداعي له وجود المفسدة في المطلوب
تركه ولو بحسب مع ان هذا ايضا مجاز بعيد لا معنى لارادته مع وجود الاقرب منه بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ولا قرينة معينة لارادة هذا المجاز بخصوصه
وثالثا بان ذلك انما يتم فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدأة في الاوقات المكروهة والصيام في الايام المخصوصة المنهى عنها
تنزيها فلا فان الصلوة المبتدأة مستحبة في كل ان تسع لها والصوم مستحب في كل يوم فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك العبادة مع عدم امكان التدارك ولا يكون
مجرد قلة الثواب داعيا للترك فتلك العبادة وتفويت تلك العبادة وتفويت ذلك الثواب بالمرة كانوا يواظبون على تركها ويامرون شيعتهم بالترك فلو لم
يكن في تلك العبادة مفسدة ونتيجة يحبها لم يفعلوا ذلك بمجرد قلة الثواب مع عدم البدل وعدم امكان التدارك وعدم وجود جابر لتركها فكيف نهى الشارع عن
ارتكاب تلك العبادة ويامر بايتان نقيضها الذي لا ثواب فيه اصلا بمجرد كونها قليل الثواب نعم اذا كان لها بدل يمكن ان يقال ان الشارع نهى عن تلك العبادة
وامر باتيان ما هو احسن منها واكثر ثوابا فان قلت لا يلزم من كون البدل من جنس المبدل فالصلوة في الاوقات المكروهة والصوم في الايام المكروهة
بدل يكاد غيرها في تلك الاوقات كقرائة القران وزيارة القبور وغيرهما مما هو اكثر ثوابا من تلك العبادة المكروهة فطلب تركها انما هو لاجل انه امر بما هو
مع ما هو اكثر ثوابا فطلب تركه لهذا بيانا للمكلف بذلك فلا يختص ذلك بما له بدل من جنسه قلنا اما ذكرت صحيح في العبادة المعتلة وان لم يكن لها بدل
من جنسها واما التركيبية التي يجتمع ويجامع كل عبادة كالصوم فلم يحكم بتركها مع انه لا بدل له اصلا فلا يصح كون النهى لوجود المفسدة واما بطلان الثاني
فاولا بعدم الاطراد لان الصلوة في البيت ايضا اقل ثوابا من غيره في الجملة كصلوة المسجد فرادى اقل ثوابا من الجماعة فيه ولا يسمى عبادة غيره مكروهة الا
الافضل من كل الافراد مكانا وزمانا وكيفية ولا يلتزم به الخصم بل لازم ذلك عدم انقسام العبادة الواجبة الى المستحبة والمكروهة والمباحة لدخول المباح
مع اكثر افراد المستحبة في المكروه وثانيا بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول واما بطلان الثالث فاولا بان وجوب الثواب في الطبيعة من حيث هي
مع حسنها من حيث هو وتبنى في حسنها انما تعلق الحكم بالافراد والقول بان الحسن والقبح بالاعتبار بل ذلك يناسب مذهب الذاهبين والقائلين بتعلق الاحكام
بالطبايع فان قلت لعل الخصم يمنع جواز اجتماع الامر والنهى لا لاجل تعلق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لاجل انه يعقل وجوب معلله

وما يتوهم هنا من انه لا يلزم الخلو عن الحكم الشرعي حينئذ لتبعية الاحكام للصفات فان المفروض ان ما ذكره علة مستنبطة لا منصوصة ولو قيل ان كراهة العبادة بمعنى مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها فالجواب عنه يعلم بالجواب عن الاعتراض الاول فتأمل

في العبادات المكروهة

الواجب والافراد مقدمات للطبيعة فالطبيعة من حيث هي ثواب مقترنة بالخصوصيات بعضها مباحة وبعضها مستحبة وبعضها مكروهة كصلاة البيت والمسجد والحمام وعلى ذلك لا يتمشى هذا الجواب **قلنا** نعم ولكن على القول بوجوب المقدمة لا بد من التصرف في احد الخطابين اما الامر او النهي فنقول انه اذا كان الامر والنهي الزاميين خصصت الامر بمادة الاجتماع وابقيت النهي بحاله وفي النهي التنزيهي وان كان الامر الزاميا كالفريضة في الحمام قدمت الامر وحكمنا بالصحة وتصرفت في النهي وحملته على قلة الثواب فلما تصرفت في الظاهرين في الامر واما في النهي فمعنى الانفكاك لانه يقول لان في الالزاميين كان مقتضى الخطابين متضادين من كل جهة فخصصنا الامر لقوة دلالة النهي واما في النهي التنزيهي والامر الالزامي فلما كان كلا الخطابين متفقين في الدلالة على صحة العبادة وكان جهة الامر اقوى لا عتضاده بدلالة النهي التنزيهي على الصحة قدمنا الامر وتصرفنا في النهي وحملناه على قلة الثواب لا على وجود المفسدة ومن ان الذي يقول بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلا يتعلق بها الامر المقدمي اصلا حتى على القول بوجوب المقدمة فوقوع على ذلك المحرم الذي يقول بوجوب المقدمة لو وجد الامر المقدمي ويتعلق الحكم الاصلي بالطبيعة انك قد خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح فهل تخصيص الامر المقدمي ايضا بتلك الافراد بان يكون المطلوب الاصلي ايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح لا ايجاد الماهية حيثما كانت ولو في ضمن الفرد المحرم لكن مثل الامر لا يوجب تخصيص الامر المقدمي تخصيص الامر الاصلي المتعلق بالماهية من حيث هي مطلوبة حيثما وجدت ولو في ضمن الفرد المحرم لكن الامر المقدمي لا يحصل الامتثال به الا بالاتيان بالماهية في ضمن الفرد المباح اما نفس الماهية فيحصل الامتثال بها في ضمن كل فرد فان قال بالاول قلنا ان ذلك معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك ليس الا عين تعلق الحكم بالفرد الذي يقول به القائل بالوجوه والاعتبارات وان قال بالثاني قلنا ما الداعي للحكم بعدم صحة الطبيعة المأتي بها في ضمن الفرد المحرم مع انه يأتي بها كون المقدمة حراما مسقطا عن الواجب فاتيانا اولنا بالوجهين الاخيرين المذكورين يكفي في بطلان الاول هذا **وفي المقام اشكال** اخر اورد علينا مشترك بيننا وبين الخصم فللخصم ان يورد علينا ما نقول انتم في العبادات المكروهة التي لا بدل لها لو ما معنى الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بكراهتها قلة الثواب ورد عليكم الايرادات السابقة وان قلتم ان المراد بالكراهة الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة فهو مستلزم لاجتماع عدم وجود البدل وانحصار الكلي في الفرد للجمع بين الامر والنهي وهو قبيح لعدم امكان الامتثال بالخطابين فهو تكليف بما لا يطاق ويلزم ايضا على القول بتعلق الحكم بالفرد اجتماع الضدين اي الامر والنهي في شيء واحد شخصي من جهة واحدة الخصوصية وان قلنا بتعلق الحكم ايضا بالطبيعة وبوجوب الفرد مقدمة لزم ذلك ايضا وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وبعدم وجوب المقدمة ايضا فلا يلزم فيه الا عدم امكان الامتثال للانحصار في الفرد المنهي عنه والحاصل ان الامر والنهي اذا كانا متعلقين بالطبيعة الى الفرد او الامر بالطبيعة والنهي بالفرد او بالعكس فالاولان مستلزمان لاجتماع المتضادين والتكليف بما لا يطاق **والثالث** مستلزم للتكليف بما لا يطاق **والرابع** غير معقول **والجواب** ان النهي التنزيهي في تلك العبادات باق بحاله ولا امر في البين **فان قلت** حيث لا امر فلا صحة والحال انك تحكم بالصحة **قلنا** ان الشيء الذي هو محبوب عند المولى قد يتعلق به الامر فيكون الاتي به مثابا وممتثلا للامر ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة الامر وقد لا يتعلق به الامر ولكن مع ذلك لو اتى به العبد لانه محبوب عند المولى كان مثابا وان لم يكن هناك امر وحصل وذم المولى العبد باتيان ذلك الشيء لذمه العقلاء ففي هذا القسم يحصل الثواب ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصحة التي هي حاصلة في تلك العبادات المكروهة التي لا بدل لها من القسم الاخير فان الطبيعة محبوبة من حيث هي وان لم يتعلق بها امر فالاتي بها مثاب لو ترك هذا الفرد بقصد ان المولى امر بتركه كان مثابا ايضا فهو مكروه ليس الا لا امر ومع ذلك يصح الفعل بالمعنى المذكور **وبذلك** ان وجود المحبوبية في تلك العبادات لا دليل عليه حتى يقال انها صحيحة بمعنى موافقة المحبوب الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الافراد اما العقل فهو غير مستقل في ادراك حكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها الا ان يكون مذهب المجيب كون حسن الاشياء وقبحها بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات والموارد فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموما وان لم يدرك خصوص المقام واما وجود الامر فيها الكاشف عن حسنها فالمفروض انتفائه واما الاتفاق على حسنها في ضمن تلك الافراد فهو ممنوع واما دلالة النهي التنزيهي على الصحة التزاما والا كان حراما لا ان العبادة من حيث هي اما راجحة واما محرمة للتشريع فممنوع دلالة النهي التنزيهي على الصحة اذ رب مكروه لا ثواب في فعله ولا رجحان فيه اصلا كالكل الجبن ولزوم كون العبادة اما راجحة واما محرمة للتشريع بل فعل ان التشريع انما يلزم حيث لم ياذن الشارع في الفعل وههنا اذن فيه حيث جعله مكروها لا حراما ووجود الثواب في فعل العبادة مطلقا لا لزوم فيه عقلا واما العموم كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار فممنوع دلالته على الحسن بعد ورود النهي عن تلك العبادة **وثانيا** النقض اذ لو كان مجرد وجود الصفة في الشيء سببا للصحة وان لم يتعلق به امر لزم صحة الصلوة المبتدأة في المكان المغصوب وان انحصر المكان فيه لوجود الحسن اعني الصفة الذاتية كما هو لازم من يقول فيما نحن فيه بوجود الحسن مع وجود جهة المفسدة فان ذلك يلزم القول بالذاتية او الوصف اللازم مع اجماعهم حينئذ على سقوط الامر وعلى عدم الصحة مستندين بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لا بعدم وعلى ما يقوله المجيب لا يلزم من سقوط الامر عدم الصحة لوجود الحسن فلا معنى لاستنادهم في عدم بقاء الصحة على عدم بقاء الامر الملزم اياه بعدم جواز اجتماع الامر بل لازم هذا المجيب صحة الفريضة في الدار المغصوبة ايضا لوجود الصفة فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الغرض وهو حصول الصفة فان قيل ان ما نحن فيه من العبادات لا المعاملات حتى يسقط الامر بحصول الغرض قلنا على ما يقوله هذا المجيب يكون تلك العبادات مثل المعاملات فيلزم ما ذكرنا **وثالثا** ان تلك العبادات قد تعلق النهي التنزيهي بها لذاتها كتعلق النهي التحريمي بصلوة الحائض حال الحيض فهي نهي عن ماهية الصلوة وكذا التطوع في الاوقات منهي عن ماهية العبادات والعرف يفهم تعلق النهي بالماهية في المقامين اذا تعلق النهي بذات العبادة المكروهة التي لا بدل لها فكيف يتصور الحسن في ماهيتها من حيث هي حتى تكون صحيحة بمعنى موافقة المحبوبية **ورابعا** انه بعد عدم وجود الامر في تلك العبادات كما يدعيه المجيب لا معنى للاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها لانها ليست محل النزاع لعدم كون النهي فيها الزاميا وليست نظير المحل النزاع لان نظيره ما اجتمع

الاول: فيندفع اشكال ان النهي ... مع الثواب الالزامي على الصحة

الثاني: فيندفع النقوض على الجواب بعد ورود النهي

جهة الامر

ثم لو اراد من المرجوحية حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح لورد عليه مضافا الى ما ذكر ان متعلق الامر والنهي التنزيهي اما الطبيعة او الفرد او متعلق الامر الطبيعة ومتعلق النهي الفرد او العكس ولا يتصور الا الثالث وهو المطلوب ولو قيل انه يلزم منافاة الغرض في ترخيص الشارع في اتيان الواجب نتايج

في النواهي

منه الامر والنهي فان لم يكونا الزاميين وهيهنا الامر حتى يكون من اجتماع الامر والنهي فلا وجه للنقض بها اصلا **فان قلت** لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة وضدها وانه لم يكن امر في تلك العبادات اجتمع الاطاعة وضدها وان لم يكن امر فالنقض بحاله **قلنا** الكلام ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان بل في الاطاعة والعصيان المسببين من الامر والنهي الا ان يقال ان النقض انما هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص ما لا بدل له ويكفي في صحة النقض كون المكروهة منها بدل انما اجتمع فيه الامر والنهي اذ يكفي للنقض مورد واحد فاصل الاستدلال بالنقض في العبادات المكروهة مضافا الى انه يمكن ان يقال من جانب المجيب مع قطع النظر عن تجويز الاجتماع هو تعلق الحكم بالفرد لكون الحسن والقبح بالاعتبار وعدم اتصاف الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح فوقوعها لا بدل له من مكروه العبادة وبعد ما تجعله الخصم في وجه المنع من عدم اتصاف الذات من حيث هي بالصفات فانا نرى في تلك العبادات التي لا بدل لها انها منهي عنها لاجل تشخصها مع كونها ذي صفات بالذات وان لم يكن فيها امر فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار لما اتصفت هذه بالحسن الذاتي مع انها متصفة به ولذا يحتمل الاطاعة بها عند اتيانها بقصد انها محبوبة عند المولى **وخامسا** ان الظاهر من تحقق العبادات المكروهة في كلام الاصحاب هو تحقق الامر الحقيقي فيها الجلي بحيث لا تقبل التأويل كما انه ظهر بطلان هذا الجواب بكل تلك الوجوه او بعضها الخالي عن الايراد **والحاصل** انا نقول لا معنى لتحقق تلك العبادات مع كراهتها للزوم التكليف بالمحال بل لا بد اما من القول بالكراهة والفساد او بالصحة مع عدم الكراهة او جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب ثم ان المانعين اجابوا عن اصل النقض بالعبادات المكروهة بان المنهي التنزيهي راجع الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمي بحكم الاستقراء فيصلا النهي عن الصلوة في الحمام انما هو نهي عن تعرض الرشاش وفي مواطن الابل عن نفارها وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في متعلق واحد حقيقة بل المتعلق متحد ما اختص منه لا يجتمعان ولا بالنقض بالعبادة المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق النهي فيها بالذات فانا نحملها على الامر الخارج الذي تعلق النهي به وان الكراهة فيها بمعنى قلة الثواب فنجيب عن هذا الجواب بمثل ما اجبنا عن الجواب الاول وثانيا انا استقرينا ووجدنا النواهي المتعلقة بالعبادات المكروهة كلها او جلها متعلقة بها بانفسها كالقول بالصلوة في الحمام ولا تصل في مبارك الابل في انسطاح وهكذا بخلاف التحريمية التي خص فيها اذ المفروض هو تعلق النهي فيها بشيء خارج كالصلوة في الغصب فالامر بعكس ما ذكروه وثالثا انه فرق بين تعلق النهي بشيء خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عنها واخص منه من الاجزاء وكذا النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج عنها وما اخص منه من الاجزاء وكذا النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج فلا فرق بين التحريمي والتنزيهي في البطلان اذا سلمنا تعلق النهي التنزيهي بامر خارج كتعلقه بتعرض الرشاش لكن لا بد ان يكون النسبة بينه وبين المأمور به والمنهي عنه تنزيها عموما من وجه حتى يكون مثل ما نحن فيه الذي يجوز الاجتماع في احدهما دون الاخر **وخامسا** انا سلمنا عدم تعلق النهي التنزيهي بذات العبادات لكن نقول ان متعلق النهي التنزيهي انما هو الامر الخارج حينئذ الكون في معرض الرشاش مطلقا وان لم يكن في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور بين احدهما كون الصلوة في الحمام اذا لم يكن في معرض الرشاش غير مكروه والاخر كراهة الكون في معرض الرشاش وان لم يكن مصليا واما الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور الاول وهو اختصاص الكراهة بصورة تعرض الرشاش لا مطلقا وما يقال انه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية كما في استحباب غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع استحبابه وان لم يكن ريح فلا يقدح بقاء الحكم مع زوال العلة الشرعية كما هو مشاهد فلا يلزم المحذور الاول ففيه انا ندعي في هذا المقام القطع بتبعية الاحكام للصفات بالبرهان العقلي فالقايل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علة للحكم ومع ذلك يبقى الحكم بعد انتفائه فهو محال لاستحالة بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له وعن عدم كونه الصفة الكامنة والا لزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة وان اراد ان العلل المنصوصة شرعا معرفات لا علل حقيقة كتشريع العدة لبرائة الرحم فحقيقتها علم به وبالبرائة وتحريم الخمر للاسكار مع حرمة القطرة الغير المسكرة فهو حق لكن الشان في الدليل على انه قلنا فيه ولم يلزم المحذور بين المحذورين الواحد ليس علة منصوصة من الشرع بل مستنبطة فانه مقتضى هذا الكلام في المقام كما صرح به بعض الاعلام ثم انهم لو اجابوا عن اصل النقض بان الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها فكل عبادة راجحة بذاتها الا ان بعضها ارجح من بعض والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلة الثواب فلقلة الثواب لازم لها لكن المجيب في الجواب الاول كان نظره الى تدرج مراتب اللازم وهو الثواب وهنا الى تدرج مراتب الملزوم اي المرجوحية بالمعنى المذكور فالجوابان متقاربان لا جبابة عنهما بما اجبنا عنه في الجواب الاول من ان المراد من المرجوحية الغير المذكور على الاطلاق واما في الجملة واما الغير المعين الى اخر ما مر هنا اذ كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منقصة اصلا في نفس العبادة بل مجرد كون الاخرى ارجح كما قلنا ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح وبذلك يحصل فيها منقصة قلنا مضافا الى ما مر من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي لكاشف عن وجود المفسدة اما الطبيعة واما الفرد واما متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد واما العكس والاخير غير معقول ولو كان معقولا لم يضرنا والاولان باطلان بما مر من استلزامهما للاجتماع الامر واجتماع الضد والثالث يثبت به المطلوب على الجواب الاخر ايضا لاتحاد المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة **فان قلت** الكراهة في العبادات المكروهة بالمعنى المصطلح لكن الفرق بينها وبين ما نحن فيه هو انه لو اريد الطبيعة السارية في الافراد فيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم ايضا مطلوبا ويكون العبد ممتثلا ومرخصا في اتيان الطبيعة من حيث هي مطلقا وان لم يرخص في الفرد المحرم من حيث الخصوصية وذلك مناف لغرض المولى وهو عدم ارتكاب العبد الفرد المحرم بخلاف ما لو اريد الطبيعة في ضمن الفرد المباح خاصة فلا منافاة للغرض ولا يجوز معه اجتماع الامر والنهي واما في العبادة المكروهة فلم يمكن التزام ما عرضنا للامر لانه قد اخذ في مفهوم الكراهة الرخصة في الارتكاب فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة السارية من الامر حتى في الفرد المكروه **قلنا** ان غرض كل شيء بحسبه فان الغرض في المكروه المصطلح ايضا تعلق بعدم وجود المفسدة في الخارج وعدم صدوره من المكلف وان امكن ذلك بطريق البت والجزم فمن يجوز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه ينافي الغرض الذي هو مناسب للطلب التنزيهي فمنافاة الغرض حاصلة في المقامين على ما زعمه مع انه لا منافاة للغرض قطعا بعد الوقوع من الحكيم فثبت جواز الاجتماع

في ضمن المحرم وهو قبيح ولا يلزم مثل ذلك في العبادات المكروهة قلنا غرض كل شيء بحسبه فمنها العبادات المباحة بالمعنى الاخص والواجبة المستحبة ثم ينقدح المناط من الدليل الجلي فيتبعها العقلاء في مثل مثال الخياطة او الخطوات وانه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه جائز عقلا مضافا الى وجوده في الشرع وهو يفيد تحقق تنجز التعلق

الامر والنهي فيما نحن فيه كلا انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة ومنها العبادات المباحة الا باعتبار المعنى الاخص كصلاة الميت فان متعلق الوجوب والاباحة اما الطبيعة فيتبعها الفرد واما متعلق الوجوب الطبيعة ومتعلق الاباحة الفرد واما العكس او لا جزء بمتعلقه والاول مستلزم لاجتماع الضدين في الثالث ثبت المطلوب لما مر من ان المناط وجعل الاباحة بمعنى طلب الثواب قد مر الجواب عنه بما يمكن استخراج جوابه منها ومنها انها لا تكون مباحة مكروهة بناء على هذا الجواب في العبادات المكروهة وكذا القول بلزوم منافاتها للغرض فكذلك جوابه فان اللزوم ثم قد لا يرجح المكروهات ومنها العبادات المستحبة بنفسها مع تيانها بوجه مستحب كالصلاة المستحبة في المسجد فان متعلق الامرين الاستحباب اما الكلي واما الفرد واما متعلق احدهما الكلي ومتعلق الاخر الفرد والكون مستلزم لاجتماع المثلين وهو قبيح وفي الاخير قبيح فضول ان كفى تعدد الجهة في اجتماع المثلين كفى مطلقا في اجتماع الضدين لما شاركهما مع الضدين في امتناع الاجتماع في محل واحد وان لم يكف مطلقا ومنها العبادات الواجبة المستحبة كالمرض في المسجد فانها مشتملة على واجب ومستحب فان متعلق الامر الاستحباب وهو طلب الفعل لا على سبيل الحتم والالزام اما هو نفس الصلاة واما مطلق الكون في المسجد مثلا واما الكون في المسجد لكونه في ضمن الصلاة فان قلت بالاول قلنا ان متعلق الامر الوجوبي والندبي واما الكلي او الفرد ومتعلق الامر الايجابي الفرد ومتعلق الامر الندبي هو الكلي او العكس الاول مستلزم لاجتماع الضدين في الكلي فيما الاذن في الترك والمنع عن الترك وهو قبيح ومستلزم لكون الصلاة في غير ذلك المكان المستحب او الزمان المستحب مستحبة ايضا لسراية الكلي المستحب من حيث هو كما هو المفروض في جميع الافراد فيكون الصلاة في البيت ايضا مستحبة والثاني موجب لاجتماع الضدين في الفرد ولعدم كون الصلاة في المسجد مثلا واجبة لفرض تعلق الامر الوجوبي بخصوص الفرد المستحب الا ان يقول بتعلق الاحكام بالافراد حينئذ الفرد الواقع في المسجد يجعل كالواقع في غيره لكنه مستحب ايضا لا بجهة غير معنى الافراد فيندفع المحذور الاخير بناء على مذهب من يرى الاول وهو لاجتماع الضدين في الفرد والثالث مستلزم لعدم كون افراد الصلاة في غير هذه واجبة ولكون خصوص الصلاة في المسجد واجبة وكلاهما بديهي الفساد والرابع موجب لاجتماع الضدين في محل واحد مع تعدد الجهة فيكون مثبتا للمطلوب كما ان تعدد الجهة في اجتماع المتضادين فلانه يجوز اجتماع الامر والنهي وان كان الثاني ففيه اولا انه لا يتم في المستحب الزماني كالصلاة الواجبة في اوقات الفضيلة فلا يمكن ان يقال ان الامر الاستحبابي متعلق بمطلق الكون في هذا الزمان وان لم يكن في ضمن الصلاة لان الكون في الزمان من لوازم الجسم ولا يمكن استحبابه وثانيا سلمنا كون مطلق الكون في المسجد من حيث هو مستحبا لكن الاستحباب الحاصل للصلاة انما هو استحبابها للصلاة لاجل حصول الكون المطلق فيه فيهما حقيقة استحبابان احدهما الكون في المسجد من حيث هو والاخر الكون فيه للصلاة ونقضنا انما هو باجتماع الاستحباب للصلاة مع الوجوب فيعود ذلك الى الشق الاول ويجري فيه الترديدات الاربعة بعين ما مر وثالثا سلمنا تعلق الاستحباب بمطلق الكون في المسجد الا لكنه يكون النسبة بين الواجب والمستحب المتضادين عموما من وجه ففي مادة الاجتماع لا بد من كفاية تعدد الجهة فيثبت به المطلوب وان كان الثالث فلا يخفى جوابه بما مر في الثاني مجرى الجواب الاخير هنا ان لم نقل بجريان الاولين ايضا فان قلت ان الامر الاستحبابي في الصلاة الواجبة في المسجد مثلا ليس على المعنى المصطلح بل هو كناية عن مطلق الرجحان الحاصل للعبادة الغير الموجب للمنع عن الترك قلنا اولا ان حمل الامر الاستحبابي على ذلك خلاف الظاهر لا دليل عليه وثانيا سلمنا لكن نقول ان مورد الصفتين للنسبتين احدهما الرجحان الموجب للمنع من الترك وثانيهما الرجحان الغير المستلزم لذلك اما الكلي او الفرد او مورد الصفة الوجوبية الفرد ومورد الاستحباب الكلي واما العكس والاولان مستلزمان لاجتماع الضدين في شيء واحد لتضاد الصفتين اعني الرجحانين من حيث اللازم يعني استلزام المنع عن الترك والاذن فيه فيصير الوصفان المتلازمان بالعرض فلا يجوز الاجتماع والثالث مستلزم لاستحباب الكلي حقيقة وجوازه في البيت وهو فاسد كما انه يلزم من ذلك ايضا في صورة تواردهما معا على الكلي والاخير موجب لاجتماع الضدين بتعدد الجهتين فيثبت المطلوب ومع ذلك يكون الامر بكابحة خلاف الظاهر في الامر الاستحبابي خاليا عن الفائدة الدليل الثالث على جواز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه ان بناء العقلاء طرا قديما وحديثا سلفا وخلفا من لا يكون ذهنه مسبوقا بشبهة على جواز الاجتماع فان المولى لو امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في ملك الغير فعند خياطته مثلا ومطيعا من جهة الامر وعاصيا من جهة النهي وكان يؤمر بالخياطة مرة ثانية ومن المقطوع ان كل اهل العقل الذين لا يقعون في الشبهة اذا كان بناؤهم في كل زمان على الجواز لم يكن ذلك خطاء بل يكون ثوابا وحجة فان قلت ان وجوب الخياطة توصلي والواجب التوصلي لو اجتمع مع الحرام يسقط الامر عند العقلاء لكن كلامنا ليس في سقوط الامر بل في اجتماع الاطاعة والعصيان وسقوط الامر اعم من حصول الامتثال قلنا انا قد ادعينا حصول الامتثال عند العقلاء لا مجرد سقوط الامر خصوصا مع عدم التزلزل فان قلت سلمنا جواز الاجتماع في التوصليات لكن كلامنا في التعبدية قلنا المناط واحد لانه لا يكفي عند العقل تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين وهما الاطاعة والعصيان في مورد يكفي مطلقا وان لم يكف لم يكف مطلقا فان قلت محل النزاع في الاجتماع المصداقي وفي المثال المذكور لا اجتماع موردي لا مصداقي لان الكون المنهي عنه من لوازم الجسم لا من اجزاء الخياطة المأمور بها فالمثال خارج عما نحن فيه قلنا اولا ان انكار كون حركات الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها جزءا للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم وهو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة ايضا ولا ريب ان المنهي عنه كل تصرف في مال الغير بحيث يشمل الكون الذي هو جزء الخياطة وثانيا ان ذلك مناقشة في المثال فنقول لو امر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن التصرف في ملك الغير فمشى الخمسين في ملك الغير فانه مطيع عاص لتحقق الامر والنهي عند العقلاء فان قلت في الجواب الاول نظر لان قول المولى خط هذا الثوب يحتمل وجهين احدهما ان يريد حصول الامر المخاطب بمباشرة العبد بنفسه والاخر حصوله من الاثر كيفما اتفق سواء اوجده العبد ام غيره بايجاده وعلى الاول الكون المنهي عنه من اجزاء الخياطة وعلى الثاني ليس من اجزاء الخياطة الكون المنهي عنه لعدم كونه مأمورا به وانما المأمور به هو الاثر الذي ليس هذا الكون فيفعله فتعلق امر المولى محتمل الوجهين معا ولا يتم الجواب الاول الا على الوجه الاول قلنا اولا ان الظاهر من الخطاب ارادة الوجه الاول وثانيا سلمنا ارادة الوجه الاخير لكن

ومنها العبادات المباحة بالمعنى الاخص

ومنها العبادات الواجبة المستحبة

المسجد مثلا

الدليل الثالث على جواز اجتماع الامر والنهي

بالامر

والشغل المانع لو المانع ان كان اجتماع الحكمين المتضادين او اجتماع المحبوبية والمبغوضية في محل واحد فقد عرفت تعدد المحل والتكليف بالجمع فقد عرفت ان محل النزاع ما تمكن المكلف فيه من الامتثال ومنافاة الغرض فقد ظهر عدم المنافاة اذ الشارع لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بحكم بحصول الامتثال بالكلي الموجود في ضمنه مضافا الى فهم العرف وان تمام الدليل على خلافه كما من نظيره في مسئلة تعلق الاحكام بالكليات ولو قيل ان مقتضى الوجوب العينية والفرد المحرم لا يصير واجبا فاسقط الامر المقدمة في الفرد المباح

بان العبد الخياطة بنفسه وبمباشرته لكونه يعجز عن الكون في الكون محرم او لا يعرج بالتعميم كيفية الاتيان عن كونه من بعض انياب الخياطة بنفسه **وثالثا** ان هذا مناقشة في المثال لعبكينك المثال الذي مثلناه اجزاء **اذا عرفت** ذلك **فاعلم** انهم مثلوا بامر المولى عبده بخياطة الثوب ونهيه اياه عن الكون في المكان المخصوص فخاطه العبد في ذلك المكان **ثم** ذلك المثال نظر من وجهين **الاول** ان متعلق النهي هو النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم فان العرف لا يفهم من قول المولى لعبده لا تكن في دار زيد الا ورود التعب او تعريض هذا في داره في الحرج مثل ان يقال به في دار زيد ونحوه في خارج الدار فمثل هذا الكون لا يفهم حرمته من النهي عن الكون في المكان المخصوص والكون الذي هو جزء الخياطة من قبيل الاخير فلعل المانع في المثال المذكور من جهة ان الكون ليس من اجزاء الخياطة كان نظر الى ذلك المثال ويكون الموهم **الثاني** ان الخياطة عبارة حقيقة عن وصل بعض قطعات الثوب مثلا ببعض بالكيفية الخاصة بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض الا بسبب خارجي وحركة اليد وادخال الابرة واخراجها انما هي اسباب حصول الخياطة لا انها عينها او اجزائها فاذن متعلق النهي السبب ومتعلق الامر المسبب فيصير اجتماع الامر والنهي في مثال الخياطة مورد الامتثال فخرج عن محل النزاع الا ان يقال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب او مستلزم له فيرجع الى الاجتماع في سبب الخياطة الامر والنهي الاصليين ومن ثم كان النهي الاصلي والامر المقدمي فيكون من محل النزاع لكن لا يتم التمثيل على القول بان الامر بالمسبب ليس عين الامر بالسبب ولا مستلزما لعل المانع يكون مذهبه ذلك فلا يتم المثال على جميع الاقوال بل بعضها فالاحسن التمثيل بما ذكرناه من الخطوة في ملك الغير **الثالث** انه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه جائع عقلا اذ لا قبح عند العقل في تصريح الامر بانه اطلب منه الصلوة لا بشرط وانهى عن الفرد المخصوص ولكن لو عصيتني واتيت بالمهية في ضمن هذا الفرد لعاقبتك على الاتيان بالفرد لا على عدم الامتثال بالمهية من حيث هي بل انت ممتثل بها مطيعا فثبتك من جهة واعاقبك من جهة اخرى **الرابع** ان الظاهر ان المقتضي للجواز موجود لتعدد متعلق الامر والنهي وكون كل من الكليين متعلقا لاحد الخطابين او كون الامر متعلقا بكلي الصلوة وكون النهي متعلقا بالفرد فاختلف التعلقان واما المانع فمفقود لانه ان كان لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد **فقد عرفت** ان المحل متعدد وان كان لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت ان ههنا شيئين لا شيئا واحدا وان كان عدم امكان الامتثال فقد عرفت ان محل الكلام فيما امكن الامتثال وايجاد المهية في ضمن الفرد المباح وان كان لزوم منافاة الغرض فقد عرفت عدم المنافاة اذ الامر لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بل حكم بحصول الامتثال بالكلي في ضمنه لانا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز لكن لا دليل ايضا على عدم الجواز فيرجع الى الاصل وهو الجواز لاصالة الامكان المؤيدة باصالة عدم التخصيص والتقييد في اللفظ **السادس** انا سلمنا وجود الدليل على عدم الجواز بحسب الدقة الفلسفية لكن قد عرفت انهم لم يعرفوا لعقلائهم وبناءهم على الجواز وان كان ذلك خطأ منهم وهذا يكفينا في الحكم بالجواز لانا مكلفون على متفاهم العرف كما قلنا ذلك في وجود الكلي الطبيعي بعد تسليم حكم العقل بالدقة الفلسفية على عدم وجوده وبرهانه عليه فلاحظ **فان قلت** انه مقدمة الواجب واجبة ولازم عدم جواز اجتماع الامر والنهي لان الفرد الواجب مقدمة للكلي الواجب بالاصالة اما من جهة ان عنده الامر المالكي وعند الامر فيه فقط فهو بديهي البطلان ولما ثبت وجوبه في كل ما يحتاج في الوجود الخارجي الى مقدمة لم يتعلق الوجوب بالفرد الخارجي ولو بالواسطة ونحن نتكلم في الفرد الخارجي لواجب من باب المقدمة اما بلا واسطة او مع الواسطة فيرجع احد الاحتمالات اما الانتفاء واما جميع الافراد الواجبة والمحرمة فان كان الوجوب على الاول لزم التكليف بما لا يطاق ولزم الجمع الا في الافراد المحرمة بل الامر والنهي ولزم اجتماع الضدين ولزم مخالفة الاتفاق او تخيير الزم اجتماع المتضادين والاجتماع لا في الافراد المحرمة والكل فاسد واما خصوص الافراد المحرمة فان كان عينيا لزم التكليف بما لا يطاق وخلاف الاتفاق واجتماع الضدين في شخص الافراد او تخييرا لزم الاجتماع من الثلاثة واما خصوص الافراد المباحة عينيا فهو تكليف بما لا يطاق وتخييرا فهو المطلوب فيكون نوع الفرد المباح وجوبه وجوبا من باب المقدمة وخصوصيات افراده تخييريا كذلك ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي في المفروض عدم كون الفرد المحرم مامورا به فلا في سقط به الامتثال اذ حيث لا امر لا امتثال **قلنا اولا** انك قد خصصت الامر المقدمي بالافراد المباحة فهل تخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح بان يكون المطلوب الاصلي هو الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح خاصة ام لا يوجب ذلك **فان قلت** بالاول فقد رجعت عن قولك بتعلق الاحكام بالطبايع لتعلق الحكم بالفرد كما يقوله القائل بتعلق الحكم بالافراد فان مراده اعم من الاصناف والطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح ايضا صنف وان قلت بالثاني اي بان المطلوب هو الكلي من حيث هو هو وجد من غير تخصيص فيه فلا ينحصر حصول الامتثال بالكلي او اتى به في ضمن الفرد المحرم وان كان عاريا من الامر المقدمي المتعلق بالمباح وهذا عين جواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك لا يجوز اجتماع الامر والنهي فكيف تقول بان الافراد المباحة واجبة من باب المقدمة وكيف يكون الفرد مباحا وواجبا فيجتمع الوجوب العيني مع الاباحة الا ان الاختلاف المباح والوجوب التخييري مع المباح الا الاختلاف الاشخاص صنف المباح فيلزم اجتماع المتضادين في الافراد المباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في جميع المقامات او حدد الكل وان لم تعتبره فلا يمكنك دفع هذا من اجتماع المتضادين في الفرد من نوع الاخذ او الحكم برفع الوجوب المقدمي الى الحكم برفعهما معا فان دفعت الوجوب فقد دفعت ما لفت الاتفاق اذ الوجوب موجود ولو سلم ان ذلك ملازم للجواز اجتماع الامر والنهي اذ المانع عن الجواز في نظرك هو الامر المقدمي وقد دفعته فلا مانع من الجواز وان دفعت الاباحة لزم خلو الواقعة عن الحكم ولا كلام في وجود المقدمة اذ كل شيء لا بد له من حكم بذاته وبحيال نفسه مع قطع النظر عن كونه مقدمة فان الشيء بذاته مع قطع النظر عن كونه مقدمة لشيء لا مناص له من احد طرفيه او ارجح تقدير في محله عدم خلو الواقعة عن الحكم وههنا قد تخيلت المباح ليس تفسيره الا توصلي نوع الفرد المباح من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه يلزم عدم وجود حكم له بنفسه بل يلزم عدم وجود حكم له بحسب حد ذاته من اجتماع المتضادين فيجب ان لا يكون حكم اخر سوى الوجوب التوصلي للافراد المباحة فيلزم الواقعة عن الحكم بعضه انه لزم الخلو وهو معيب عقلا الا انه حصل الخلو من باب الاتفاق مع ان العقل لم يحكم بلزوم مثل الخلو يحكم بلزوم الخلو فلا اقل من الشك عند العقل وان دفعتنا الامرين معا فاشد اشكالا لما ظهر لك من اعتبار تعدد الجهة والقول بان الاباحة ذاتية والوجوب عرضية باختلاف الجهة

وهو الصحيح

بجزئيه الكلي الموجود في ضمن المحرم فلا يجتمع الامر والنهي قلنا فتخصيص الامر المقيد بالمباح لا يوجب تخصيص الامر الاصلي به والفرض تعلق الحكم بالطبيعة مع ان المانع الاجتماعي كيف يقول ان الفرد

الصادر افراد الصلوة والاحكام وانقسامها بالنسبة الى افرادها الى الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحرمة اتفاق فلا مفر من اعتبار تعدد الجهة والمراد بالمباح هنا ما يقابل الحرام **وثالثا** انه لا ريب في دلالة الامر على حسن المامور به ولا في دلالة النهي على القبح والاجزاء الذي هو من لوازمه ولا في دلالة الشرع على الرخصة في اتيان الافراد لا بحال الطبيعة والدلالتان الاخيرتان عقليتان فيهما العقل بواسطة خطاب الشرع باتيان المامور به ولا ريب ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير لا الاستغراق ولا الفرد المعين ولا ريب ان رخصة العقل باتيان الفرد يتصور على قسمين احدهما الرخصة المطلقة بان يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات ويحكم بانه لا عقاب في الفرد لا من جهة الايجاد الكلي اصلا ولا من جهة من الجهات وثانيهما الرخصة في الجملة بمعنى ان يحكم بان الفرد مرخص فيه من جهة ايجاد الكلي ومن تلك الحيثية وان كان يمكن عدم الرخصة من جهة اخرى اذا ظهر ذلك **قلنا** ان الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع وجود الحرمة في الفرد من جهة من الجهات وبالمعنى الثاني يجامع وجود الحرمة من جهة اخرى ولا ريب ان الرخصة المستفادة من العقل في اتيان الفرد انما هي الرخصة بالمعنى الثاني لا الاول فان القدر المستفاد من العقل انه لا عقاب في الفرد من جهة ايجاد الكلي المطلق كما هو لازم عقلي للكل المرخص من المولى ولا يحكم بالرخصة من كل جهة ولا يدرك عدم وجود العقاب على الفرد من جهة اخرى بل الحكم بعدم العقاب من جهة على الفرد من تلك الجهة الحاصلة للطبيعة وان كان يمكن عقابه من جهة اخرى نعم لو كان الدليل على الرخصة باتيان الفرد لفظيا لكان ظاهره الرخصة المطلقة لكن العقل ليس له ظاهر لم يرجع فنقول على الخصم اولا انك تزعم ان الزراد ان كان ولو جاء التخيير بحكم العقل فكيف يجوز الاتيان بالفرد المحرم وقد قلنا ان الذي يجوزه العقل هو الرخصة في الجملة اي من حيث الاتيان بالماهية وان ذلك يمكن مجامعته مع الحرام فلم لا يجوز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك قد اعترفت بالرخصة العقلية في الفرد المباح ونحن نقول ان رخصة العقل باتيان الفرد المباح اما مطلقة واما رخصة في الجملة فان ادعيت الاول منعنا حكم العقل بتلك الرخصة لانه لا يدرك الا الرخصة في الجملة ومن تلك الجهة وان ادعيت الثاني قلنا ان مثل تلك الرخصة موجودة في الفرد المحرم ايضا فما وجه تخصيص الامر المقيدي بالافراد المباحة فتامل **ورابعا** انا سلمنا اختصاص الامر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح ولكن عموم الحكم الوضعي اعني الصحة والاجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمامور به بحاله غاية ما في الباب عدم وجود الحكم التكليفي في الفرد المحرم والوضعي موجود وهو يجامع الحرام وقضاياه ما يحتمل عدم حصول الامتثال بالامر المقدمي وهو لا يستلزم عدم حصول الامتثال بالامر الاصلي فالفرد المحرم مسقط عن الواجب لحصول الامر المقدمي بالمباح لا يجب تحصيل المقدمة بل نحن نقول لا عقاب على ترك الامر المقدمي بعد حصول الامتثال بالامر الاصلي لان ترك المقدمة على القول بوجوبها انما يوجب العقاب حيث افضى الى ترك ذي المقدمة ولذا هنا كلما سلمنا وجوب العقاب على ترك المقدمة ولا يضرنا ذلك اذ الغرض من الاجتماع اثبات حصول الامتثال بالامر الاصلي **فان قلت** تخصيص الامر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الامر الاصلي به لفهم العرف **قلنا** اولا نمنع فهم العرف من احد التخصيصين التخصيص الاخر وثانيا نقول على فرض تسليم ذلك انما نسلمه حيث كان الامر لفظيا واما اذا كان لبيا ففهم العرف ممنوع مضافا الى ان هذا القول مناف للقول بتعلق الاحكام بالطبايع كما مر **ومحصل** المقام ان الخصم المانع لجواز اجتماع الامر والنهي اما يقول بعدم جواز اجتماعهما مطلقا لا في الامر والنهي الاصليين ولا في الامر والنهي المقدميين فيخص الامر المقدمي ايضا بالافراد المباحة او يقول بعدم جواز اجتماعهما في الامر والنهي المقدميين ويجوز اجتماعهما في الامر والنهي الاصليين كما هو مذهب الفاضل القمي ره حيث سلم تعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شموله للفرد المحرم فمنع من اجتماع الامر والنهي في الامر المقدمي وحكم بان المقدمة الحرام صرفه مسقط عن الواجب وجوز اجتماعهما في الامر الاصلي المتعلق بالطبيعة لتعلق الاحكام الاصلية بالافراد وقال انها متعلقة بالطبايع فجوز الاجتماع في الاصليين على مذهبه لا في المقدميين ونحن نقول ان الحق هو جواز الاجتماع في الاصليين والمقدميين ونقول ان الذي يرد على الطائفة الاولى المخالفة معنا من وجوه جهته مرت اليها الاشارة **اولها** انك ايها الخصم خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح وجعلته دليلا على امتناع اجتماع الامر والنهي الاصليين ونحن نقول ان تخصيص الامر المقدمي بالفرد المباح ان اوجب عندك تخصيص الامر الاصلي ايضا بالكلي الموجود في ضمن المباح فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبايع وتمنع من الاجتماع لاجل الامر المقدمي وان لم يوجب ذلك فلم لا تجوز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على من مطلوب الخصم اعني منع جواز الاجتماع في الاصليين **وثانيها** انك ايها الخصم لا تجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي فكيف تجوز اجتماعه مع الاباحة فان الامر كما انه مضاد مع النهي كذا مع الاباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك ان تمنع الامر من الفرد او من رفع الامر من الفرد او من رفع الاباحة او من رفعهما معا حذرا من اجتماع الضدين وقد عرفت فساد الكل وهذا الايراد انما يرد على غير مطلوبه وهو عدم اجتماع الامر المقدمي مع الحرام **وثالثها ورابعها** ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة في الجملة وهذا لا يمانع من اجتماعه مع الحرام فلم لا تقول باجتماع الامر والنهي الاصليين **اولا** ولم لا تقول باجتماع الامر والنهي المقدميين **ثانيا** وهذان الايرادان كل واحد منهما يرد على غير مطلوبه **وخامسها** ان الامر التكليفي المقدمي ان كان مختصا بالفرد المباح بعد التسليم لكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر اعني الصحة والاجزاء باق بعمومه كما مر تفصيله فلم لا تجوز الاجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد ايضا يرد على غير مطلوبه ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الاول والخامس من تلك الخمسة فتامل فالحق جواز الاجتماع مطلقا في الاصليين والمقدميين **فان قلت** انا نمنع من جواز اجتماع الامر والنهي اما لعدم وجود الكلي الطبيعي واما لان المقدمة مع الواسطة ليست بمقدمة واما لان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات ولازم الجميع تعلق الاحكام بالافراد ولازمه امتناع اجتماع الامر والنهي للزوم الجمع لاشي **قلنا اولا** انا نمنع تعلق الاحكام بالافراد وقد ابطلنا جميع هذه المدارك واثبتنا تعلق الاحكام بالطبايع **وثانيا** ان النقض بافراد الصلوة حاصل لانقسامها بالاتفاق الى الكراهة والاستحباب والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة **وثالثا** انه لو لم يجز الاجتماع في الاصليين على تقدير كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز الاجتماع في المقدميين على تقدير تعلق الامر المقدمي

فبان الرخصة باثبات الفرد

محصل كلام الخصم ان المانع من اجتماع الامر والنهي

بالفرد وبه

الموجودين المتباينين ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه في الصور المفروضة قدرت على استخراج الحكم في الوصف اللازم في الاعم والاخص المطلقين الجلي نوعه من حيث اللفظ وان شئت البسط والتفصيل فلاحظ كتابنا الكبير فانا قد استوفينا الكلام فيه بحيث لا نستيقظ لغاية **تذنيب في الامتناع بالاختيار** اذا تسبب المكلف لاجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكنه الامتثال بهما معا كما لو دخل المكان المغصوب فهو مأمور بالخروج منهي عنه فوقع في وجود التكليفين معا حتى ام يبقى الامر ويرتفع الاخر حذرا من التكليف بالايطاق وجهان وعلى الاخير فهل الاهم هو الامر او النهي احتمالان والاصح ان الامتناع بالاختيار مع عدم بقاء الاختيار ينافي الاختيار خطابا لا عقابا بحكم العقل ولا نزاع في الخطاب هنا تدريج

بالفرد وقد ثبت جواز الاجتماع في المقدمتين على هذا التقدير لان جواز الاجتماع في الاصليتين على ذلك التقدير لو حد المناط **ورابعا** انه لا مانع عند العقل من الامر باتيان الفرد المخصوص من جهة اندراجه في الصلاة والنهي عنه مع ذلك من جهة اندراجه في الغصب فالحاصل ان تقييدها بان لا تعلق بها النهي يجعل المتعلق **فان قلت** ان ذلك يستلزم التكليف بالايطاق لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا **قلنا** لا يمكن الامتثال الا اذا كان الامر بالفرد المخصوص عينيا الفرد ان تخييري فيمكنه الامتثال بالامر في ضمن الفرد الاخر مع ترك المنهي عنه والامتثال به **فان قلت** لما امر باتيان الفرد الخاص المحرم لغو **قلنا** لا لغوية فيه اذ الفائدة انما هي حصول الامتثال والثواب او ترك المحرم المباح ولحوق بالمحرم من جهة حصول المامور به التخييري وان كان معاقبا من جهة اخرى **فان قلت** يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي وكذا اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي **قلنا** بعد تعدد الجهة تعدد المتعلق اصيرورتها تقييدية لا تعليلية فلا يلزم الاجتماع حقيقة **فان قلت** لعل الشخص يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي فلا جهة حقيقة تكثر الوضوع **قلنا** انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة **ثم انك** اذا علمت جواز الاجتماع في الامر والنهي الالزاميين علمت جواز اجتماع سائر الاحكام الخمسة كل واحد مع مثله ومع الاخر بالاجماع المركب والاولوية القطعية واما دار المناط هنا تمام الكلام من وجه واما **في الاعم والاخص** المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فيمكن ان يقال بعدم جواز الاجتماع عقلا كما انه لا يجوز لفظا بناء ان متعلق النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة انما هو مطلق الغصب لكن كان النهي عن الصلاة لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه واما الغصب في ضمن الصلاة وتعلق النهي بالصلاة ايضا انما هو لاجل كونها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلاة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلاة وان كان العلة الغصب اما القسمان الاولان فحالهما كحال العامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج والكلام في العام المطلق انما هو في القسم الاخير **فنقول** في هذا القسم ان تعلق النهي بالاخص المطلق كاشف عن فساد الاتيان بالكلي في ضمن هذا الاخص وعن ان المحبوب هو الكلي الموجود في ضمن غير هذا الفرد فلا يكون الاخص متعلق الامر اصلا لانه لو تعلق به الامر فاما ان لا يكون حسن الكلي اصلا ولا في الفرد فهو مناف لتبعية الاحكام للصفات الكامنة واما ان يكون الحسن في الاخص فقط فهو مستلزم لاجتماع المتضادين فيه لفرض قبحه وتعلق النهي به واما ان يكون الحسن في غير الاخص فقط اي في الفرد المباح لا غير فهو مستلزم لعدم تعلق الامر بالاخص وعدم حصول الامتثال اذا اتى به وهو المطلوب واما ان يكون الحسن في القدر المشترك بين الاخص وغير الاخص من حيث هو فهو غير معقول اذ الكلي من حيث هو كلي لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا لوجوده في ضمن كل الافراد ولا يمكن انتزاع الكلي الا من الافراد ولا يمكن انتزاع الحبوبية الصرفة من المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص وهو المطلوب **وان ثبت** عدم جواز الاجتماع في الاخص المطلق ذا الوصف مفارقا فاثبت فيما اذا كان الوصف لازما كقوله اغتسل ولا تغتسل مرتمسا في نهار رمضان بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط وهذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المطلقين الالزاميين كذا يجري فيما اذا كان النهي تنزيهيا كما في العبادات المكروهة لمنافاة المحبوبية والمبغوضية وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف من المحبوب والمبغوض الصرفين فلا بد اما من القول بعدم الكراهة في تلك العبادات واما جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب في الامر **فان قلت** قليل الثواب كثير فلم نهي الشارع عنها **مدفوع** بان ذلك لعله لكون ما نهي عنه بمكان من القلة فلذلك نهي عنه لا عن غيره فان قلة الثواب مراتب **والامر** لعل المراد من العبادات التي نهي في الجملة او على الاطلاق او غير معتبر في الخارج والكل بط كما مر بيانه فعلم ان المراد بالنهي عنها النهي عنه تنزيها من العبادات ولا نعرف هذا منتقض طرد او عكسا ثم هذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المطلقين يجري في العامين من وجه ايضا مضافا الى ان الامر بالصلاة امر بكل فرد منها الا ما اخرجه الدليل والامر المقدمي من اللوازم العقلية كما مر والنهي عن الغصب نهي عن جميع افراده فاصل الامر والنهي وان تعلق كل منهما بكلي مع المتعلق الا انه يلزم اتحاد المتعلق في الامر والنهي المقدميين وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا هو الحق فيسقط هذا الدليل وجواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق كما يجوز في العامين من وجه بيانا فيما يحتاج الى ذكر امور **الاول** ان الاعيان لا دخل لها لاختلاف الاحوال والكيفية والزمان والمكان في قوامها وتشخصها لان زيدا هو زيد سواء كان صحيحا او مريضا في اي زمان كان وفي اي مكان كان واما الافعال فلا ريب في مدخلية الكيفية في الجملة في قوامها ولهذا تختلف باختلافها واما الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الافعال وتشخصها والاظهر عدم المدخلية لحكم الوجدان بانه لو فعل زيد فعلا في زمان ومكان وفرضنا انه فعل ذلك الفعل بعينه لا في هذا المكان والزمان بل في زمان ومكان اخر لم يكن ذلك سببا لتبدل الفعل واختلافه ومغايرته فلو صلى ركعتين في مكان وفرضنا انه يصلي في هذا المكان بتلك الهيئة والكيفية بعينها في مكان اخر لم يكن تلك الفعل مغايرا له ولا متعددا بل هو فعل واحد في اي مكان حصل فذات هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه نظير ان ذات زيد لا يختلف باختلاف المكان والزمان **الثاني** ان النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة اما ان يكون عن كيفية تلك الفرد بحيث لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي ولم يكن تلك الخصوصية علة للنهي بل تلك الكيفية منهي عنها وان فرضنا وجودها في غير تلك المكان ولكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا غير واما ان يكون عن الكيفية ايضا لكن مع مدخلية خصوص المكان في النهي بمعنى ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان ولولاه لما نهي عنه وعلى التقديرين اما ان لا يكون المكان من مقومات الكيفية والفرد او لا يكون بمعنى انه هل يكون المكان دخل في قوام الفرد كما ان له دخلا في النهي ام لا فاما على التقدير الاول فلا يجوز اجتماع الامر والنهي لانه لا يجوز تعلق الامر بتلك الفرد وتلك الكيفية لفرض مبغوضيتها بذاتها مطلقا سواء قلنا بان المكان من المقومات ام لم نقل به واما على التقدير الثاني اعني مدخلية المكان في النهي فان قلنا بعدم مدخلية المكان في القوام كما هو الحق فالنهي لم يجز الاجتماع ايضا لان الامر والاجازة لان المأمور به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة وعن كونها في هذا المكان فان المفروض ان المكان ليس من المقومات والنهي عنه انما هو من جهة الاضافة اعني الكون في المكان المخصوص فهما اثنان في الحقيقة فرد احدهما مأمور به والاخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع وهذا هو المراد من تعدد الجهة **الثالث** في بيان ان في قولنا لا تصل في الدار المغصوبة المراد

فرع في اجتماع الامر والنهي في الكلي والاعم والاخص المطلق

في الاجتماع في العام والخاص من وجه

العام من وجه

واما من حيث الوقوع وترتب الثمرة فحق ما ذكروه على انصراف الادلة الشرعية وعدمه اذ امكان تعلقها لا يلزم الوقوع الشرعي واما الاهم من الامر والنهي فيختلف بحسب الموارد و
المقامات فلاحظ وتامل

اي من الاحتمالات المذكورة في الامر الثاني فاعلم ان الاحتمال الاول اي تعلق النهي بالكيفية من دون مدخلية المكان فاسد عقلا لان كيفيات الصلوة من
حيث هي غير مرتبة وغير موجودة في الخارج حتى ينهى عنها فانه بعد فقد التميز يكون التكليف تكليفا بما لا يطاق واغراء بالجهل لان انظار اهل العرف البسيطة
لكيفيات المتعددة المتصورة التي يحصل في ضمنها ما هو عند الحنابلة التكاليف لو لبا انما هو التكيف بعض خصوصياتها بتميزها عن الغير وههنا لما لم يكن المكان مدخلية
وكانت الكيفيات بانفسها ممنوع عنها فهي غير معلومة لهم **فان قلت** ان الشارع قد اعلم ان تلك الكيفيات الفاسدة الممنوع عنها الا ما وقع في المكان
المغصوب وان لم يكن للمكان دخل جعل المكان الخاص مميزا لتلك الكيفيات الممنوع عنها عن غيرها فلا تكليف بما لا يطاق ولا اغراء بالجهل ولكن لازم كلامك
ان تكون كيفيات الصلوة من حيث هي بعضها محبوبة وبعضها مبغوضة لغرض عدم مدخلية المكان وهذا غير معقول لان الكيفيات من حيث هي كلها في مرتبة سواء
فلم يكن جميع الكيفيات منهيا عنها ولا يتصور كون الشيء من حيث هو متصفا بالمتضادين **فان قلت** لعل تلك الكيفيات المنهي عنها صارت مفسدة لما عرض
موجودة في غير هذا من الافراد ولذلك اختص النهي بها **قلنا** اولا الوجدان القطعي كرما بعدا لفرق بين كيفيات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن المكان
او عروض امر خارجي وثانيا انه لم يتفق ان يحدث تلك الكيفيات الفاسدة في غير ذلك المكان مع عدم مدخلية المكان اصلا بالفرض بل وقع كل كيفية فاسدة في هذا
المكان وكل كيفية صحيحة في غيره من باب الصدفة الاتفاقية وهذا مما هو مستبعد عند العقل جدا بل تعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج مقطوع
الفساد واذا تحقق بطلان الاحتمال الاول يجيء احتمال الثاني وقد قلنا في المقام الاول ان المكان ليس من مقومات مخصوصة للفعل فبقي الاخير وهو تعلق النهي
بالصلوة في الدار المغصوبة لاجل خصوصية المكان الذي ليس هو من مقومات الشخص بل علة للنهي وقد عرفت ان لا نمنع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا الا في صورة
تعلق الامر والنهي مختلفا بل حصل هنا اي في الوصف المفارق فرد ان احدهما فرد الصلوة وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الامتناع الى المكان وهو حسن
دائما حيثما وجد فظهر ان الكلي من حيث هو ليس محبوبا الا من فرده مبغوض صرف لا الاخر والنهي عنه وهو جهة الامتناع الى المكان الخارجة عن حقيقة
الفرد فظهر جواز الاجتماع في الامر والاخص المطلق وبطريق اولى في العامين من وجه كقوله صل ولا تغصب مضافا الى الاخير انا سلمنا ان المكان من المقومات
ثم الجواز ايضا اذ غاية ما في الباب يكون المكان مقوما ولكن النهي انما هو لاجل عدم رضا المالك هو ليس من المقومات للفعل والمكان ليس ماخوذا في النهي
عن الغصب فالنهي عن الصلوة في الدار المغصوبة الملحوظ في النهي عن الغصب جهة عدم رضا المالك اما الدليل الذي ذكروه في العامين من وجه مضافا الى
الدليل الاول اعني لزوم الاجتماع الشخصي في الامر والنهي المتعلقين فهو انه لو لا النقض باجتماع الامر المقدمي اي الوجوب الغيري مع الندب في غسل الجنابة
عند من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا انما هو من تعدد الجهة في الفرد حقيقة وثالثا بان الوجوب المقدمي في الحقيقة خارج عن الوجوب
بل المراد منه وجوب التوصل الى الغير ولا مانع من اجتماعه مع الحرمة تدبر **فان قلت** يلزم على المجوز اجتماع الامر والنهي انعقاد الصلوة في الدار المغصوبة
صحيحة ومتى انعقدت صحيحة اجتمع ان الامر بالصلوة والامر بالاتمام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والنهي عن الغصب فلا يجوز له بعد الشروع والدخول على وجه وخروج
الصحة قطعها لاجل القطع اذ لو قطع وجب عليه عدم الاتمام ولو لم يقطع وجب عليه الغصب فهذا تكليف بما لا يطاق فالقول بجواز الاجتماع فاسد
توهم ان هذا الايراد يتم في العبادات لا المعاملات بمعنى ان المراد اثبات عدم الجواز في الجملة وتوهم ان هذا مسبب من سوء اختيار المكلف والامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو مكلف بالتكليفات الثلثة ولزم التكليف بما لا يطاق بمعنى ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا
كما سيجيء انه فلا بد من رفع كل التكليفات او بعضها بحيث لا يلزم الاجتماع وهو المطلوب **قلنا** ان محل نزاعنا انما هو العامان من وجه والنسبة بين الامر بالاتمام
والنهي عن الغصب ليس عموما من وجه لكن نزاعنا ليس في كل عامين من وجه بل في العامين من وجه اللذين يمكن الامتثال فيهما بالمامور به منهما بعد استقرار الوجوب
في الذمة كما في الامر بالصلوة والنهي عن الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة يمكن الامتثال بالصلوة في ضمن المباح والحرام واما الامتثال الامر بالاتمام والنهي
عن الغصب فليس من هذا القبيل اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو ما بعد الشروع في الصلوة لا يمكن الامتثال بالامر بالاتمام في ضمن الفرد المباح
والحرام بل ان شرع في الصلوة في المباح امكن الاتمام فيه لا غير وان شرع فيها في الحرام لم يمكن الاتمام الا فيه وليس بحيث يكون المكلف بعد تعلق الامر بالاتمام
مخيرا ومستقرا في الذمة متمكنا من الامتثال بالجزء في كل من المباح الفرد والحرام فهو خارج عن محل النزاع واما لزوم التكليف بما لا يطاق هنا من جهة الامر بالاتمام
فلو فرض انقسامه لم يكن ما نحن فيه اجتماع الامر بالصلوة والنهي عن الغصب ثم هذا كله في الوصف المفارق واما في الوصف اللازم في العامين من وجه او في الاعم
والاخص المطلق فتفصيل الكلام فيه ان الوصف اللازم فيما هو وصف لازم للماهية كما ترى ان المقدمة **اما القسم الاول** فلم يعهد وروده في الشريعة
بل لا يصح عقلا لعدم وجود الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية بل انما هو في الذات او في الامتناع على مذهب الاعتبار بين كما عرفت سابقا **والحاصل** انه ان قلنا
انه لم نقل بالقطع عدم وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية واما القسم الثاني فالمتعلق فيه النهي بالوصف اللازم للماهية كقوله اغتسل ولا تغتسل ارتماسا او اغتسل
ولا ترتمس فالحق عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه اذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا اذ المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهيا عنه اذ الارتماس ذاتي للغسل
الارتماسي بحيث صار هذا الفرد من الغسل قبيحا بالذات لم يتعلق به الامر اذ نوع الحسن في الحسن اما في هذا الفرد المنهي عنه واما في ضده واما في الفرد
المشترك والاول مستلزم لاجتماع الضدين والثاني لعدم صحة الفرد المنهي عنه لعدم الامر وهو المطلوب والثالث غير متصور لان كون الكلي من حيث هو
محبوبا صرفا فرع كون كل افراده محبوبة صرفة من حيث انها افراده والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته فكيف يكون القدر المشترك بين المحبوب الصرف و
المبغوض الصرف محبوبا صرفا الا ترى انه لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الابيض والاسود وهذا الدليل يجري في العامين من وجه ايضا اذا كان النهي متعلقا
بالوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيهما ايضا في الوصف اللازم **فان قلت** الجواب المذكور من هذا الايراد في الوصف المفارق جار هنا ايضا **قلنا** ليس
كذلك لما عرفت من ان الوصف جعل المامور به للمعارض فردا والمنهي عنه فردا اخر لا دخل له لاتحادهما في الاخر بخلاف اللازم **اقول** الاظهر ان الجواب الثاني هنا

ايضا

ولو قيل ان الكافر اذا اسلم بعد الوقت سقط عنه القضاء وان لم يسلم بقي الامر بالقضاء وهو عاجز عن ادائه لعدم اسلامه ام لم يسلم فكيف تقولون ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا

قلنا ان الكافر اذا بلغ تعلق به الاحكام التكليفية وبعد فوت الاداء فقد فوت التكليفين فيستحق العقاب لذلك اصل في دلالة النهي على الفساد مطلقا او في العبادات دون المعاملات ام فيهما شرعا لا لغة ام في العبادات

شرعا دون المعاملات مطلقا ام يدل على الصحة

ايضا اذ كما يمكن اعتبار تعدد الجهة في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد اما فكذلك هنا ولا فرق بين كون الوصف لازما ام مفارقا فلا يعقل

ان الشيء في كون الجنس من حيث هو محبوبا وفصله مبغوضا فالمحبوب بوجوده في الفرد المحرم من حيث جنسه وليس بمبغوض الا من ناحية لا يمكن كون

الفعل المشترك محبوبا ومبغوضا فالحق الجواز على الاطلاق المقام الثاني في جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية

واما المطلق فموكول الى البحث الاتي ثم فاعلم ان كل موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلا فلا شبهة في عدم الجواز لفظا وفيما العرف التقييد اما اذا حكم بالجواز

عقلا فان كان النهي متعلقا بالوصف اللازم لم يجز ايضا لفظا وان كان متعلقا بالوصف المفارق فان كان في التوصليات لم يفهم العرف التقييد فيجوز

الاجتماع لفظا ايضا وان كان في التعبديات فيفهم الجواز اللفظي اشكال المقام الثالث في انه هل يجوز اجتماع الامر والنهي من جانب الامر بحيث لم يمكن

الامتثال لهما معا ولكن كان سبب الاجتماع هو المامور كما لو دخل دار غيره غصبا اختيارا فانه منهي عن الغصب اصالة ومامور بالخروج لانه سبب للتخلص

عن الغصب سبب الواجب واجب مع ان الخروج ايضا غصب ومنهي عنه من جهة كونه غصبا لم ليس على ذلك الشخص الا تكليف واحد اما الامر واما النهي و

من اول الحج وبين في حج محرم معا فانه مامور بالحج لعدم ايضا وكذا محرم ومن شرع في الصلاة في مكان مغصوب فانه مامور بالاتمام ومنهي عن الغصب ولا يمكن

الامتثال بهما فهل هو مكلف في تلك الامثلة ونحوها بالتكليفين ام باحدهما خاصة قيل بوجود التكليفين معا فهو معاقب مطلقا ومن ترك يعاقب واحد

في الجميع وقيل ببقاء الاهم من الامر والنهي وارتفاع غير الاهم مع ارتفاع اثره مطلقا وقيل بالثاني مع بقاء الاثر فيهما فيها جهات من الكلام الاولى في انه

هل يبقى كلا الطرفين من التكليفين من الامر والنهي ام يبقى الاهم فقط الثانية في انه على الاخير هل الاهم هو الامر او النهي الثالثة في انه بعد ارتفاع

غير الاهم هل يجوز بقاء اثره عقلا ام لا الرابعة في انه على فرض الجواز عقلا هل هو واقع شرعا ام لا ولا بد قبل بيان الجهات من ذكر مقدمة وهي ان الامتناع

بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فاعلم ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالصلاة من الكافر لاختياره الكفر لكنه قادر

على الاسلام والامتثال بعده واما مع سلب الاختيار كمن قطع يده اختيارا فلا يمكنه الوضوء الصحيح التام ابدا وكمن اخر الخروج الى الحج مع القافلة حتى فات الوقت بحيث

لا يمكنه الوصول الى الميقات اما القسم الاول فادعي الكون فاق على عدم المنافاة الا عن بعض العامة عن الجبرية منهم واما الجبرية فلا يتصور على مذهبهم الاختيار

ولا الامتناع بالاختيار واما القسم الثاني كامتناع الحج فالمحقق ان المكلف مستحق للعقاب على ترك ذي المقدمة وهو الحج بمجرد ترك المقدمة وهي

المبادرة الى طي المسافة وبظهور الثمرة في الفسوق العدالة وقد مر هذا مفصلا في بحث مقدمة الواجب فلاحظ اذا عرفت ذلك فاعلم انه اختلفوا في ان الامتناع

بالاختيار ينافي الاختيار وقيل بعدم المنافاة ونظر كلمات الاولين المنافاة خطابا وعقابا اي ينفي انه بعد سلب القدرة لا يصح الطلب ولا ترتب الثمرة فالقول

الثاني عدم المنافاة خطابا وعقابا الى شرذمة قليلة لكن فالا اولى في كلمات القوم في هذا المقام وكيف كان فالحق المنافاة خطابا اما في ما مر في بحث مقدمة الواجب

من ارتفاع التكليف بذي المقدمة حين ترك المقدمة بعلية لعقول العاقلة وبناء العقلاء والادلة الشرعية واما عدم المنافاة عقابا فلما اصل ولو مع عدم كما

في الحج لذي اتفقوا ظاهرا على وجود العقاب بعد ترك المقدمة وسلب الاختيار مع عدم وجود الخطاب بعده لما عرفت وكتكليف الكفار بالقضاء واستحقاقهم

العقاب على تركه مع انه لا يمكنهم القضاء لا في زمن الكفر لعدم وجود شرط الصحة ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله فلا يمكنه الامتثال بعد صيرورته مكلفا بالقضاء

ابدا والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطابا وعقابا كما هو ظاهر اطلاقهم وقالوا مع ذلك بان الكفار مكلفون بالقضاء فانه ما تناقضا لما عرفت من عدم امكان

امتثاله بخطاب القضاء اصلا فان قيل الايراد بالقضاء يرد عليكم ايضا لانكم سلمتم المنافاة خطابا فكيف تقولون بانه مكلف بالقضاء مع انه بعد تعلق تكليف

القضاء عاجز عنه وطلبه تكليف بما لا يطاق وان كان مسببا من سوء اختياره وانتم لا تجوزون الخطاب والتكليف في هذه الصورة كما لو كان له زمان

يمكن من القضاء صح خطابه وليس هذا الايراد مشتركا الورود بينكم وبين المشهور قلنا بعد البلوغ وحصول شرائط التكليف تعلق التكاليف باجمعها على الكافر

لكن في كل وقت يتعلق التكليف الفرائض الخمسة مثلا ما دام العمر لكن بعد دخول الوقت وتضيقه بالفوت فالمكلف الكافر فوت الاداء فقد فوت التكليفين

الاداء والقضاء فنقول باستحقاقه العقاب حال الفوت لاجل التكليف السابق التعليقي الذي تعلق بالمكلف كليا ثم ان كل ما مر في مسئلة الامتناع بالاختيار

انما هو في حكم العقل واما من حيث الوقوع فهو تابع للشرع وانظر في الادلة فان مجرد جواز ترتب الاثر عقلا بعد ارتفاع الخطاب لا يلازم ان يكون الشرع وقعا

كذلك بل لا بد من دليل على ترتب الاثر اخذنا به والا حكمنا بعدم ترتب الاثر ايضا لاصالة البراءة وان جاز الترتب عقلا اذا ظهر هذه المقدمة ظهر حال المقام

الثالث في الكل الجهات الاربع فانه قد ظهر من المقدمة ان بقاء التكليفين معا لا وجه له عقلا لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا بد من بقاء

الاهم فقط والاهم من الامر والنهي يختلف بحسب المقامات ولا معيار له ظاهرا فعند الخروج من الغصب والاخراج من الفرج المحرم الظاهر ان الاهم ابقاء الامر بالخروج

والاخراج من الفرج المحرم الظاهر ان الاهم ابقاء الامر بالخروج والاخراج ورفع النهي وفي الصلاة في الدار المغصوبة يحتمل قويا كون الاهم هو حق الناس لا حق الله الذي

هو الاتمام فلا بد على هذا من رفع الامر وابقاء النهي واما بعد رفع غير الاهم فهل يبقى اثره عقلا ام لا فقد عرفت مما مر ان العقل لا يابى عن بقاء الاثر واما الامر بعد

الجواز العقلي فالواقع ام لا فهو يختلف بالنسبة الى المقامات كالاهم ففي مثل الاخراج او الخروج بناء العقلاء والعرف على عدم العقاب على التخلص واما في

اتمام الصلاة فبناؤهم على بقاء الاثر وعدمه فلو قال المولى لعبده لا تمش كل يوم حين خطوة ولكن بعد الشروع في الخطى يجب عليك اتمامها ولا يجوز لك قطع

ويحرم عليك الغصب او الخطى في المكان المغصوب ثم قطعها قبل الاتمام فهو يعاقب على الاثر الغصب وقطع الخطى ضابطة اختلفوا في دلالة النهي على الفساد

في العبادات والمعاملات على اقوال ثالثها التفصيل فيدل في العبادات دون المعاملات مطلقا ورابعها انه يدل عليه فيهما شرعا لا لغة وخامسها انه يدل عليه

شرعا في العبادات دون المعاملات مطلقا وسادسها انه يدل على الصحة وقال المشهور في المقام اقوال اخر ولا بد في تنقيح المسئلة من رسم مقدمات المقدمة الاولى

في بيان معنى العبادة والمعاملة والتميز بين الموارد وتحقيق تلك المقدمة يتكلم من جهات ثلاث الاولى اعلم ان العبادة قد يطلق ويراد بها ما يترتب عليه

فيه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

في ان النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات

اثره بنية القربة من حيث انه مشروط بها فالذي يتوقف ترتب اثره على نية التقرب يسمى بهذه الحيثية عبادة والمعاملة ضد ذلك وهي ما لا يشترط في ترتب اثره بنية القربة من حيث انه غير مشروط بها والشاهد على هذا الاطلاق قولهم في باب المعاملات كالنكاح والبيع ان هذا قد يكون عبادة على بعض الوجوه ولازمه صحة الاتيان به بلا قصد التقرب في الامتثال بالامر الوجوبي او الندبي الوارد فيه وان النسبة بين المعنيين عموم من وجه ويتصادقان في مثل النكاح المأتي به بقصد امتثال الامر ويفترقان في الصلوة والبيع المباح وقد يطلق العبادة على الفعل المعد للاطاعة والانقياد محضا بحيث ان ما عدا الاطاعة والتعبد والمعاملة يقابلها وهي ما لم يعد للاطاعة والتعبد من حيث ذاته وان امكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات كما لو قصد به التقرب فمرجع الاطلاق الاول الى ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل وهو الاشتراط بقصد التقرب وعدمه وههنا الى ملاحظة ذات الفعل من حيث هو والشاهد على الاطلاق الثاني في كلماتهم انهم نقلوا في بحث الحقيقة الشرعية قولا بانها التفصيل بين العبادات والمعاملات ومرادهم من العبادات هنا الماهيات المخترعة للاطاعة كالصلوة والحج لا مثل النكاح ومن المعاملة ما يقابل ذلك والنسبة بين المعنيين الاخيرين تباين كلي وبين المعنى الاول للعبادة والاخير لها عموم وخصوص مطلق لان الثاني اخص مطلقا من الاول لشمول الاول لمثل النكاح المأتي به بقصد القربة دون الاخير وبين المعنى الاول للمعاملة ومعناها الاخير ايضا عموم وخصوص مطلق لكن الامر هنا النقص من الثاني عكس العبادة ثم **الجهة الثانية** ان الحق ان لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمحبوب على وجه المحبوبية فعلا كان او تركا كلفظه ام لا وهذا المعنى مشترك بين ما اعد للاطاعة وما لم يعد لها ولكن له جهة انقياد كالنكاح وهذا المعنى مرادف للمعنى الاول للعبادة فلفظ العبادة حقيقة في المعنى الاول واطلاقها على الثاني من باب اطلاق الكلي على الفرد **فان قلت** المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الاخير **قلنا** انه تبادر اطلاقي ويشهد عليه عدم صحة سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقربا **فان قلت** يصح في النكاح بقول مطلق انه معاملة ولا يقال عليه بقول مطلق انه عبادة كما يقال في الصلوة فيصح سلب العبادة عن مثل الراجحات كالنكاح ونحوه مما لم يعد للانقياد قلنا وان كان لا يقال لمثل النكاح بقول مطلق انه عبادة لكن بعد التقييد بالوجه الخاص يقال انه عبادة فيقال النكاح لوجه الله عبادة ولا يصح سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد فان قلت عدم صحة السلب مع التقييد لا يدل على الحقيقة الا ترى عدم صحة سلب الاسد بقيد عن الرجل الشجاع مع ان الاسد ليس حقيقة فيه **قلنا** القيد ان كان قيدا للمحمول كما في المثال الذي ذكرت فعدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة وان كان قيدا للموضوع فهو لا يضر بدلالته على الحقيقة كما في عدم صحة سلب الانسان عن الرجل البليد فالحق كونه حقيقة في المعنى المشترك غاية ما في الباب ان ما لم يعد للانقياد لا يقال عليه بقول مطلق انه عبادة بل فيما اعد له وان الامر فيما اعد للانقياد لا يسقط الا بقصد التقرب وفيما لم يعد للانقياد يمكن سقوط الامر به بلا قصد التقرب والمشهور ذكروا تعريفا لكل من العبادة والمعاملة فقالوا ان العبادة ما يشترط فيه النية والمعاملة ما لا يشترط فيه النية وفيه انهم ان ارادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط ولو في الجملة ومن عدم اشتراطها في المعاملة عدم الاشتراط ولو في الجملة ليشمل التعريف مثل ما الرجحان فهو حق لكنه خلاف ظاهرهم لان ظاهر التعريف اشتراط التقرب على الاطلاق في العبادة وعدم الاشتراط على الاطلاق في المعاملة وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة لانه لا يشمل حينئذ الا ما كان معدا للاطاعة كالماهيات المخترعة لا مثل النكاح المأتي به تقربا مع انك عرفت ان لفظ العبادة حقيقة في المعنى المشترك بين المعنيين وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة واحدة وليس بحيث لا يحتاج فيه الى النية على الاطلاق ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفها ايضا الا ان يريدوا من قولهم المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب سلب العموم لا عموم السلب لكن عرفهم ان العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات والمعاملة ما لا يحتاج اليه من جميع الجهات اعم من ان لا يحتاج اليه اصلا او احتاج اليه من جهة دون جهة اخرى فيدخل مثل النكاح في تعريف المعاملة ويختص الايراد بعدم الانعكاس بتعريف العبادة ولهم مرادهم من احتياج العبادة الى النية احتياجها الى قصد القربة اما ان صحتها تحتاج اليه فهو حق لكنه لا يظهر من اللفظ واما ان وجودها يحتاج اليه فهو غلط لتحقق مسمى العبادة في اسامي الصحيح لا الاعم ثم ان الشهيد في الذكرى قسم الحكم الشرعي للعبادة والمعاملة بقوله ما حاصله ان الحكم الشرعي اما ان يشترط فيه النية او لا يشترط والاول عبادة والثاني معاملة ثم الاخير اما ان لا يحتاج الى صيغة فهو من السياسات الشرعية كالحدود او يحتاج اليها من الطرفين فهو العقد او لا فالايقاع وفيه ان الحكم الشرعي بنفسه لا ينقسم الى العبادة والمعاملة بل المنقسم اليهما انما هو متعلق الحكم لا نفسه لان مرجعه الى ان الحكم متعلقه وهو كما ترى ايضا مثل احكام الارث والاطعمة والاشربة خارجة عن هذا التقسيم فهو غير حاصر للقسم

الجهة الثالثة انه لا شك في توقف حصول الامتثال بالامر سواء كان تعبديا صرفا ام توصليا صرفا ام تعبديا وتوصليا ارتباطيا ام استقلاليا على قصد التقرب واما سقوط الامر ففي الاول والثالث يتوقف على نية التقرب ايضا بحيث لو اتى بالفعل من دون التقرب لزم الاعادة وفي الثاني والرابع يسقط الامر بمجرد ايجاد الفعل في الخارج على اي نحو اتفق لكن في الاول منهما لا يعاقب على ترك قصد التقرب وفي الاخير منهما يعاقب على تركه وان سقط الامر في الصورتين وحيث اختلف الاحكام في تلك الاقسام الاربعة فان علمنا بان الامر الوارد من الشرع من اي قسم منها عملنا بمقتضاه وان شككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فلا بد لنا من ميزان يرجع اليه **فنقول** ان الشك صور منها ما لو دار الامر الوارد في الشرع بين الاقسام الاربعة بان علمنا بوجود الامر بالوضوء مثلا وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة وتحقيقها يحتاج الى البحث في مقامات **الاول** اعلم ان مقتضى الاصل الاولي في هذه الصورة ان لا يكون هذا الامر توصليا صرفا ولا مركبا استقلاليا لان لازمهما سقوط الامر بمجرد ايجاد الفعل وان لم يقصد التقرب ولازم التعبدي الصرف والمركب الارتباطي عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومقتضى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب واما في نفي المركب الاستقلالي فلاصالة البراءة فان مرجعه الى تكليفين بخلاف القسمين الاخيرين فان مرجع كل منهما الى تكليف واحد فيحكم بكون هذا الامر من القسمين الاخيرين الذين لازمهما اشتراط قصد التقرب في سقوط الامر ولا بد من الترجيح بين التعبدي الصرف والمركب الارتباطي فنقول لا بد من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الامر مقدمة له حتى يكون مركبا ارتباطيا ويحتمل عدم كونه مقدمة له بل واجبا مستقلا حتى يكون تعبديا

صرفا فان

صرفا فان كان ذلك الشيء مما امر به ايضا كما لو امر بالصلوة ثم بالوضوء وشككنا في ان الوضوء مقدمة للصلوة حتى يكون مركبا ارتباطيا ام واجب تعبدي
مستقل فلا بد من ملاحظة دليل ذلك الشيء اعني المقدمة فان كان دليله لفظيا اخذنا من قاعدة الاشتغال بالصلوة المقتضية لكون الوضوء مقدمة لها حتى يكون
الوضوء مركبا ارتباطيا مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضي لعدم كون الوضوء مقدمة لها وعدم اشتراطها به حتى يكون تعبديا صرفا فيقدم الاطلاق على اصالة الاشتغال
فنحكم بعدم كون الوضوء مقدمة للصلوة بل واجبا تعبديا صرفا وان كان دليله لبيا كان اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض فنحكم بان الوضوء مقدمة للصلوة
وانه واجب تبعي توصلي ارتباطي وان كان ذلك الشيء مما لم يؤمر به اصلا ابدا كما تدور الوجوب بمجرد احتمال ان له اصلا في البين ترجح احد الطرفين فلا بد من
التوقف فان قلت الاصل موجود في البين لان امر الوضوء وان كان مركبا ارتباطيا لمحتاج الى التفات الامر الى جهة التقييد التوصلي معا فلا اذن ما لو
كان تعبديا صرفا فانه لا يحتاج الا الى الالتفات الى جهة واحدة هي جهة التعبد فالاصل عدم تعلق الالتفات الزائد الموجب للحكم بانه تعبدي صرف قلنا
هذا الاصل الذي يعتبرونه انما هو اذا كان من حيث لزوم قصد التقرب اما من حيث لزوم المباشرة فهو بعد ثبوت اشتراط التقرب فان قاعدة الاشتغال
يقتضي اشتراط المباشرة ايضا كما يقتضي اشتراط قصد التقرب على ما ذكرناه في جانب قصد التقربات هنا ايضا فان قلت بعد ثبوت اشتراط قصد
التقرب لا يحتمل عدم اشتراط المباشرة اذ لا معنى لوجوب قصد التقرب المطلق مع عدم لزوم المباشرة النفسية قلنا لا ملازمة في البين اذ يمكن عقلا
ان يأمر المولى عبده بشيء ويقول يلزم عليك فيه قصد القربة والمباشرة النفسية وان امرت بعضا سقط عنك حصول ذلك الشيء فان اتى به بعض عبيدك
سقط عنك لكن كل من يأتي به من العبيد عوضا عنك لا بد له من قصد القربة وانت ان اتيت به لزم عليك ايضا قصد القربة والمباشرة النفسية وان
ويقول له ان اتى الغير به سقط عنك ثم ولكن ان اتيت به لزم عليك قصد القربة والحال ان في القسمين الاخيرين انفك المباشرة عن لزوم قصد التقرب
كما ترى انه لو امر عبده بسقي سقط عنه بفعل غيره مطلقا ولكنه ان اتى به وجب عليه قصد القربة فلا منافاة بين لزوم قصد القربة وعدم الاشتراط
المباشرة **المقام الثاني** في بيان ما هو مقتضى اللفظ في هذه الصور من الشك **فاعلم** ان الصيغة امر مثلا فيه وضعين مادي وهو الوضع الاسمي
المصدري اعني وضع المادة من حيث هي هي وهو وضع الهيئة لطلب ايجاد المادة وهذا الوضع اللغوي من حيث لزوم قصد القربة وعدمه مطلق في اللفظ
مدلوله ايجاد المادة سواء كان بقصد التقرب ام لا فاطلاق اللفظ بمقتضى الوضع اللغوي ينفي اشتراط القربة ويقتضي حصول الامتثال وسقوط الامر بمجرد
الهيئة مطلقا من دون تقييد بالقربة فالحكم باشتراط القربة تقييد في اطلاق اللفظ واما من حيث المباشرة النفسية فمقتضى اطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية
اذ اللفظ بوضعه يدل على لزوم ايجاد الهيئة على المخاطب سواء اوجدها غيره ام لا فالحكم بسقوط الامر اذا اوجد الهيئة غير المخاطب تقييد في اطلاق اللفظ
ان مقتضى الاطلاق اللفظي ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة فاختلف جهة الوضع اللفظي اللغوي مع الاصل الاعتباري في خصوص اشتراط
القربة وعدمه واما الوضع العرفي فالتحقيق مطابقته مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة لاجل التبادر عرفا واصالة عدم النقل
لكن بناء العرف والعقلاء على ان قصد القربة واجب مستقل على حدة لا انه شرط للامتثال وسقوط الامر وذلك لان شان العبد اطاعة مولاه فلا فرق بين
الوضع اللغوي والعرفي من جهة الدلالة اللفظية فحكم العرف لفظا كاللغة بلزوم المباشرة النفسية وعدم اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر
وان حكم العرف والعقلاء من الخارج بوجوب قصد الطاعة وجوبا مستقلا فالعقلاء مطابقون مع الاصل الاعتباري في وجوب قصد القربة لكن الاصل الاعتباري
يقتضي الوجوب الشرطي بمعنى عدم حصول الامتثال وسقوط الامر الا بقصد القربة والعقلاء واهل العرف انما يحكمون بوجوبه مستقلا لا بكونه شرطا في حصول الامتثال
وسقوط الامر فالعرف مطابق لفظا مع الوضع اللفظي اللغوي من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد القربة استقلالا
لا ينافي عدم اشتراطه في حصول الامتثال فالوضع العرفي مثل الوضع اللغوي في تعارضه مع الاصل الاعتباري في اشتراط القربة وعدمه وحيث كان مقتضى الوضعين
اللفظيين مخالفا للاصل الاعتباري كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي على خلاف ظاهره **المقام الثالث** في انه هل ورد دليل شرعي عام على خلاف
ما اقتضاه اللفظ وهو لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد التقرب ام لم يرد على خلافه دليل فنحكم بمقتضى اللفظ حتى يثبت خلافه من الشرع والحق انه
لم يرد من الشرع دليل على خلاف ظاهر اللفظ بان تكون قاعدة كلية يعمل بها بمجرد دوران الفعل من الشارع وعلى من يدعي ذلك الاثبات **فان قلت** لم نجد في
الشرع شيئا لزم فيه المباشرة لا قصد القربة بل كل ما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة وكل ما لم يلزم فيه المباشرة فالتفكيك منفي فثبتت تلك القاعدة المستفادة
من الاستقراء وبعد ملاحظة هذه الكلية حصل التعارض بين الاطلاقين المقتضي احدهما للزوم قصد القربة والاخر لعدم لزوم المباشرة فلا بد من اخذ
احد الاطلاقين وطرح الاخر او طرحهما معا فان طرحناهما معا رجعنا الى الاصل الاعتباري ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معا كما مر في المقام الاول
وان رجحنا الاطلاق المقتضي للزوم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم قصد
القربة لاجل استناد ضمائر في اصل الدال على لزوم اتيان المخاطب بنفسه فلا بد من طرح الاطلاق الاخر والحكم بلزوم القربة للكلية المذكورة فما
نقول بالتعبد وسقوط الامر بالتقرب **قلنا** الاستقراء المذكور لو تم كان على مذهبنا اكثر الواجبات التعبدية من هذا الباب لعدم ورود الدليل الخاص
على لزوم قصد القربة **والحاصل** ان الدليل على لزوم قصد القربة في الاوامر عند الشك بحيث يكون ذلك شرطا في سقوط الامر اما العقل فقد
مر ما فيه اصلا واما الاجماع فموهوم واما الاية الكريمة اطيعوا الله واطيعوا الرسول فبناء على عدم صدق الاطاعة عرفا الا مع قصد القربة اذ لا يسمى مجرد الاتيان
بالشيء طاعة ما لم يكن لاجل امر المولى اطاعة له ففيه اما اولا فلان لزوم التعبد لان للطاعة معنيين احدهما الاتيان بالمامور به بقصد الامتثال بامر المولى و
ثانيهما ان يراد بالاطاعة عدم المخالفة بان ياتي بالمامور به كما امر به كيفية وكمية فان امره وجوبا اتى به وجوبا وان ندبا فندبا وان نهاه انتهى
ان ثبت وان تنزيها فتنزيها ومن لوازم هذا المعنى انه لو امر بشيء فلم يتركه اساسا صدق عدم الاطاعة وان اتى به بقصد الامتثال صدق الاطاعة

الاستدلال بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والجواب عنه

عدم المخالفة ولا في بد لا بقصد الامتثال على المقرب فهو مقابل المقصد الى المخالفة ولصدق عدم المخالفة ولا تناقض اذ لا بد من ملاحظة امر الامر بهذا الشيء فان
امر به على جهة التقرب ثانيا وجب اعتبار القربة في الاتيان وسقطت الاستثناءات على المخالفة وعدم الاطاعة ولنا امر به وبا ثباته باى جهة اتفق صدق عدم المخالفة
نقض المخالفة موقوف على ملاحظة امر الامر فانه هل شرط القربة في الاتيان بالمامور به لا فوجه امر اطيعوا بهذا المعنى موقوف على وجوب جهة القربة وشرط
الامر بها في الاتيان والمراد من الاطاعة في الاية الشريفة هو المعنى الاخير الذي يصدق في بعض الصور مع عدم قصد القربة ايضا وذلك لان امر اطيعوا شامل
لكل الاحكام التي منها النواهي ولا ريب ان المراد من النواهي في اكثر المقامات مجرد حصول الترك وبعد ان لا يفعل الذي يحصل بغير قصد التقرب ايضا
واذا كان المراد من امر اطيعوا اعم من النواهي لا خصوص الاوامر فقط حتى يلزم تخصيص الاكثر فلا بد من حمله على المعنى الثاني حتى يصدق في النواهي التي لا تلاحظ
فيها الا ان لا يفعل واذا ثبت ان المراد من الاية المعنى الثاني وان توجه الامر بالمعنى الثاني موقوف على جهة التقرب واشتراطه في المامور به فلو توقف
وجود التقرب على اشتراطه في المامور به ولو توقف وجوب التقرب في المامور به على توجه امر اطيعوا لزم الدور سلمنا كون المراد المعنى الاول ولكن غاية ما في الباب
كون قصد القربة واجبا نفسيا ولا يلزم من ذلك توقف سقوط الامر عليه الا ان يجعل وجوب الاطاعة وجوبا غيريا او شرطيا بان يجعل الاية الكريمة
بيانا للشرطية بقصد القربة وهما خلاف الاصل لان الامر حقيقة في الوجوب النفسي سلمنا ولكن النسبة بين قولنا لا صلاة والطيعوا عموم وخصوص مطلق لان
اطيعوا يشمل الصلاة وغيرها دون صل فلا بد من ترجيح الاخص وهو صل الدال باطلاقه على عدم اشتراط القربة ولكن في الجواب الاخير كلام لان النسبة عموم
من وجه من وجهين **الاول** ان اطلاق صل شامل بالنسبة الى نية التقرب وعدمها وستر العورة وعدمه واستقبال القبلة وعدمه واطيعوا شامل للصلاة
وغيرها من الصوم وغيره فاطلاق صل لا معارض له من جانب الاية في اقتضاء عدم اشتراط ستر العورة في الصلاة واطلاق اطيعوا لا معارض له بالنسبة الى
اشتراط الاطاعة في الصوم واما اشتراط القربة في الصلاة فيقع التعارض فيه بين صل واطيعوا الثاني ان الصلاة بقصد القربة بحكم اجزائه ولا يدخل
فيه واذا كان النسبة عموما من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ونحن نقول ان العرف يفهم ورود اطيعوا عند التعارض بل لو سلمنا كون صل اخص
مطلقا قلنا ايضا بتقديم اطيعوا لفهم العرف واما قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والدين بمعنى القصد باتفاق المفسرين **فنقول** لا ارتباط
فيه لكونه تعبدنا بما صرنا **قلنا** ان هذا من الاوامر يجب خلوص القصد فيه لتلك الاية الشريفة نفسه ولان ضمير الغائب في امروا يحتمل رجوعه الى الامم
السابقة بل في سابق الاية اهل الكتاب مذكورون ولا دليل على اشتراكنا معهم في التكليف **فان قلت** الدليل الاستصحاب **قلنا** لا يجري الاستصحاب
هنا للقطع بنسخ العبادات المامور بها على الامم السابقة وبعد ذهاب الامر يذهب لزوم قصد القربة اذ ذلك التكليف فرع تعلقه بالمامور به ايضا سلمنا
جواز الاستصحاب للشك في النسخ لكن غايته وجود النسخ في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب وهو حجية هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه ولا نسلم
حجيته هنا وثانيا سلمنا تعلق الخطاب بنا لا بالامم السابقة لكن يحتمل تعلقه بطائفة خاصة منا كالمعصومين ولا يلزم من ذلك التجوز في الضمير
لان وضعه وضع المبهمات وفي الاستعمال من الجمع كان حقيقة **فان قلت** اذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا ايضا بالاجماع على الاشتراك
في التكليف **قلنا** القدر المسلم من الاجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالحاضر ولا اجماع على الاشتراك مع المعصوم واما غلبة الاشتراك
مع المعصومين في التكاليف فلا يقاوم ظاهر اللفظ الدال على عدم لزوم قصد القربة ومنشا هذا الايراد ان الاجمال في الاية الشريفة وثالثا سلمنا
عدم الاجمال وتعلق الخطاب بالحاضر والجميع لكنه يحتمل كون الامر اللازم فيه الاخلاص او واحدا معه وانه نقل في الاية وما امروا بامر الا ليثبتوه ولن يعبدوا الله مخلصين
له الدين وانما الدال على عموم الامر هنا التعلق وهو انما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة العهدية وههنا الشبهة موجودة وهي ظهور الاية الكريمة
في الامر المعهود سيما بملاحظة قوله تعالى بعد ذلك ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكوة تبيينا للمامور به وقد تقرر رابعا سلمنا التعلق بالجميع وعدم المعهودية لكن ان الاية
الشريفة خلاف الاجماع اذ ظاهرها انحصار الغرض في الاوامر في مجرد التعبد وذلك يوجب انحصار الاوامر الشرعية في التعبدي المحض وهو خلاف الاجماع فلا بد
من صرفها عن ظاهرها وحملها على المعنى المجازي لا قرينة معينة لاحد المجازات المتصورة فهي مجملة وخامسا ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية ما يثبت من الاية
شرطية القربة في الواجبات من الاوامر لان الوجوب في الامر المذكور في الاية ولما الاوامر الندبية فلا دلالة للاية على اثبات اشتراط القربة فيها مع
ان المدعى اثبات الشرطية في مطلق الاوامر الوجوبية والندبية **فان قلت** يتم المطلوب بالاجماع المركب **قلنا** ان وجود الاجماع المركب وعلى فرض وجوده
يمكن قلبه **فنقول** لا يشترط القربة في الندبيات لظاهر اللفظ فكذا في الواجبات للاجماع المركب لا لان يقال بان الاية الشريفة اقوى لكونها نصا بالنسبة
الى ظاهر اللفظ فضميمة ذلك الاجماع المركب اقوى فلا يمكن القلب **واما السنة** كقوله انما الاعمال بالنيات ونحوه مما في معناه من النص الحاكم بانه لا عمل
بلا نية وجه الدلالة ان مدلول قولنا لا عمل الا بنية هو نفي الجنس والذات ولا ريب ان الحمل على الحقيقة اعني نفي الذات بالنسبة الى العمل الغير المقرون بالنية
غير صحيح فلا بد من ارتكاب المجاز وهو متعدد لامكان الحمل على نفي الصحة وعلى نفي الثواب وعلى نفي الكمال ولا ريب ان الاول اقرب الى المعنى الحقيقي لمشاركته معه في انتفاء
الصحة والثواب والكمال واما نفي الكمال فلا يلزم نفي الصحة والثواب ونفي الثواب لا يلازم نفي الصحة وان استلزم نفي الكمال فيكون الاول اقرب الى نفي الذات لمشاركته
معه في نفي جميع الفوائد ومنها الصحة فيدل بالرواية على عدم الصحة بغير قصد القربة ونقول في وجه الدلالة بعد تسليم تشارك المجازات انه اختلفوا فيما اذا
ورد نفي الجنس على فعل هل هو مبين او مجمل او التفصيل بين الشرع واللغة او التفصيل الذي سنحققه **فنقول** في تلك المسئلة بعد عدم امكان الحمل
على الحقيقة بالبناء على الاطلاق حتى في صورة تعدد المجازات وتساويها بالنظر الى دليل الحكمة الحاكم بان المراد نفي كل الفوائد اذ التساوي حينئذ من لزوم الاغراء
بالجهل واذا حملنا على كل الفوائد لدليل الحكمة فلا يلزم نفي الصحة فيما نحن فيه **والحاصل** ان النص محمول على نفي الصحة بدون النية سواء جعلناه من باب
الحمل على اقرب المجازات وحملنا اللفظ على نفي جميع المجازات المساوية لدليل الحكمة **وفيه** ان الاقربية اعتبار بين المجازات وان كان هو نفي الصحة لكن

الاقرب

في استدلالهم بالسنة

الاقرب الى العرف انما هو نفى الثواب فانه ينسبق الى الاذهان من تلك التراكيب بعد العلم بعدم ارادة المعنى الحقيقى واذا تعارض الاقرب العرفى مع الاعتبارى فالعرف مقدم بل لا اعتبار عندنا بالاقرب الاعتبارى اصلا ولئن خلا عن التعارض سلمنا عدم قرينية نفى الثواب فلا اقل من التساوى فيتوقف ويصير الرواية مجملة ودليل الحكم لبيان اما ان المقصود من الكلام قد يكون هو الاجمال نحو جائنى رجل فلم لا يمكن مع التساوى الحمل على الجميع لدليل الحكمة سلمنا قرينية نفى الصحة عرفا واعتبارا بالذات لكن الحمل عليه مستلزم لتخصيص الاكثر بالنسبة الى لفظ العمل فى مثل قولنا لا عمل الا بنية لان صحة المعاملات غير مشروطة بالنية فلابد من اخراجها من لفظ العمل وتخصيصه بالعبادات وهذا المجاز اخر زايد على ارتكاب المجاز فى نفى الجنس فح يكون الحمل على نفى الثواب ارجح لعدم استلزامه هذا المحذور الزايد فهو وان كان مرجوحا بالذات لكنه فى المقام راجح بالعرض فالحمل عليه اولى من الحمل على نفى الصحة سلمنا عدم ظهوره فى صيرورة نفى الثواب بسبب ذلك ارجح من نفى الصحة فلا اقل من التساوى فيجى الاجمال سلمنا كل ذلك لكن مدلول النصوص عدم صحة العمل بلا نية والنية هى مطلق القصد لا خصوص نية القربة فالمستفاد من النصوص بطلان العمل اذا كان بغير قصد وشعور ولا دخل لذلك فيما نحن فيه وهو اشتراط قصد القربة الا ان يدعى انصراف لفظ النية الى نية القربة وهو الحق فظهر ان الحق عدم وجود قاعدة كلية شرعية موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشك بل المرجع اللفظ الخالى عن المعارض وهو اشتراط المباشرة دون القربة الا ان يقال ان الحق هو الاشتراط بقصد القربة عند الشك لا لتلك الادلة بل لذهاب الاكثر والاجماعات المنقولة فى هذا الباب المعتضدة بما مر من النصوص وان امكن المناقشة فى دلالتها كما مر ولا سلمنا عدم استقلال ذهاب الاكثر والاجماعات المنقولة لاثبات المطلب فلا اقل من تعارضهما مع الاصل اللفظى المقتضى لعدم اشتراط القربة وتساقطهما من البين فيرجع الى الاصل الاعتبارى وقد مر فى المقام الاول ان مقتضاه لزوم المباشرة والقربة معا فتدبر والحق والمتبع ومنها ما لو علم بعد ورود الامر من الشارع بوجود مصلحة ما وراء التعبد وشك فى وجود جهة التعبد فيه بان علمنا بوجود جهة التوصل وشككنا فى وجود جهة التعبد **فاعلم** ان التوصل الذى فرضنا العلم بوجوده فى تلك الصورة قسمان احدهما ان يوجد المصلحة لا فى نفس المأمور به بل فى شىء اخر يكون هذا الامر لاجل التوصل اليه كالغسل المأمور به للتوصل الى الصلوة التى هى المطلوب بالذات وثانيهما ان يكون المصلحة فى نفس ذلك المأمور به بان لا يكون هيهنا شىء اخر مأمور به يكون الامر هنا للتوصل اليه بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه كالسقى المأمور به فان له جهة توصل ولذا لو اتى به غير المخاطب او هو لا بقصد القرب سقط الامر ومع ذلك ليس الامر به مقدمة للوصول الى شىء اخر مأمور به ومطلوب بالذات كالمثال الاول فلا يتوهم ان المراد بالتوصل هو المقدمية ليس الا بل التوصل قسمان مقدمى غيرى وغير مقدمى نفسى اذا ظهر ذلك فاعلم ان تلك الصورة من الشك على اقسام **القسم الاول** ان يعلم كون التوصل مقدميا **والثانى** ان يعلم كونه نفسيا **والثالث** ان يشك فى كونه مقدميا ام نفسيا وفى كل تلك الاقسام الثلثة حصل الشك فى وجود جهة التعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان القسم الاول على اقسام اربعة فان الامر المتعلق بهذا الشىء مع الامر المتعلق بذى المقدمة اما لفظيان او لبيان او مختلفان ومقتضى الاصل فى المسئلة مع قطع النظر عن الادلة الواردة اللفظية الشرعية فى كل تلك الاقسام الاربعة هو وجود جهة التعبد فى تلك المقدمة المأمور بها فيكون عبادة كالوضوء لا معاملة كغسل الثوب وذلك لاصالة بقاء الامر المقدمى والامر الذى هو ذو المقدمة واصالة الاشتغال بهما حتى يأتى المكلف بتلك المقدمة بقصد القربة فتلك الاصول الاربعة فى الصور الاربعة تقتضى وجود جهة التعبد فى الواجب التوصلى المقدمى اما من حيث الدليل اللفظى الوارد وعدمه اما فى اللبيين من الاربعة فلا معارض للاصل فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة واما فيما اذا كان الامر المقدمى لبيا والامر بذى المقدمة لفظيا فيطرح فى جانب المقدمة مقتضى الاصل الاصلى وهو المباشرة وقصد القربة فلا يلزم فيها شىء من الامرين وذلك لان قاعدة الاشتغال واستصحاب الامر فى كل من الامر المقدمى وذى المقدمى وان كانا يقتضيان الامر بالمباشرة والقربة الا ان الاطلاق الامر اللفظى فى جانب ذى المقدمة كان ينفى مقدمية هذا المأمور به التوصلى ولزوم مباشرته على فرض مقدميته ولزوم قصد القربة على فرض لزوم المباشرة لكن قطعنا باصل المقدمية ويتوقف وجود ذى المقدمة على وجوده من الخارج بالعرض ويبقى عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد اصل المقدمية بحالهما واما فى عكس المذكور فمقتضى اطلاق اللفظ الموجود فى المقدمى لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد القربة ولا معارض لاطلاق اللفظ الا استصحاب الامر بذى المقدمة واصالة الاشتغال به وهما مغلوبان بعد وجود الاطلاق اللفظى واما فيما اذا كانا لفظيين كما لو قال توضأ وصل فمقتضى اطلاق صل المباشرة فيها وعدم لزوم القربة فيها ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فيه ومقتضى اطلاقهما معا عدم لزوم قصد القربة ولا تعارض للفظيين من تلك الجهة ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة بالوضوء ومقتضى اطلاق صل عدم لزوم المباشرة بالمقدمة وعدمه فان وجد مرجح عملنا به والا طرحنا اللفظيين ورجعنا الى الاصل الاعتبارى المقتضى للزوم المباشرة ولا يبعد عندى ترجيح اطلاق توضأ النص بالنسبة الى اطلاق الصلوة فى لزوم المباشرة بالوضوء كما فى صورة التساقط والرجوع الى الاصل **واما القسم الثانى** من الاقسام الثلثة وهو ما علم بكونه التوصل نفسيا فالاصل فيه هو ما مر فى القسم الاول من لزوم المباشرة وقصد القربة ومن حيث الدليل الوارد يلاحظ فان كان الدليل الوارد لبيا فالاصل بحاله سالم عن المعارض ولفظيا ارتفع لزوم قصد القربة لاطلاق اللفظ ويبقى لزوم المباشرة بحاله **واما القسم الثالث** المشكوك فيه كون التوصل مقدميا او نفسيا مع الشك فى وجود جهة التعبد فالشان فيه اثبات الحق والحاق هذا القسم بالمقدمى او بالنفسى وبعد ثبوت ذلك فالحكم ظ مما مر **فنقول** ان ما يحتمل كون المأمور به مقدمة له اما ان يكون هو لفظيا مع ذلك الامر التوصلى او يكون كلاهما لبيين او يكونان مختلفين فان كانا لبيين فالحق الحاق الامر المشكوك بالتوصلى المقدمى لاصالة الاشتغال بما يحتمل كون ذلك المأمور به مقدمة له ولاستصحاب الامر به ولاصالة البراءة عن كون ذلك المأمور به التوصلى توصليا نفسيا غير مرتبط بشىء اذ لو كان نفسيا لكان فى تركه بنفسه عقاب كما فى ترك ما يحتمل كون هذا مقدمة له فيكون عند تركهما عقابان بخلاف ما اذا كان مقدميا بحيث ثبت بالدليل اللفظى كون هذا الواجب التوصلى توصليا مقدميا فحكمه حكم ما لو علم بالمقدمية بدليل اجتهادى فما ذكرنا

فيما اذا علم بعد ورود الامر بوجود جهة التوصل وشك فى وجود جهة التعبد

بقضاء

بالوضوء بالنسبة فيتعارض فى لزوم المباشرة ...

وفيه ما ... المباشرة ... بالوضوء

في الامر التوصلي

في ان التوصلي لفظي ام عقلي

منافيها للمقدمية للتبين انه هنا بعينه وان كانا لفظيين او مختلفين فالحق الحاقه بالتوصلي النفسي واما اذا كان امر التوصلي لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بالنفسية ظهور الامر اللفظي فيها واما اذا كان امر التوصلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان اطلاق لفظ الامر الموجود في الاخر يقتضي بظهور مقدمية ذلك الواجب واذا لم تكن مقدمة له يكون وجوبه نفسيا واذا ثبت النفسية فالتميز بين كونه عبادة او معاملة يعلم بما سبق في حكم الامر التوصلي المعلوم نفسيته اجتهادا فهذا كله من اول تلك الصور الى هنا انما كان من حيث الاصل الاصيل والدليل اللفظي فهل فيما كان اللفظ معارضا للاصل من جهة لزوم التقرب بدليل شرعي يقتضي لزوم قصد القربة كلية عند الشك ام لا وقد عرفت عدم دلالة آية الاخلاص والاخبار عليه وان سلم فانما هو في الواجب وما يتراءى من بعض الادلة مثل قوله لا صلوة الا بطهور والا بفاتحة الكتاب فانما هو لاجل انصراف المامور به الى الفرد الصحيح من حيث هو لا لاجل من مثل لا عمل ونحوه من الافعال اللغوية ولكن الانصاف في المقام التفصيل بان يقال ان كان المشكوك من الافعال الغير العادية سواء كان من المذاهب المخترعة ام لا لزم فيها قصد القربة وطرح مقتضى اللفظ لظهور عبارات الاصحاب والاجماعات المنقولة وفهم العرف من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبد والانقياد بل لذا قلنا في الاصول الاولى من ورود الدليل الشرعي على خلاف مقتضى اللفظ انما هو في غير العاديات واما في العاديات فلا دليل هنا وفي الاصول الاولى على نحو مقتضى اللفظ فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة نعم في غير العاديات ان الدليل وجوده كما عرفت ولو سلمنا عدم مقاومته لطرح الدليل اللفظي لعلمنا فائدة في الباب بتعارض المذكورات مع الاصل اللفظي وتساقطهما فيرجع الى الاصل الاصيل وهو حاكم بلزوم القربة ومنها ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد القربة والمباشرة وشك في وجه جهة اخرى وهو على اقسام اما ان يعلم كون الواجب نفسيا كالصلوة ولكن شك في مقدميته لواجب اخر ولكن الشك مع ذلك في كونه توصليا معناه انه لا يعلم ان في هذا الواجب داعي الا الاطاعة والانقياد لحسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة كان يكون حسنا بالذات كالصدق والحاصل ان الاطاعة من حيث هي حسنة فقد يكون الامر بالشيء لاجل مجرد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتيا له لكنه لما كان اتم في الانقياد اختص الطلب به من بين الافعال بالامر به دون غيره وقد يكون للشيء مضافا الى تلك الجهة حسن ذاتي والشك فيما نحن فيه انما هو في ان هذا الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة ام هو محض تلك الجهة الثاني ان لا يعلم كون الواجب نفسيا بل احتمل كونه مقدمة لواجب اخر كان يكون مثل الوضوء وهذا قسمان احدهما ان يكون الشك في كونه مقدمة لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد بحيث لو علمنا بوجودها لعلمنا بمقدمية الواجب ثانيهما ان يكون العلم بكونه مقدمة بعد العلم بوجود المصلحة فيه مفقودا فيكون الشك من جهتين الشك في اصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد وعلى فرضه يشك في كونه مقدمة ام نفسيا اذا عرفت تلك الاقسام **ففي القسم الاول** لا اصل يقتضي الحكم باحد الطرفين ولا ثمرة على التقديرين وفي القسمين الاخيرين مقتضى اصل البراءة بل اصالة الاشتغال واستصحاب الامر الموجودين في جانب الامر الذي يحتمل كونه ذا المقدمة ان يكون هذا الواجب مقدمة لا نفسيا فان لم يكن معارض لتلك الاصول من جانب اللفظ عملنا بها فيلحق بالامر المقدمي المعلوم مقدميته وان وجد دليل لفظي في الطرفين او في احدهما فمقتضى اطلاق اللفظ وظاهره النفسية فيعمل بمقتضى اللفظ ويطرح مقتضى الاصول فان كان الامر المشكوك لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بكون الواجب المشكوك فيه نفسيا لا مقدميا ظهور اللفظ في ذلك وان كان لبيا والاخر لفظيا فوجه كونه نفسيا نفي لفظ الاخر مقدمية هذا الواجب له فيكون نفسيا لكن بعد الحكم بالنفسية في القسمين الاخيرين عند وجود اللفظ يختلف الحكم فيهما ففي القسم الاول منهما اذا حكم بالنفسية حكم بعدم وجود مصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكانت مقدمية وقد قلنا انه ليس بمقدمة بل هو نفسي بخلاف القسم الاخير فلا نحكم فيه بعدم وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية لعلم نفيه والمصلحة الزائدة موجودة فيه وان لم يكن مقدمة واذا ثبت الحاق المشكوك بالمقدمي او النفسي فاجر فيه حكمهما فانظر ان كان الواجب المشكوك دليله لبيا او لفظيا فانو فيه القربة والمباشرة بنفسك ان كان لفظيا فلزم عليك الاخير منهما دون الاول

في معنى الصحة والفساد

ذكر النسبة بين معاني الامر عند المتكلم والفقيه

واما المقدمة الثانية ففيها مقامات **الاول** في بيان معنى الصحة والفساد عند الفقهاء والمتكلمين فعن المتكلمين ان الصحة في العبادة هي موافقة الامتثال الشريعة فالصحيح عندهم ما وافق الامر وعن الفقهاء ان الصحيح لغيرها ما اسقط القضاء فالصحة عندهم اسقاط القضاء وفرعوا بين الفريقين بان من صلى بظن الطهارة ثم انكشف خلافه صلاته صحيحة على الصحيح عند المتكلم دون الفقيه لان صلوته موافقة للامر الشرعي وغير مسقطة للقضاء **واعلم** ان كون النسبة اعم مطلقا كما قالوه انما يتم اذا اريد بالامر الشرعي في تعريف المتكلمين مطلق الامر ولو ظاهرا واريد من اسقاط القضاء في تعريف الفقهاء اسقاطه وسقوطه حتى يصدق الصحيح عند المتكلم على المثال المذكور دون الصحيح عند الفقهاء والا فلو اريد في الاول موافقة الامر الواقعي ومن الاخر اسقاط القضاء بالامر به واقعا لكانت النسبة بينهما التساوي وكذا لو اريد من موافقة الامر في الجملة اعم من الواقعي والظاهري ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة اعم من اسقاط قضاء المامور به الواقعي والظاهري ولو اريد من موافقة الامر خصوص الامر الواقعي ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة صارت النسبة بالعكس فيصدق في المثال المذكور الصحيح عند الفقهاء دون المتكلمين فتعين الاحتمال الاول **والحاصل** انه لا احتمال الا باعتبار ارادة الواقعي في المقامين وارادة الظاهري يعني في الجملة فيهما وارادة الواقعي في تعريف المتكلم والاعم في تعريف الفقهاء وعكس ذلك ولا يتم ما ذكروه من النسبة الا في الاخير **ثم المراد** ما اسقط القضاء اما ما يجب معه القضاء الشامل لما لم يكن معرضا اصلا فيشمل صحيح العيد اذ انه ما يسقط معه القضاء بالفعل اي ما قضاه شرعا او سقط باتيانه صحيحا واما من شانه اسقاط القضاء والفاسد في كل من التعاريف مقابل الصحيح لا سبيل الى الاول لانتقاض الصحيح طردا بفاسد العيد وانتقاض الفاسد في مقابله بفاسد العيد ايضا لكن عكسا ولا الى الثاني اذ المراد من اسقاط القضاء الفعلي اما اسقاط لزوم القضاء او استحبابه او اسقاط مطلق القضاء او اسقاط القضاء الاعم منهما بحيث لا يلزم معه قضاء ندبا ولا لزوما بان يسقط لزوم القضاء وندبه معا بالفعل او اسقاط احد الامرين والكل فاسد **اما الاول** فلانتقاضه عكسا بصحيح النوافل الموقتة فانه مسقط لندب القضاء لا لزومه **واما الثاني** فلانتقاضه عكسا بصحيح الفرائض فانه مسقط للزوم القضاء

في معنى الصحة والفساد

كالمنهيّ واما الثالث فلانتقاضه عكساً بصحيح الفرايض والنوافل معاً اذ كل منهما انما يسقط احد الامرين ولا يسقط كل منهما كلا من الامرين معاً

واما الرابع فلانتقاضه بصحيح العبيد عكساً في تعريف الصحيح وطرداً في تعريف الفاسد في مقابله فانها لا تسقط شيئاً من الامرين اذ لا قضاء لها

اصلا فضلا عن حصول الاسقاط الفعلي لاحد الامرين فتعين الاخير من الثلثة وهو ما من شانه اسقاط فيشمل صحيح العبد ولا تنقض به طرداً و

عكساً ثم ان هيهنا تنبيهات الاول هل النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في صحة العبادة في بيان معنى لفظ الصحة في اصطلاحهم فكل اصطلح الصحة في العبادة

على معنى فكل منهما يريد بيان مصطلح المتشرعة في لفظ صحة العبادة ام النزاع ليس في معنى اللفظ حتى يصير النزاع في الموضوع المستنبط بل في امر معنوي

احتمالان الاول ان يكون النزاع في معنى لفظ صحة العبادة والثاني ان يكون الطرفان متفقين على ان الصحة هي ترتب الاثر لكن المتكلم يقول

ان اثر العبادة موافقة الامتثال الشرعية لا ان الحسن والقبح بالاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل ولازم ذلك التصويب فلا يكون حكم واقعي الا

ما اعتقده المكلف حكما فلا حكم غيره حتى يمكن مطابقة اعتقاد المكلف اياه وعدمها ولا مخالفته حتى يمكن الاستدراك بعد كشف مخالفته لما انه مع التكليف

الواقعي فلا اثر للعبادة الا موافقة الامر وليس اسقاط القضاء اثر الصحة العبادة اذ لا يتصور للامر قضاء بان يكون الامر الظاهري القضاء في لمثل كا

لمامات اذ لا فوت حتى يستدرك بل الامر الذي هو امر حديث مستقل والفقهاء يقولون ان الحسن والقبح ذاتيان او بالوجوه والاعتبارات من غير مدخلية

العلم والجهل فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري واذا اتى المكلف بالظاهري وانكشف مخالفته الواقع لزم عليه استدراك الواقعي فاثر العبادة وصحتها

اسقاط القضاء ايضا فيرجع النزاع الى مسئلة اعتبارية حسن الاشياء وعدمها الثالث ان يريد المتكلم من موافقة الامتثال كون العبادة مقبولة ومراد

الفقهاء من اسقاط القضاء وعدم لزوم المقبولية في صدق الصحة فيكون نزاعهم حقيقة في اللفظ ايضا فالمتكلم على ان الصحة في العبادة مقبولية العبادة

وهي موقوفة على وجوه مرتبة كمال للعبادة زيادة عن اسقاط القضاء والفقهاء على ان الصحة في العبادة يكفي في صدقها مجرد كون الفعل مسقطا

للقضاء وان لم يكن معه كمال موجب لمقبوليته الرابع ان الطائفتين متفقان على ان صحة العبادة ترتب الاثر لكن المتكلم يقولان الاثر حصول الامتثال

وانه لا اثر للعبادة دون حصول الامتثال الموقوف على قصد القربة لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة والفقهاء يقولون اثر العبادة مجرد سقوط

القضاء لا حصول الاطاعة نظرا الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه فالمتكلم

على الاشتراط دون الفقهاء اذا ظهر ذلك فالثمرة التي ذكروها في الصلوة بظن الطهارة انما تصح على الاحتمالين الاولين دون الاخيرين اما على الثالث

فلان الصحيح هل يطلق على المقبول ام على مطلق ما اسقط القضاء وان لم يكن مقبولا فلا معنى لجعل الصلوة بظن الطهارة مع كشف الفساد ثمرة اذ

هذه الصلوة يمكن ان تكون مقبولة كما اذا كانت مع الخضوع والخشوع ويمكن ان تكون غير مقبولة فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كل من القولين فلا

وجه لجعلها ثمرة للنزاع وكذا على الاحتمال الرابع بل على الثالث يصدق الصحيح عند الفقهاء على صلوة مسقطة للقضاء وغير مقبولة دون الصحيح عند المتكلم مع انهم

جعلوا الصحيح عند الفقهاء اخص مطلقا وكذا على الرابع يصدق الصحيح عند الفقهاء على صلوة خالية عن قصد القربة مسقطة للقضاء لعدم اشتراطهم القربة

في الصحة على ما فرض دون الصحيح عند المتكلم فيكون صحيح الفقهاء ايضا لتم مع انهم جعلوه اخص مطلقا واعلم انه على الاحتمالات الثلثة الاول يرجع

محل النزاع في مسئلة بيان الصحة في العبادة الحق مع الفقهاء واما على الاخير فالحق مع المتكلم ولكن الكلام في ان النزاع في اي من الاحتمالات فاعلم

ان الحق عدم كون الاخير محلا للنزاع اذ لا زم ذهاب الفقهاء الى عدم اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وقد رأينا الاكثر على الاشتراط وانه يلزم

عدم صحة الثمرة التي ذكروها وايضا يلزم انعكاس النسبة اي يلزم اعمية الصحيح الفقهائي مطلقا مع انهم جعلوه اخص مطلقا وكذا الثالث للمحذورين الاخيرين

فبقى الاولان ولكل جهة رجحان ومرجوحية فظاهر كلمات الاصحاب ان النزاع في معنى لفظ الصحة والفساد ومن البعيد نزاع المتكلم في اللفظ فالوجهان

متعارضان لكن الحق كون النزاع في المعنى الاول لاستلزام الثاني كون المتكلمين قائلين بان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه الاعتبارية مع مدخلية العلم

والجهل وهو في غاية البعد اذ الاقوال المتعددة المذكورة في بحث ذاتية حسن الاشياء وقبحها كلها بين المتكلمين فكيف يكون قول كلهم ولعله من

تلك الاقوال سيما وقد نقل الثاني هل النزاع في معنى صحة العبادة في العبادة بالمعنى الاخص او في العبادة بالمعنى الاعم وعلى الاخير فصحيح النكاح عند

الفقهاء ما اسقط التدارك به ثانيا ولا قضاء مصطلحا له ثم جهة منها منها ظاهر الحق الاول لوجوه الاول ظواهر كلمات الاصحاب والثاني انه يلزم

كون النكاح الواجب الواقع لا بقصد القربة صحيحا بالمعنى المصطلح عند الفقهاء لان النكاح لم يقع عبادة فتلك العبادة يصدق عليها انها مسقطة للتدارك

مع انه لا امتثال فلا يصدق الصحيح عند المتكلم فيكون النسبة بين المعنيين عموما من وجه مع انهم جعلوا الصحيح في الفقهاء اخص مطلقا فتدبر الثالث ان الصحيح يحمل

على مثل النكاح الذي لم يترتب عليه المقصود في النكاح على الوجه الخصوص عن قصد القربة صحيح مع ان المتبادر من الصحيح هنا الذي لا جهة المعاملة الى الصحة المعاملية

لترتب الاثر لا اسقاط التدارك فلو كان الصحيح موضوعا للمطلق العبادة بالصحيح حتى غير المعدة للعبادة لتبادر من الصحيح اذا حمل على النكاح بذلك المعنى

الصحة العباداتية مع انه لا يتبادر الا جهة الذات والمعاملية فتعين ان يكون النزاع فيما اعد للعبادة وقول الفقهاء بان الصحة في العبادة معناها اسقاط

القضاء ايضا فيما اعد لها لا المطلق منه ومن غيره الثالث الامر اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري واما اضطراري والظاهر الاختياري كالصلوة

مع ظن الطهارة المائية والظاهري الاضطراري كالصلوة مع استصحاب الطهارة الترابية لا يصدق عليها الصحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع والواقعي الاختياري

كالصلوة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصحيح قطعا وفي صدقه على الواقعي الاضطراري كالصلوة مع يقين الطهارة الترابية وجهان مقتضى ما ذكرنا

سابقا من ان المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما من شانه اسقاط القضاء عدم الصدق على ذلك اذ ليس من شان ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضاء

يمكن عقلا ان يكون الشيء بدلا اضطراريا ما دام الاضطرار بحيث اذا زال الاضطرار وجب الاتيان بالمبدل فلا يكون مسقطا للقضاء ويمكن ان يكون

في ان النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في بيان معنى لفظ الصحة

في محل النزاع في وصف العبادة بصحيح في العبادات بالمعنى الاعم

في الصحة والفساد

بل لاضطراره باسقاطه من المبدأ مطلقاً حتى عند التمكن منه ثانياً واذا امكن في حقه الامر ان قلنا بان من شأنه اسقاط القضاء بان يكون كالواقعي الاختياري
اللازم فيه سقوط القضاء عقلاً لكن الانصاف صدق الصحيح عليه عندهم ولذا كان معه قضاء ولم يكن من شأنه اسقاطه لان هذا التعبير ما اعتبر في عباراتهم
نظراً الى ان الغالب من الصحيح العبادة مما يكون من شأنه الاسقاط لان الغالب كون الواجبات واقعيات اختياريات وكليات والاضطراريات نادرة والاتمام
عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل ولا ينافي المراتب عدم الخلل وصدق الصحيح عليه فالصحيح عندهم اعم من الواقعي الاختياري والاضطراري سواء كان الاجزاء
ام لا **الرابع** الامر الظاهري قسمان ظاهري شرعي كالصلوة بظن الطهارة المنكشف فسادها وظاهري عقلي وهو ما اخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من
العقل كما لو نسي مثلاً ركعة من الصلوة وظن تكليفه عملاً بالامارات ونحوه وكذا عمل المجتهد بالظن من باب انسداد باب العلم فلو اجتهد وظن عدم وجوب
السورة ثم انكشف الوجوب فهل المتكلم القائل بان الصحيح ما وافق الامر اعم من الظاهري يريد الظاهري بقسميه ام الاول فقط ظاهر عباراتهم وهو ان الصحيح موافقة
الامتثال الشرعية هو الاختصاص بالاول وظاهر مرادهم التعميم نظراً الى جعلهم الصحة من اللوازم المساوية للاجزاء والاجزاء موجود في الظاهري بقسميه فلازمه وجود الصحة
اللازمة لها عندهم في المقامين ايضاً **الخامس** قول الفقهاء الصحيح ما اسقط القضاء ان ارادوا من لفظ القضاء الواقع في التعريف معناه اللغوي اعني
مطلق الفعل تداركاً ام ابتداء في الوقت المعين ام جزءه انتقض عكساً بكثير من الصلوات الصحيحة كالفرائض اليومية اذ صلوة ظهر هذا اليوم لا تسقط فعل
الصلوة بعدها في سائر الايام والاوقات فتخرج تلك الصلوة الصحيحة عن تعريف الصحيح ويدخل في الفاسد ان ارادوا من القضاء معناه المصطلح وهو الاتيان
بالفعل في خارج وقته تداركاً لما فات في الوقت انتقض الصحيح طرداً بواجب مسقط للقضاء دون الاعادة فهو فاسد لاستلزامه الاعادة في الوقت ويشمله
التعريف فلا يطرد تعريف الصحيح ولا ينعكس تعريف الفاسد فلا بد اذن من ان يراد من القضاء مطلق الاتيان بالعبادة ثانياً استدراكاً للمبدأ في الوقت
ام في خارجه فيصح التعريف **السادس** قول المتكلم بان الصحة موافقة الامر والامتثال الشرعية ينتقض عكساً بصحيح عبادة لا امر فيها من الشارع ولا
من العقل بل كانت صحته لاجل محبوبيته ذاتاً عند المولى كالصلوة في الاوقات المكروهة فان القول بالصحة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهر الا ان يمكن ان
يكون المراد منه اجتماع الامر والنهي لعدم امكان الامتثال فيكون الامر مرتفعاً عقلاً وبقي المحبوبية الذاتية مع النهي التنزيهي فتصح لاجل المحبوبية
الذاتية **والحاصل** ان تعريف المتكلم لا يشمل ما لا امر فيه فلا يشمل ذلك فلا بد اما من القول بان اطلاق الصحيح عليه مجاز واما من حمل التعريف على
الغالب او جعل الامر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبية لكن الاول اعني مرضي فتعين احد الاخيرين وسيظهر وجه عدم كون الاول مرضياً في
المقام الخامس فقد ظهر من كل ما مر ان كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلم ولا عكس وان كل فاسد عند المتكلم فاسد عند الفقيه ولا عكس هذا في العبادات
واما في المعاملات فاتفق الفريقان على ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الواقعي وان الصحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي حتى لو باع بزعم ان المال
وانكشف الفساد لترتب الاثار او لا في الظاهر ولا يطلق عليه الصحيح ابداً حقيقة **المقام الثاني** في ثمرة النزاع فقالوا يحصل الثمرة فيما لو نذر ان يعطي
درهماً لمن صلى صلوة صحيحة فراى من صلى بظن الطهارة ثم علم الناذر بعد ذلك ببطلان طهارته فعلى قول المتكلم يبرء نذره باعطاء الدرهم وعلى قول
الفقهاء لا وفيه ان الصحيح بكلام الناذر ينصرف الى ما اطلاقه الى الصحيح الخالي عن الخلل الموجب لسقوط القضاء فلا يبرء على القولين **فان قلت** عدم
الانصراف لانه اذ نفرض الكلام فيما لو التفت الناذر بلفظ عام كان يقول اعطي درهماً لمن صلى صحيحاً اي قسم من الصحيح **قلنا** صحيح المتكلم مبين العدم
فلا يشمله المطلق وان دخل لفظ عند العموم نعم بعض اقسامه مبين العدم يدخل في الاطلاق فاذا اتى بلفظ عام لكن الاعم منه ليس من ذلك القبيل عرفاً
فلا يدخل وان اتى بلفظ عام نعم لو صرح بدخول صحيح المتكلم في نذره يبرء نذره باعطائه اياه الا انه لا ثمرة بعد التصريح بحصول البراءة عند الفقهاء
ايضاً كالمتكلم اذ الفقهاء لا يقولون بانه من نذر ان يعطي درهماً لمن يصلي صلوة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسداً فلا ثمرة عليه للنزاع بين الفريقين
الا ان للتفرقة بين القولين ثمرة ومن جملتها ان يجاز ان يراد من يصلي بلا لذاته على الفساد هو الفساد عند الفقهاء او المتكلم وان اراد من يصلي بالدلالة
المبتنى على الصحة اي من المعنيين وان تراهم في مبحث الصحيح والاعم في اي من المعنيين **المقام الثالث** في بيان المختار فاعلم ان الاعم ان كان في بيان
ما هو المصطلح عند كل من الفريقين فلا مشاحة لتسامعهم وعند المتشرعة مثلاً والعرف فالحق مع الفقهاء للتبادر لانصراف الذهن بمجرد سماع الصحيح
الى الخالي عن الخلل والاصل في التبادر ان يكون وضعياً **فان قلت** ضد هذا الاصل اصالة عدم القرينة وهي هنا موجودة قطعاً وهي شهرة
خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصحيح استعمالاً **قلنا** لا نسلم ان الحكم بكون التبادر وضعياً في رجوعها الى نفي القرينة بل ربما يكون لاجل نفي الالتفات
التفصيلي الى القرينة اللازمة في المجاز المشهور فان الالتفات الاجمالي الى الشهرة لا ينافي الحقيقة فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة الاصل عدم الالتفات
التفصيلي فيكون التبادر وضعياً مضافاً الى صحة السلب فانه يقال بعد كشف الفساد ان الصلوة كانت فاسدة ولكن ان ثبت اتفاق الفريقين على
ان الصحة في المعاملة حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي ولو كان الصحة في العبادة ايضاً كذلك فهو المطلوب والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل **المقام
الرابع** في ان لفظ الصحة والفساد اللذين لكل منهما معنى في العبادة والمعاملة مشترك لفظي بين معنيها العبادي والمعاملي ام معنوي الحق الاخير لاصالة
عدم تعدد الوضع ولا غلبة الاشتراك المعنوي من اللفظي والقدر المشترك بين معنيي الصحة هو المطابقة للواقع اعم من الظاهري والواقعي والقدر المشترك بين
معنيي الفساد هو ضد ذلك **فان قلت** هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في الظاهر لا الواقع صحيحة وليس كذلك الا ان يجعل المطابقة اعم من الظاهري
والواقعي كما مر لزم ذلك وان جعل المطابقة للواقع فقط لزم عدم كون العبادة الظاهرية صحيحة حقيقة مع انها صحيحة حقيقة **قلنا** هذا يرد على المتكلم
فلا بد على مذهبهم من الاشتراك اللفظي واما على مذهب الفقهاء من المطابقة للواقع فقط **المقام الخامس** في ان اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي
ام باقيان على حالهما بكون اطلاقهما على المعنيين المذكورين من باب اطلاق الكلي على الفرد الحق الاخير لاصالة عدم النقل ولو بالوضع اللاحق وعدم ارتفاع الوضع

في الصحة والفساد

الحاصلة بالنسبة الى المعنى الاصلي وبعد حصول النقل بالنسبة الى المعنى المنقول اليه على فرض النقل فيهما باقيا ان معنى الصحة اللغوي والعرفي في اللغة عبارة عن موافقة الطبيعة في الاشياء او عن موافقة الجعل في الافعال ولذا لا يتعين معنى الصحيح عند التجرد عن ذكر المتعلقات بل يتبادر لفظ المشترك فلو قيل الصحيح لم يظهر احد المعنيين بخصوصه نعم لو قيل هذا شيء صحيح يتبادر منه انه موافق لمقتضى طبيعته او صلوة صحيحة يتبادر انها موافقة لما امره الجاعل والدليل على كون ذلك معناه اللغوي التبادر العرفي بضميمة اصالة عدم النقل ثم ان المعنى اللغوي ليس الا احد من المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى الاشياء والافعال بل انما ذلك من باب تبيين مصداقيه وبالمقايسة يعرف حال الفساد **المقام السادس** في ان الصلوة المنكشف فسادها هل تتصف قبل الانكشاف بالصحة ام لا وفيه احتمالات **الاول** كونها صحيحة ان لم ينكشف الفساد والا فبالفساد الثاني الحكم بالصحة ما لم ينكشف الفساد وبعده يحكم به من حين الانكشاف فيختلف الصحة والفساد بالنسبة الى الزمانين **الثالث** هو الثاني لكن بعد كشف الفساد يحكم بالفساد ابتداء من الاصل والاجزاء وجه الحكم بالصحة قبل الانكشاف الفساد فلان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا ان المتكلم والفاعل لما اعتقد الصحة الواقعية فهو نظرا الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية فهو نظره الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية واما الحكم بالفساد من الراس بعد الانكشاف فلصحة سلب الصحة عنها فيصح ان يقال ان تلك الصلوة لم تكن صحيحة اولا وتظهر ثمرة تلك الاحتمالات في النذر **المقدمة الثالثة** في بيان ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد او الصحة او التفصيل وفيها مقامان **الاول** في تاسيس الاصل فيهما من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدمه **والثاني** من حيث الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد **اما المقام الاول** فاعلم ان الاصل في المعاملة هو الجواز ما لم تظهر امارة الفساد فيها سواء ظن امارة النفع ام لا لان المنع تكليف وهو بلا بيان قبيح فيحكم بعدم المنع الى ان يدل على المنع دليل نعم ما ظهر فيه امارة الفساد يحكم العقل بلزوم التحرز عنه و**اما الاصل في العبادة** من حيث الحكم التكليفي فعن بعض ان الاصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الاصل فان اراد به الدليل كما في قولهم الاصل في المسئلة الاجماع فالحمل غير صحيح اذ الدليل ليس هو نفس عدم الجواز الا ان يضمر لفظ المقتضي ليكون المعنى ان مقتضى الدليل عدم الجواز وهذا وان جرى على اضمار لفظ المقتضي في الاصل بمعنى القاعدة او الاستصحاب واما الاصل بمعنى الدليل فلم يعهد منهم اضمار لفظ المقتضي مع انا لا نعرف دليلا على المقتضي لعدم الجواز نعم ولو كان مراده من الاصل القاعدة وان لم يكن له منشأ صحيح التحقيق ان العبادات اما ان يعلم فيها بالاذن كالنوافل او يعلم عدم الاذن كصوم الوصال او يشك والاخير قسمان لانه اما ان يعلم بوجود امر ويشك في دخول المشكوك فيه للشك في كونه من افراده واما ان لا يعلم بوجود الامر اصلا والاول لا اشكال فيه والثاني كالوتيرة في السفر والاخير قسمان اما ان يكون الشك مسببا عن احتمال معتبر عقلائي كقول فقيه او خبر ضعيف وغير معتبر كما يحتمل عند العقل كون العبادة الفلانية مشروعة احتمالا مجردا خاليا عن امارة ولو غير معتبرة فنقول ان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الاول من الشك بمعنى انه لا بد فيه من الاقتصار على الفرد المتيقن للامر كالصلوة مع السورة لا بدونها ففيه ان هذا صحيح على مذهب من قال بالعمل بقاعدة الشغل فيما شك في شرطيته او جزئيته للعبادة لا على مذهب القائل باصل البراءة في الشك في الشرطية والجزئية فان لازم مذهبه الحكم بان الفرد المشكوك ايضا عبادة وصحيحة منه حيث تعلق الخطاب المعلوم وجوده وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثاني من الشك بمعنى انه لا بد فيه من الحكم بعدم كون المشكوك فيه عبادة لقاعدة التشريع الى ان يعلم بوجود امر متعلق به بخصوصه ففيه انه لو لم ينقلب الاصل كليته وقد انقلب كليته بالدليل العام الوارد على حسن الاتيان بالمشكوك وكونه مامورا به ظاهرا والدليل العام الاخبار المتواترة الواردة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اعطيه وان لم يكن كما بلغه فلا ريب في صدق بلوغ الخبر عند وجود قول الفقيه والخبر الضعيف مضافا الى الاجماعات المنقولة وذهاب الاكثر الموجب للظن وحكم القوة العاقلة من العقل الحاكم باستحقاق العبد الآتي بالفعل لاجل احتمال محبوبيته عند مولاه الاجر والثواب بل هذا اتم في الاستحقاق من الاتيان بالواجب مضافا الى بناء العقلاء فانهم لا يزالون ياتون بما يحتمل مطلوبيته عند المولى وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشك لقاعدة التشريع فهو حق لكن اطلاق الحكم بان الاصل في العبادة عدم الجواز والاطلاق ليس بجيد لانصرافه الى القسمين الاولين ولا اقل من التساوي في الجميع فاما الاطلاق فتفصيل الكلام في المقام ان الحق في القسم الاول من الشك عدم الجواز لا لاستصحاب الامر الوارد بذلك الشيء فلا يحكم بالامتثال الا اذا اتى بالفرد المتيقن لا المشكوك مضافا الى قاعدة الاشتغال فيكون الاتيان بالمشكوك فيه لاجل الامتثال تشريعا محرما واما القسم الثاني فان شك فيه في نسخ وورود الامر فالشك فيه اما مسبب عن امارة او لا وفيها قطع النظر عن ان اما ان يتطرق في المشكوك كونه عبادة احتمال التحريم المسبب عن وجود امارة المفسدة سوى احتمال كونه تشريعا ام لا يتطرق وعلى التقديرين اما ان يكون المشكوك كونه عبادة من العبادات كصلوة الوتيرة في السفر واما ان يكون من العادات وهذه الاحتمالات بالنسبة الى ذات المشكوك فيه واما بالنسبة الى قصد الفاعل فاما ان يقصد ان ذلك مطلوب منه في الواقع وبنفس الامر ويقصد انه مطلوب في نظر الشرع سواء كان مطلوبا في الواقع ام لا او يكون الداعي له اتيانه احتمال المحبوبية محضا او يأتي به خاليا عن القصود المذكورة فيأتي به لانه فضل من الافعال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاتيان بالفعل المشكوك فيه ورود الامر به وعدمه بقصد المطلوبية الواقعية يكون الاصل فيه عدم الجواز مطلقا في جميع الصور لانه تشريع بما لا يعلم واما بقصد المطلوبية الظاهرية فان احتمل المشكوك الحرمة المسببة عن امارة المفسدة سوى جهة التشريع فالاصل عدم الجواز ايضا مطلقا لانه لا يحتمل جواز التسامح هنا ابدا مضافا الى انه اذا لم يكن السبب الموجب لاحتمال المطلوبية عقلائيا الى ان البلوغ لا يصدق وصدق ادلة التسامح يتوقف على الصدق في البلوغ وليس هيهنا وان لم يحتمل المشكوك الحرمة سوى جهة التشريع فان كان سبب الشك غير عقلائي فالاصل ايضا عدم الجواز لعدم صدق البلوغ وان كان عقلائيا فيجري ادلة التسامح ويكون الاصل الجواز بحسب الظاهر واما الاتيان بقصد احتمال المحبوبية فالاصل ايضا الجواز لو احتمل الحرمة سوى جهة التشريع ام لا وسواء كان الشك عقلائيا ام لا لان احتمال الحرمة الذاتية منفي باصالة البراءة وجهة التشريع منتفية بانتفاء قصد المطلوبية فاذا انتفى الجهتان بقي الجواز وكان الحكم لو

في الصحة والفساد

بالفعل بالقصد شيء من المذكورات فالمحصل انه عند الاتيان بقصد المطلوبية الواقعية والظاهرية ولكن في الاخير عند احتمال الحرمة وكون التسبيب بها لا يعتني به العقلاء يكون الاصل عدم الحلية والا فالاصل الجواز **المقام الثاني** في تأسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي **فاعلم** ان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الشبهة الموضوعية والثاني في الشبهة الحكمية وفي الاول ايضا مقامان **الاول** في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل المكلف نفسه **والثاني** فيها بالنسبة الى فعل الغير اما الكلام في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل الغير كان فعل المكلف المسلم فعلا وشككنا في دخول فعله تحت القسم الصحيح او الفاسد كالوضوء الغير جبيرة او شككنا في انه على الوجه الصحيح او الفاسد **فاعلم** ان المتصور فيه صور **الاولى** ان يعلم موافقة مذهب المسلم لمذهب الشخص ولكن الشك في انه هل اتى بالوجه المعتبر ام لا كان نسي بعض اجزائه الغير الضرورية سهوا ام عمدا ام لا **الثانية** ان يعلم بمخالفة مذهبه مع كون مذهب الشاك اعلى واوفق بالاحتياط او عكس ذلك ايضا متصور لكنه كالقسم الاول **الثالثة** ان لا يعلم مذهب الفاعل على وجه التعيين بعد ان علم اجمالا ان له مذهبا اما اجتهادا او تقليدا **الرابعة** ان المسلم لا مذهب له لا اجتهادا ولا تقليدا اما تقصيرا او قصورا ومع ذلك لا يعلم كيفية الفعل الواقع في الخارج اذا عرفت تلك الصور الاربعة فيمكن ان يقال الاصل في الكل الفساد لان هذا الفعل ان كان عبادة فالاصل عدم حصول الامتثال وان كان معاملة فالاصل عدم ترتب الاثر ولكن الحق في الصورة الاولى الصحة اذ بعد العلم بموافقة مذهب الفاعل لمذهب الحامل او كون مذهب الفاعل اعلى نقول ان الاسباب الموجبة للخلل اما السهو او النسيان او التعمد فاما انه يختلف مذهبه والاتيان عن قصد وشعور والكل خلاف الاصل اما السهو فلانه على ما نقل عن ... انه غروب المعنى عن الذهن بلا استتاره والنسيان هو ذلك مع الاستتار ولا ريب انهما امران وجوديان والاصل عدمهما مضافا الى ان الغالب هو الالتفات واما العمد فهو خلاف ظاهر حال المسلم المؤمن **واما الرابع** فهو خلاف الغالب فالكل خلاف الاصل فيحكم بصحة الفعل **فان قلت** ان الكلام في الاصل الاولي والغلبة دليل وارد على ان الغلبة لا تفيد الا الظن ولا دليل على اعتباره في الاصول فان في اعتبار الظن فيه كلاما **قلت** عرضنا بيان الاصل المعتمد فيما نحن فيه فلا خروج عن محل الكلام وهذا الظن ايضا من الظنون الخاصة وهي حجة في علم الاصول سلمنا انه خروج عن مقتضى المقام لكن نقول اما ان يعلم عدم التعمد من المسلم لكن يحتمل السهو والنسيان او يعلم عدم السهو والنسيان لكن يحتمل التعمد او يحتمل كل الاحتمالات الاربعة ففي الصورة الاولى من تلك الثلاثة نعلم بعدم التعمد وندفع السهو والنسيان بالاصل ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** التمسك بالاجماع المركب الذي هو دليل اجتهادي خروج عن مقتضى المقام ايضا قلنا النتيجة تابعة لاخس المقدمات وبعد تأسيس احد الطرفين بالاصل لم يكن ذلك خروجا عن مقتضى المقام لان الاجماع ح يصير دليلا فقاهتيا لا اجتهاديا لكون احد شطريه دليلا فقاهتيا وهو الاصل **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب ففي صورة لا يحتمل السهو والنسيان بل يحتمل التعمد يحكم بالفساد فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن فعل هذا يكون الفعل صحيحا كالصلوة ونحكم باصالة الاشتغال باعطاء الدرهم لغير هذا الفاعل حتى يحصل البراءة اليقينية وفي الباقي يتم الامر بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لكون استصحاب عدم السهو والنسيان موضوعيا واستصحاب الاشتغال حكميا ويقدم اجماعنا ويحكم بصحة فعل المسلم في هذه الصور لما عرفت مع اجماع قاطبة المسلمين عليه ولزوم العسر والحرج العظيم لولاه مع ان بناء العقلاء عليه والحق في الصورة الثانية من الاربع وهي ما علم فيه بمخالفة مذهب الفاعل للحامل مع كون مذهب الفاعل ادنى من مذهب الحامل كان يجوز الفاعل الذبح بغير الحديد ايضا في غير الضرورة ولم يجوز الحامل الا الذبح بالحديد الحمل على الصحة ايضا للاجماع ودليل العقل والحق في الصورة الثالثة وهي ما شك فيه في الموافقة والمخالفة الحمل على الصحة ايضا للادلة المذكورة واما الصورة الرابعة فخارجة عن مسئلتنا لدخولها في مسئلة الجاهل بالعبادة فلا بد من ملاحظة المذهب المختار فيه من الاطلاق او التفصيل ولو علمنا بالمخالفة وبوقوع الفعل موافقا لمذهب الفاعل دون الحامل فالحق الحكم بالصحة ايضا في بعض المقامات فان كان من مذهبك عدم جواز بيع المعاطاة ومذهب الفاعل الجواز ففعل ذلك التصرف في الثمن والمثمن ومن امرأة تزوجت مع الارتضاع بعشر رضعات وكان مذهبها الجواز ومذهبك الحرمة حملا على الصحة واما اذا كان من مذهبك ان العصير الزبيبي بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين حرام وكان مذهب الفاعل الحلية فلا يجوز لك التصرف في العصير الذي لم يذهب ثلثاه وكذا المذبوح الذي ذبح على مذهب الفاعل دون الحامل لا يجوز الاكل للحامل وهكذا وهذه الصور ايضا خارجة عن محل نزاعنا اذ نزاعنا في الشبهة الموضوعية وههنا نعلم الفساد **والحاصل** انه اما يعلم الموافقة في المذهب او كون مذهب الفاعل اوفق بالاحتياط او يعلم المخالفة بان يكون مذهب الحامل اوفق بالاحتياط او يعلم ان له مذهبا ولا يعلم الموافقة والمخالفة ففي كل الصور يحمل على الصحة حتى عند الشاك للاجماع ولزوم العسر مضافا في الصورة الاولى الى الاصل والعجب من بعض حيث خص الحمل على الصحة عند الفاعل فقط حيث ذكر في بحث الصحيح والاعم انه لو نذر اعطاء درهم لمن صلى ركعتين فان قلنا بالاعم يبرء نذره باعطاء الدرهم لمن اتى بصلوة وان لم يعلم بصحة صلوته لصدق اسم الصلوة وعدم اخذ الصحة في معناها وان قلنا بالصحيح فلا يبرء نذره باعطاء الدرهم الا اذا علم ان صلوة المصلي في الواقع صحيحة لان الصحة ح ماخوذة في معنى الصلوة فلا نعلم بصدق الصلوة على فعله الا اذا علم بصحته ثم قال ولا يمكن ان يقال انه على الصحيح ايضا يبرء نذره باعطائه وان لم يعلم بصحة فعله حملا لفعل المسلم على الصحة اذ غاية ما يقتضيه حمل فعله على الصحيح عند الفاعل لا الحامل فلعل الفاعل يصح عنده الصلوة بلا سورة او لعله صلى بلا وضوء لاعتقاده ... بعدم نجاسة ما يقول الحامل بنجاسته فصلى معه وهكذا ولا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية حتى ينفع للشاك **وفيه اولا** انه لو لم يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لاختل ... معاشرة مع المسلمين في معاملاتهم ومناكحاتهم ... بالرطوبة ولا اكل ذبيحتهم لاحتمال ان يكون مذهبهم ما لا يوافق به الحامل **وثانيا** سلمنا انه لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لكن لا فرق بين الصحيح والاعم اذ نذر الناذر ينصرف الى الصلوة الصحيحة سواء كان اعتبار ... صحيحا فالحق الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل فقط نعم في بعض الموارد لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لعدم ... الفعل

في تأسيس الاصل في الصحة والفساد

هنا تحقيق لطيف

لعبرة

في الصحة والفساد

بحيث مثل المراد اذ هذا الموضع بالتفصيل انه ان علم انه شاك ام مضطر فيتمنا انه شاك ام مضطر حملنا على وجه صلى صحيحا عنده ويا اعتقاده واما الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل نفسه كان يصدر فعل منه وقبل ذلك بكثير ام قليل ثم شك في انه اتى به صحيحا ام فاسدا فمقتضى الاصل الفساد لعدم حصول الامتثال وترتب الاثر بالاصل لكن بناء العلماء والعقلاء على الصحة ولعل منشأه اصالة عدم السهو والنسيان واما التعمد او عدم الشعور فخلاف الظاهر واما الشبهة الحكمية الوضعية سواء كان الشك في المنع كان يشك في اصل شرعية الفعل اي حصول النقل والانتقال به او كان الشك في الكيفية بعد القطع بورود الامر كان يشك في اجزاء الصلوة بلا سورة او في صحة الذبح بغير الحديد خال الاحتياط فالاصل الاصيل فيها هو الفساد في العبادة او المعاملة اما في المعاملات فلاصالة عدم ترتب الاثر واما في العبادات فلاصالة عدم ورود الامر ان كان الشك في المنع واصالة الاشتغال واستصحابه ان كان الشك في الكيفية والعجب عن بعض حيث اطلق هنا القول بان الاصل في العبادة والمعاملة الصحة مع انه في بحث اصالة البرائة اذا كان الشك في الكيفية كالشك في شرطية شيء او جزئيته للعبادة حكم باصالة البرائة على الصحة فحكم بحصول الامتثال الذي يعبر القدر المتيقن وهذا تناقض الا ان يكون مراده هنا الشك في المنع وورود الامر لا كيفية ثم ان هذا الاصل الذي ذكرناه انما يحال له الا دليل على انقلابه الى اصل اخر في العبادة او قاعدة التسامح لا تعلق لها في المهيات لخروجه عن وجود احتمال التحريم فيها سواء جهة البدعة واما في المعاملات فلم يجد ابنى دليلا على انقلاب الاصل بحث يوجب بعض المعاملات عند الشك في الصحة والفساد من اصالة الصحة لم تعرف مراده فان اراد من الاصل اصالة جواز الارتكاب بان يريد من الصحة الجواز التكليفي فهو وان قلنا بصحته بمعنى الاباحة لا يناسب المقصود في مقام الشك في الصحة المقابلة للفساد وان اراد الصحة المقابلة للفساد فطالبه بالدليل الحاكم بالصحة بهذا المعنى المقلب للاصل الاولي فان كان ذلك الدليل هو حمل المسلم فيه ان فعل المسلم الغير سيما اذا شرعا عند الشك في الحكم الشرعي كما هو المفروض وان كان الدليل قوله تعالى اوفوا بالعقود لان العقود عام شامل لكل عقد فيجب الوفاء بكل عقد الا ما خرج بنفسه مع انه لا يتم الا في خصوص العقود اما اولا ان المستفاد من الاية الشريفة مطابقة هو لزوم الوفاء بالعقد واعطاء المثمن واخذ الثمن لاملوكية المثمن ولا الثمن بالعقد ولا دلالة لها على حصول الملك فيهما فلم يبق الا دعوى لانها على حصول النقل والانتقال التزاما عرفيا لا عقليا واما الالتزام العقلي فمفقود اذ العقل لا يابى عن لزوم اعطاء الثمن واخذ المثمن مع عدم حصول النقل من الطرفين واما الالتزام العرفي فممنوع لا نرى انهم لا يفهمون من قوله اوفوا بالنذر الا وجوب الوفاء به وصيرورة المنذور ملكا للمنذور له وكذا لا يفهم العبد من قول مولاه ف بعهدك الا لزوم الاخذ والاعطاء لا الانتقال الذي يلزمه فالدلالة الا ان الشك كما انما منشؤه الا ان يقال ان المبادر من الامر بالوفاء بالعقد ترتب اثر العقد لكن ترتب اثر كل شيء بحسبه فلا ينفذ اثره انما هو مجرد لزوم الاعطاء لا النقل الذي هو النقل والانتقال فلا التزام العرفي فيهم حاصل مضافا الى ان كل من قال بلزوم الوفاء قال بالصحة وترتب الاثر **واما ثانيا** ان الاية الشريفة مجملة لان الخطاب بيننا هي مختص بالحاضرين **فنقول** ان الحاضرين اما كلهم من صدر عنهم عقد من العقود في الجملة اي قبل الخطاب او بعده واما كلهم من لم يصدر عنه عقد ولو في الجملة واما بعضهم صدر عنه عقد في الجملة واما بعضهم صدر عنه عقد في الجملة وبعضهم لم يصدر منه عقد اصلا لا سبيل الى الاول لبطلان الثاني بان التكليف بالوفاء مع عدم الصدور اما ان يكون منجزا فهو خلاف الاتفاق لانه لا يلزم ويجب ايجاد العقد عليهم للوفاء به او معلقا فهو قبيح من الحكيم بانه لا يصدر منه عقد اصلا ولا صدر قبل ذلك مضافا الى ان تكليف الحاضرين بالوفاء اما حقيقة او ابتلاء شاذ لا يخرج توطينهم شيوعا او ابتلاء ذو وجهين والكل باطل مضافا الى كون كلهم ممن لم يصدر عقد اصلا ما دام عمرهم في غاية البعد واما بطلان الثالث فلان الخطاب بالنسبة الى الذين لم يصدر ولا صدر منهم عقد اصلا اما تنجيزي او تعليقي الى اخر ما مر في القسم الثاني فالمتعين الامر في كون الحاضرين كلهم ممن صدر منه عقد في الجملة او كون المخاطبين منهم هكذا واذا ثبت ذلك **قلنا** ان المامور بالوفاء به من العقود الصادرة عنهم اما العقود السابقة على الخطاب او اللاحقة والا عم اي العقود الممكنة الصدور عنهم وان لم يصدر عنهم بعض ما كان ممكنا لهم من العقود لا سبيل الى الاخير لان الامر بالنسبة الى الممكنة الغير الصادرة اما تعليقي او تنجيزي الى اخر ما مر فلا بد ان يكون المراد الصادرة خاصة اما السابقة او اللاحقة واياما كان فهو صحيح الا ان ينزل الامر لا يخرج لسقط عن درجة الاعتبار اذ العقود الصادرة منهم غير معلومة لنا حتى نحكم بصحتها وبصحة المشكوك نعم لو علمنا باندراج المشكوك في العقود الصادرة حكمنا بالصحة واين هذا من تاسيس الاصل واين العلم بالاندراج فصارت الاية مجملة **فان قلت** المراد هو العقود الممكنة ولا دليل على بطلان مثل هذا الخطاب من الحكيم العالم بالعواقب وتقدم في بحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط جوازه اذا حصلت الفائدة وهي موجودة هنا وهي توطين المكلف عزمه على الوفاء بكل عقد يصدر منه او هو لا يعلم ان اي عقد يصدر واي عقد لا يصدر **قلنا** الامر كما ذكرت من صحة التعليق لكن هذا لا يفيدنا اذ صحة هذا الاحتمال لا يدفع الاجمال لبقية الاحتمالات من السابقة الى الختم ويحتمل ارادة الصادرة خاصة او الممكنة فيراد الاجمال لكثرة الاحتمال **فان قلت** ان زاد الاحتمال لكن مع ذلك لا اجمال لانا ناخذ بالاظهر وهو العموم لان اخراج الممكنة الغير الصادرة تخصيص بلا دليل فالاية محمولة على الممكنة الاعم من الصادرة فالمشكوك من الممكنة محكوم بالصحة ولزوم الوفاء **قلنا** الامر كما ذكرت من ظهور العموم لكن لا دليل على حجية هذا الظهور بيان ذلك ان الظاهر من الظاهر لو اريد خلافه من اللفظ بلا نصب قرينة صارفة كان اغراء بالجهل موقعا في خلاف المقصود وكذا يريد خلافه من اللفظ لم يكن موقعا في خلاف المقصود وما نحن فيه من هذا الباب اذ لو فرض انه تعالى كان يعلم عدم صدور عقد فاسد من المخاطبين في الواقع فقال المرتجب عليكم الوفاء بكل عقودكم وكان مراده الصادرة خاصة لا ما امكن صدوره لكون بعض العقود الممكنة الغير الصادرة فاسدة في الواقع لا ترى انه لو قال المولى لعبده اكرم كل رجل واراد من اللفظ العام بعضا معينا ولم يبين المخاطب على ذلك لعلمه بان المخاطب لا يمكنه عن غير هذا البعض كان ذلك اغراء بالجهل لظهور اللفظ في العموم لكنه غير قبيح لعدم ايقاعه المخاطب في خلاف المقصود ولعل ما نحن فيه من هذا الباب فيقول الحق ان الدليل على العمل بالظاهر ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه على حجية ظواهر الكتاب فهو لحجة لم يثبت وهذا القسم الذي لا يوقع ارادة خلافه في

خلاف المقصود وان كان هو العمل فمنع حكمه لمنع ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان كان هو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فهو موجب
للمصادرة على المطلوب فانه لو لم يكن الظهور حجة كان كما انه لم يكن ظاهرا في البين فصارت الاية مجملة فان قلت ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وان لم توقع في
خلاف المقصود لكنها موقعة للمشاركين معهم في التكليف في خلاف المقصود لانهم انما يعرفون تكليف المشافهين بخطاباتهم وعند ارادة خلاف الظاهر بلا قرينة
يقعون في خلاف المقصود فلابد من ارادة الظاهر قلنا نعم ولكن ظهور العقود في العموم معارض بظهور اقوى فكيف يحمل على العموم بيانه ان حمل العقود على
العموم موجب لتعلق التكليف بالوفاء بالافراد المكثرة الغير المتناهية ولا مفر من كون التكليف بالنسبة الى تلك الافراد تعليقية وتوطينية وكلاهما بالنسبة
الى الامر مجاز بخلاف ما اذا حملنا العقود على المتداولة فلا يكون الامر مجازا وان ارتكبنا تخصيصا في العقود ولكن فيما اذا دار الامر بين تخصيص ومجاز
فلا ريب في تقديم التخصيص على المجاز وبعد التخصيص تصير الاية مجملة لكن الانصاف عدم لزوم مجاز اصلا على تقدير حمل العقود على معناه الحقيقي اي العموم لان
الامر بالنسبة الى الافراد المكثرة الغير الصادرة يصير توطينيا وهو مجاز بل ان التوطين كما … من اللفظ التوطين وهو مجاز وفيه … من
اللفظ معناه الاصلي الحقيقي ولكن الداعي هو التوطين وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه حقيقة وما نحن فيه من هذا الباب فقولنا ان الامر يصير تعليقيا او
مجازا وهو جهة اخرى من المجاز غير جهة التوطين فان كلا من التعليقية والتوطينية جهة مستقلة في المجازية تفارق كل منهما الاخرى كما صح بهما فيه ان كون نحو هذا
التقييد في الامر مجازا ثم بيانه ان المسلم من اطلاق الامر انما هو اطلاقه بالنسبة الى المواد الواردة عليها الهيئات واما اطلاقه بالنسبة الى متعلقات المادة كالعقود
هيهنا فهم الامر … اذ لو قال اكرم العلماء لما كان تخصيص وجوب الاكرام وتقييده بصورة وجود العالم مجازا اذ لا اطلاق في وجوب الاكرام بالنسبة الى العلماء بل
هو مطلق بالنسبة الى الاكرام فلو قال اكرم العلماء ولم يكن عالم موجودا لم يجب على المخاطب تحصيل العالم بالتعليم ثم اكرامه ولا يفهم ذلك من ذلك فلا محالة الامر مقيد
بوجود متعلق المادة وليس مطلقا بالنسبة اليه حتى يكون التقييد به مجازا وما نحن فيه من هذا الباب فوجوب الوفاء مقيد بوجود العقد كما ان وجوب الاكرام
مقيد بوجود العالم نعم لو قيد نفس وجوب الوفاء بشيء لكان ذلك مجازا كما لو قيد بمجيء زيد او عمرو فان ذلك يضر بالاطلاق ويوجب التجوز سلمنا المجازية لكن
هذا التقييد ولا تم تقديم التخصيص عليه فالحق عدم الاجمال من تلك الجهات واما ثالثا فان العقد معنى لغوي يعبر عنه بالفارسية بكره وهو هيهنا ليس بمراد
جزما واذا تعذرت الحقيقة فلابد من الحمل على المجاز حذرا من اللغوية وفيما نحن فيه المجاز متعدد اذ يمكن ان يراد من العقود مطلق العهود ويمكن ان يراد منه العقود
المتعارفة في زمن المشافهين او العقود الصحيحة الواقعية واقرب المجازات هو الاول فيتعين الحمل عليه اذا ثبت لزوم الحمل عليه قلنا لا يمكن ارادة المعنى المجازي
الاول وهو … لزوم الوفاء بكل عهد وان لم يكن بطريق العقود الشرعية بل اكثر العهود لا يجب الوفاء عليها فهو مستلزم لتخصيص الاكثر ونحن وان جوزناه لغة لكن
لا ريب في مرجوحيته فالحمل على هذا المعنى المجازي وان كان احسن من جهة القرب العرفي الا انه بعد استلزامه تخصيص الاكثر يصير مرجوحا فلا يظهر رجحان هذا
المعنى المجازي على الاخيرين ولا العكس فيحصل الاجمال اذ لعل المراد من الاية العقود المتعارفة او الصحيحة الواقعية فلا يتم الدليل فان قلت المتبادر من
الايجاب والقبول فالعقد حقيقة في ذلك المعنى عند المتشرعة فيحمل كلام الشارع عليه قلنا نمنع اولا ثبوت الحقيقة عند المتشرعة بل هذا اصطلاح
الفقهاء وليس المتبادر عند العوام من لفظ العقد هذا المعنى وثانيا سلمنا ثبوت الحقيقة المتشرعية ولكن المثمر انما هو ثبوت الحقيقة الشرعية لو وقع
اللفظ في كلام الشارع لا المتشرعة فان قلت من المقرر في محله انه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي
صار اللفظ محمولا على المعنى الشرعي اي المتعارف في استعمال الشارع والمتعارف في استعمال الشارع ما هو حقيقة عند المتشرعة اذ يبعد صيرورة
المعنى الغير المتعارف عنده حقيقة عند المتشرعة بل يصير المعنى المتعارف عنده حقيقة عند المتشرعة واذا كان المعنى المتشرعي متعارفا عند الشارع في
استعماله كان ذلك اقرب المجازات الى المعنى اللغوي فيحمل اللفظ عليه في كلام الشارع اذا قام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة
الشرعية قلنا اكثر الالفاظ التي صارت حقايق عند المتشرعة حاله ما ذكرت والحكم فيه ما ذكرت لكن في لفظ العقود نمنع ذلك لانا لم نعلم كون العقد
بمعنى الايجاب والقبول مما استعمل في كلام الشارع كثيرا سلمنا ثبوت كون هذا المعنى متعارفا عند الشارع او كون لفظ العقد حقيقة شرعية فيه لكن يتردد
من هيهنا في لفظ العقد انه موضوع للصحيح او الاعم فان كان الاول فلا ريب في الاجمال واضح وان كان الثاني فلا مفر لك من تخصيص الاكثر كما لو اريد من العقود
المعنى الاول من المعاني المجازية التي ذكرناه انفا فان اكثر العقود بل كلها مشروطة بشرائط كثيرة يبطل العقد بفقدانها واذا لزمك تخصيص الاكثر فانت تحكم
بان هذا التخصيص اقرب المجازات المتصورة فالاية مجملة هذا مضافا الى ان العقود في التفاسير مفسرة بالعهود التي اخذها الرسول على الامة في عشرة مواضع
قرات الاية الشريفة فلا ربط للاية بما نحن فيه وانه قد فسرت العقود بالعهود الواقعة منهم في زمن الجاهلية كان عند بعضهم نصرة الاخر فنزلت الاية لئلا يتوهم
انفساخ تلك العهود بالاسلام نعم ورد رواية بارادة المعنى المتعارف عند الفقهاء ايضا فمن اين لك اخذ بعض الروايات دون بعض فان قلت الرواية معاضدة
بمثلها فالاية سليمة عن المعارض مضافا الى ان الاخبار الحاكية لعلها ضعيفة والاية قطعية فلا تعارضها على ان الاية معاضدة بعمل الاصحاب واستدلالهم بها قلنا
قطعية الاية الشريفة معارضة بلزوم تخصيص الاكثر بناء على المعنى الذي استدل به الخصم واما عمل الاصحاب وفهمهم فبعد الاطلاع على ضعف مداركهم لا
حجية فيه وفهم الاصحاب اذا طرح … كثرة التخصيص مؤيدة للاخبار الدالة على معهودية العقود ولو سلمنا مساواة الطرفين فهي مجملة فان قلت الاخبار
الدالة على ان المراد بالعقود لا تعارض ظاهر الاية في مطلق العهود الذي … قلنا بل لا اذ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل وورود الاية في تلك العهود لا يفيد
تخصيص العقود الذي هو عام قلنا … من الاخبار التقييد والحاصل انا لم نر دليلا للقائلين بان الاصل في المعاملات الصحة الا ان يكون
مرادهم من الاصل الدليل العام الوارد في انواع المعاملات كقوله تعالى احل الله البيع ونحوه ولكنك خبير بان هذا لا يصير دليلا على ان الاصل في مطلق
المعاملات الصحة الا ان يقولوا ان هذا الدليل العام موجود في كل باب فيحصل من الهيئة المجموعية ان الاصل في مطلق المعاملات الصحة الا ان هذا على فرض

في معنى اوفوا بالعقود

لتسليم

في بيان معنى الاجزاء

ثابهم مع بعد اتيانهم في العقود واما في الايقاعات فغير معلوم كما ان الاية الشريفة على فرض تماميتها اخص من المدعى **المقصد الرابع** في بيان ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا وتحقيقه يتم ببيان امور اربعة **الاول** في بيان معنى الاجزاء وفيه مراحل **الاولى** اعلم ان الاجزاء لغة هو الكفاية تقول اجزء عنه اي كفاه واما اصطلاحا فقد يعرف بانه اسقاط التعبد بالمامور به وقد يعرف بانه اسقاط القضاء وظاهر الاول ان الاجزاء هو حصول الامتثال على الاطلاق من كل جهة ظاهرا او واقعا اعادة وقضاء وظاهر الاخر انه اسقاط القضاء واقعا وظاهرا وان لم يسقط الاعادة مع انهم اتفقوا على اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنى الاول واختلفوا في الثاني وكان مرادهم من التعريفين ما هو ظاهرهما لما كان للاتفاق على الاول والاختلاف في الثاني وجه اذ الامر بعد اقتضائه الاجزاء على الاطلاق يقينا لا معنى للاختلاف في اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى القضاء والشك فيه فليس المراد من التعريف الاول معنى الظاهر وايضا عدم الاجزاء على التعريف الثاني ما لم يسقط القضاء وان اسقط الاعادة مع ان ما لم يسقط القضاء لم يسقط الاعادة بطريق اولى فليس المراد من التعريف الثاني معنى الظاهر والتحقيق في بيان مرادهم ان المراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك اعم من القضاء والاعادة فيصير المعنى ان الاجزاء اسقاط فعله ثانيا بل ما من شانه اسقاط فعله ثانيا لئلا ينتقض بصحيح العيد اذا عرفت ذلك فاعلم ان كلا من التعريفين يحتمل معنيين اما التعريف الاول فيحتمل ان يراد به ان الاجزاء هو حصول الامتثال واسقاط التعبد على الاطلاق ويحتمل ان يراد به حصول الامتثال في الجملة واما الاخير من التعريفين فيحتمل هذين المعنيين ايضا فاذن يحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول والاسقاط فعله ثانيا كلية في الثاني فيتساويان ويحتمل ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين فيتساويان ايضا ويحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الاول والاسقاط في الجملة في الثاني ويحتمل العكس لا سبيل الى الاول لما مر من اتفاقهم على الاجزاء بالمعنى الاول بخلاف الاخير فلو كان مقتضى التعريفين التساوي كما في الاحتمالين الاولين لكان اتفاقيا ام اختلافيا والاخير متناقض وكذا اذا كان المراد من اول التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاخير الاسقاط في الجملة كما مر فتعين الاخير **المرحلة الثانية** هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى المصطلح ام اطلاقه على المصطلح من باب اطلاق الكلي على الفرد او مجاز بناء على التعبير بالاثنين وجوه مقتضى الاصل عدم النقل ومقتضى تبادر الخصوص النقل اذ ليس المتبادر مطلق الكفاية بل حصول المتبادر الامتثال او اسقاط القضاء او المتبادر الكفاية الخاصة في العبادات المساوقة لحصول الامتثال واسقاط الاتيان وعلى التقديرين فالنقل ثابت **فان قلت** لعل التبادر اطلاقي **قلنا** الاصل كونه وضعيا **فان قلت** ذلك الاصل معارض باصالة عدم النقل **قلنا** الاصل كون التبادر وضعيا معاضد بالغلبة فان الغالب في التبادر الوضع والتبادر يدل على النقل في الجملة نعم قولنا البيع مجز والهبة مجزية مع ان المعنى اللغوي مطلق الكفاية فيهما موجود مضافا الى اتفاق القوم في مقام تعريف الاجزاء على ذكر احد التعريفين وعدم تفسيره بالكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الى احد المعنيين **المرحلة الثالثة** بعد ما ثبت حصول النقل في الجملة لا ريب ان المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اي كفاية الاتيان بالمامور به في الجملة ولكن حقيقة الكفاية وحصول الامتثال متحد وكذا اسقاط القضاء الواقعي لانه عين الكفاية في المامور به واقعا وليس هو عينه بل متلازمان فان كلا من تعريفي القوم وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء لازم مساو لفرد خاص من المعنى اللغوي للاجزاء اي الكفاية الخاصة باعتبار الحكم كل منهما اذا عرفت ذلك فمحل النقل اليه في كل من التعريفين هو الكفاية الخاصة الملزومة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط القضاء من باب التعريف باللازم ام المنقول اليه نفس اللازم وجهان مقتضى ظواهر عباراتهم الثاني ومقتضى التحقيق والدليل هو الاول للتبادر ولاجل ان المناسبة المعتبرة في النقل انما يكون النقل من الكلي الى فرد خاص منه كما هو الغالب في النقل وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير الا اللازم فيكون نظر المعرفين الى اللازم المساوي لا الى بيان المعنى الحقيقي كما انهم عرفوا الصحة باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما في الواقع كما مر وذلك لاجل كون نظرهم الى بيان اللازم فتدبر **المرحلة الرابعة** بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء فالشان في تعيين ما هو المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين وبعبارة اخرى هل المنقول اليه الكفاية المساوية للتعريف الاول او الكفاية المساوية للتعريف الثاني الحق ان لفظ الاجزاء منقول عن مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصة المساوقة للصحة في العبادة على مذهب الفقهاء للتبادر فلو قيل صلوتك مجزية فهم منه عدم احتياجها الى الاتيان بها ثانيا وفهم منه الاجزاء الواقعي لان الاجزاء على الاطلاق وايضا يصح سلب الاجزاء عن الصلوة بعد كشف الفساد فيقال بعد الكشف ان صلوتك الماضية ليست مجزية **المرحلة الخامسة** هل النقل الى الكفاية الخاصة يختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين ام يعم المتشرعة **الحق الاول** لاصالة عدم حصول الوضع الثانوي اللاحقة وعدم ارتفاع الوضع الثانوي السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين والقدر الثابت هو النقل عند العلماء خاصة ثم لو عممنا النقل فقلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة فعلى مذهبنا لا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه اذ لو وقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اي الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية حملناه على الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى اللغوي وهو ايضا ينصرف الى الواقعي فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها واما على مذهب القائل بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول الامتثال اي الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء في الجملة والا حمل على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقعي **الامر الثاني** في بيان محل النزاع وثمرته وفيه جهات **الاولى** اعلم انه قد يتوهم ان النزاع في الاجزاء هيهنا في ان الامر يقتضي سقوط التعبد به ثانيا فيكون معنى عدم اقتضاء الامر الاجزاء انه يدل على سقوط التعبد به في الجملة او انه لا يدل على السقوط **الثاني** ان الامر لا يقتضي الاتيان بفعل المامور به ثانيا اي لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم الاقتضاء اقتضاء الاتيان بالفعل ثانيا مطلقا او في الجملة **الثالث** ان الامر يدل على عدم صحة الامر به ثانيا وعدم الاقتضاء انه يدل على صحة الامر به ثانيا او انه لا يدل على

في بيان محل النزاع والبحث في المسألة

في دلالة الامر على الاجزاء

احد الطرفين لا سبيل الا الى الاحتمال الاول لبطلان الثاني فان ظاهر قولهم يقتضي الاجزاء هو ان الامر بما تعلق به ولسوط اطاعته ان الامر لا يدل الا على لزوم
الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه فلانا لظاهرها هو الدلالة لنفي اقتضاء السقوط ثانيا لا مجرد عدم اقتضاء الاتيان به ثانيا مع ان مضافا اليه ان مقتضى قول
القائلين بالاقتضاء ان كان هو ما ذكر في الاحتمال الثاني لما ترتب الثمرة التي ذكروها للنزاع اذ لهم قالوا ان لازم القول بالاقتضاء عدم لزوم الاعادة
بعد كشف الفساد ولو كان مرادهم من اقتضاء الاجزاء مجرد عدم دلالة الامر على الاتيان ثانيا لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الاصل فان كان
مذهب القائل بالاقتضاء في امثال تلك الموارد العمل بقاعدة الاشتغال وطرح البراءة لزمه الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البراءة لم يلزم الاعادة
فالقائل بالاجزاء لا يلزم عدم الاعادة مطلقا بل لا بد من التفصيل مع انهم اطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائل بالاجزاء وهذا كاشف عن
ارادتهم من الاجزاء هذا الاحتمال واما بطلان الثالث فلان نزاعهم ان كان في صحة ورود الامر المستقل بما ورد به الامر اولا فلا وجه لانكار احد في
ذلك سيما المشهور القائلين بالاجزاء وان كان في صحة ورود الامر بالتدارك مطلقا سواء كان لمراد تدارك غير ما اتى به اولا او تدارك بدله كان يامر بالصلوة
بطهارة يقينية بعد كشف فساد صلوته بالطهارة المستصحبة فلا وجه لانكار المشهور ذلك ايضا لوضوح صحة الامر بالتدارك في الجملة ولبين لك ما يقبل النزاع
وان كان في صحة الامر بتدارك نفس ما اتى به اولا فلا ريب في وضوح عدم جواز ذلك عقلا فلا وجه لانكار المنكر ولا معنى للنزاع مع ان الاحتمال الاخير خلاف الظاهر
من العبارة فتعين الاول والظاهر ان مراد المنكر انه لا يدل على عدم السقوط في الجملة والوجه واضح **تمام الجهة الثانية** ان المامور به اما واقعي اختياري
وهو ما اتى به المكلف موافقا ومطابقا لما تعلق به الامر في متن الواقع حين الاختيار سواء كانت المطابقة معلومة او مظنونة او موهومة واما واقعي اضطراري
وهو ما قرره الشارع والزم عند عدم التمكن مما امر به في حال الاختيار كالصلوة بالطهارة الترابية عند عدم التمكن من المائية واما ظاهري شرعي وهو ما حكم
به الشارع المقدس وجعله تكليفا ظاهريا له عند عدم وصوله الى الواقع فهو وان كان مخالفا للواقع لكنه تكليف ظاهري شرعي يمكن الفرق بان الحاكم
بان هذا هو تكليف المكلف بحسب الظاهر انما هو الشرع لعدم استقلال العقل فيه وهنا الحاكم هو العقل لاستقلاله في الادراك كحكم العقل بان الساهي
في الصلوة تكليفه هو ما اعتقده وعلم حدوثه من التكليف بما لا يطاق وانا اظهر لك فاعلم انه لا نزاع في القسم الاول فان الاجزاء فيه اتفاقي في ما اتى به
الا فيما قبل كشف الفساد او التمكن من البدل واما النزاع في الثلثة الاخيرة بعد كشف الفساد او التمكن من البدل **الجهة الثالثة** في ان النزاع
هو في الدلالة اللفظية ام العقلية ام الاعم وعلى الاخيرين هل النزاع فيما اذا كان الامر لفظيا ام اعم منه ومن اللبي وسيظهر حال هاتين الجهتين في طي الادلة
وستعرف الثمرة مفصلا ايضا كما عرفت اجمالا **ثم اعلم** انه لا اشكال في اجتماع القول بالاجزاء هنا مع القول بالمرة او الطبيعة واما الحق الجواز **اما الاول**
فلان القائل بكون الامر للتكرار انما يقول بكون كل من الافراد المأتي بها بقدر الامكان مثلا امتثالا للمطلوبية لا انها ركن او فعل لا يحتاج في القول
بعدم الاجزاء فان التكرار عنده انما هو لاجل التدارك فيمكن ح القول بان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك مع القول بان الامر
يقتضي التكرار بمعنى تكثر الافراد على ان يكون كل منها امتثالا في المطلوبية فلا يلازم القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء لما عرفت مضافا الى ان القائل
بالتكرار انما يقول بالتكرار والقائل بعدم الاجزاء ربما يحكم بانه بعد كشف الفساد لا بد من الاتيان بالمامور به الواقعي مرة واحدة على ان القول بالتكرار يجري في
جميع اقسام الامر التي ذكرناها اتفاقا وقد عرفت انا نقول بالاجزاء وعدمه لا يجري في الواقعي الاختياري مطلقا ولا في غيره قبل انكشاف الفساد او التمكن
الا ان يدعى ان الموهم قد توهم استلزام موارد القول بعدم الاجزاء مع القول بالتكرار فيها الا استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء فيها
وفيه ان المفصل بين الاوامر في مسئلة التكرار غير موجود فاذا قال القائل بعدم الاجزاء في موارده بالتكرار لزمه القول بالتكرار مطلقا فثبت الملازمة على
زعمه من الطرفين وبرد ما ذكرناه **واما الثاني** فلان القائل بعدم الاجزاء يعني لزوم الاعادة بعد الانكشاف يقول ان ههنا امرين احدهما ظاهري
تعلق اولا بالمكلف قبل كشف الفساد فاتى بمقتضاه والاخر واقعي يتعلق به بعد انكشاف الفساد فاتى بمقتضاه ايضا فظهر ان ههنا امرين احدهما ظاهري
والاخر واقعي والمكلف قد امتثل في كل من الامرين باتيان الطبيعة مرة واحدة وهذا عين القول بالمرة او الطبيعة ولذا لا يلزم عليه الاعادة بالطهارة
الترابية فيجتمع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة او المرة كما انه يمكن ح القول بالتكرار ايضا ولزوم الاتيان بكل من المامور به الظاهري قبل كشف
الفساد والواقعي بعده مرات عديدة **ثم اعلم** ان النسبة بين نزاع اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه وبين نزاع القضاء بالفرض الاول او الجديد عموم
من وجه فيما لو انكشف الفساد قبل خروج الوقت يجري النزاع الاول دون الثاني ولو ترك الاتيان بالمامور به راسا في الوقت ولم يات به يجري
النزاع الثاني دون الاول ولو حصل بطلان الطهارة او انكشف الفساد بعد خروج الوقت يجري النزاعان وفي تلك الصورة الاخيرة التي هي مادة اجتماع النزاعين
يكون النسبة بين القول بكل من الاجزاء وعدمه مع كل من قولي كون القضاء بالفرض الاول والجديد عموما من وجه بيانه ان نزاع ان الامر هل يقتضي
الاجزاء في تلك الصورة لا نزاع في الصغرى يعني ان الصلوة حين فعلها ببطلان الطهارة قبل كشف فساد الثاني عليه هل هي فائتة ام لا فيقال ان الامر يقتضي
الاجزاء فلا فوت وقيل انه لا يقتضي الاجزاء فهي فائتة وبعد ثبوت الصغرى يعني الفوت نزاع في مقام اثبات الكبرى في ان القضاء هل هو بالفرض الجديد او
الاول فمن قال بالفرض الاول لزم القضاء ومن قال بالفرض الجديد ينظر الى الدليل الخارجي فيمكن في تلك الصورة في النزاع الصغرى القول بالاجزاء فيحكم
بعدم الفوت فلا يلزم القضاء سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد ويمكن في النزاع الصغرى القول بعدم الاجزاء فيحكم بالفوت
ولزوم الاتيان ثانيا سواء قلنا في النزاع الكبرى ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان الفرض الجديد موجود وهو عموم من فاتته فريضة فليقضها فظهر
ان النسبة بين النزاعين الصغروي والكبروي اي النزاع في اقتضاء الاجزاء وعدمه والنزاع في ان القضاء بفرض جديد وعدمه هو العموم من وجه موردا و
مصداقا **الامر الثالث** في تاسيس الاصل وهو من حيث دلالة اللفظ وعدم الدلالة التوقف لانه من التوقيفيات فلا يكون الاصل عدم الاجزاء ولا الاجزاء

تاسيس الاصل

لان الاول

والنزاع فيها اذا ورد للعبادة او المعاملة جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افرادها المكلف او المكلف به والمراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة لعموم الادلة ومن المعاملة معناها الاخص حينئذ كما من التناقض فيه ومن الصحة ما هو المراد منها في بحث الصحيح والاعم ومن الفساد الفساد الاتي في وجه والسفهي في اخر نتائج

في دلالة الامر على الاجزاء

لان الاول لدلالة الامر الاول على الاتيان بالمامور به ثانيا في الجملة كما مر والثاني لدلالة الامر الثاني الدال على البدلية المطلقة وكلاهما خلاف الاصل واما الاصل من حيث التكليف العملي فهل هو الاجزاء لاصل البراءة ام عدمه لاصل الاشتغال وجهان يمكن ان يقوى الاول لان الجاهل بالعبادة مثلا كالمعتقد بعدم وجوب السورة في الصلاة مع وجوبها في الواقع اما ان لا يكون مكلفا بشيء اصلا او يكون مكلفا بما اعتقده وليس مكلفا بغيره لا تعليقا ولا تخيرا او يكون مكلفا بغيره ما اعتقده فقط او يكون مكلفا بالامرين اما تخيرا فيهما او تعليقا فيهما او مختلفا او الكل باطل الا الثاني الملازم للاجزاء لبطلان الاول بالوفاق وبطلان الثالث بذلك وبلزوم التكليف بما لا يطاق وكذا الرابع واما الخامس فلانه خلاف الاجماع واما الاختلاف بان يكون ما اعتقده واجبا تعليقا وما لم يعتقده واجبا تخيرا فالوفاق على بطلانه ولزوم التكليف بما لا يطاق واما عكس هذه الصورة فيرفضه اصالة البراءة بالنظر الى ان ما اعتقده واجب تخيرا وغيره متيقن في التكليف واما الشك في وجود تكليف اخر واقعي تعليقي والاصل البراءة عنه ولكن التحقيق ان يقوى ان الاصل في الامر العقلي والظاهري الشرعي عدم الاجزاء في الواقعي الاضطراري الاجزاء اما اصالة عدم الاجزاء في العقلي فلانا نشك من اجمال الاخر يعني كون ما لم يعتقده واجبا عليه تعليقا كما ان ما اعتقده واجب تخيرا او كون ما لم يعتقده واجبا تعليقيا فلما ثبت من تبعية الاحكام للصفات ومن عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ومن ان الكل شريك في التكليف فلا ريب انها لا في ثبوت تكليف واقعي بالنسبة الى الجاهل لما مر لما فيهم من مخالفة اما وجود التكليف التخيري بما اعتقده فواضح فنقول ح اذا اتى بما اعتقده وظهر الخلاف لا نعلم ارتفاع التكليف الواقعي المستصحب وجوده مع قاعدة الاشتغال الماخوذة من طريقة اهل العقول وحكم العقل وهو لا يحصل الا بالاعادة وهذا معنى عدم الاجزاء ومثل هذا نقول في الامر الظاهري الشرعي واما اصالة الاجزاء في الواقعي الاضطراري فلاجل ان التكليفين كليهما واقعيان واحد الواقعيين قد يتيقن كونه مامورا به فينفى الاخر باصل البراءة والفرق بينه وبين الاولين وجود العذر المتيقن هنا دونهما **الامر الرابع** في بيان مقتضى الدليل الاجتهادي فاعلم انه في الواقعي الاضطراري الدليل الاجتهادي قائم بالامر الواقعي الاضطراري للدليل الاجتهادي على طبق الاصل وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل وفهم العرف البدلية على الاطلاق في الدليل اللفظي واما الامر العقلي الظاهري فالحق فيه عدم الاجزاء اجتهادا والدليل هو بناء العقلاء المؤيد للاصل المتقدم واما الظاهري الشرعي فالحق فيه الاجزاء لفهم العرف الاكتفاء على الاطلاق وعلى ذلك بناؤهم ايضا لفظيا كان الدليل ام لبيا والحاصل ان المولى الامر عبده بالحصول على كفاية الشيء الفلاني عن الاصل فبناء العقلاء على الاكتفاء على الاطلاق مضافا في اللفظي الى فهم العرف واما في العقلي فلا دليل بالخصوص على ان التكليف هو هذا الشيء بل الحاكم العقل هو ما كالشرع واما الواقعي الاختياري فلا نزاع فيه قطعا في بعد الاتيان بالامر الاول لا معنى للامر ثانيا به ثانيا تداركا للاول كما هو محل النزاع انما المهم ان لا خلل في الاول اصلا فيكون الامر به ثانيا به ثانيا تداركا سفها وغلطا نعم لا باس باتيانه ثانيا استقلالا لا تداركا وهو خارج عن محل الكلام **المقدمة الخامسة** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع مختص في المسئلة بما لو ورد للعبادة او المعاملة او لا جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الاخص على الاعم بعد ان الاخص يدل على الفساد ام النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وان لم يرد له جهة صحة اصلا ليدخل مثل النهي عن القمار والوصال فمحل النزاع يظهر الاختصاص بالاول من اختصاص الثمرة به وهو مؤيد بتصريح بعض وبظواهر كلماتهم حيث قالوا هل النهي عن العبادة او المعاملة يدل على الفساد لا فان ظاهر ذلك انه لولا النهي لبقي العبادة او المعاملة صحيحة ويؤيد الاخر تصريح بعض اخر مع ان النزاع انما هو في دلالة النهي من حيث اللفظ واللفظان دل على الفساد دل مطلقا وان لم يدل لم يدل مطلقا من غير مدخلية لورود جهة الصحة اولا وعدمه ثم ان المصرحين متعارضان ودلالة اختصاص الثمرة على اختصاص النزاع ممنوع فيه مقام نزاعهم اعم من مورد الثمرة كنزاعهم في دلالة الامر على الوجوب وجدا لقرينة ام لا مع ان الثمرة انما هي مع عدم القرينة وقد مر نظير ذلك في بحث الضد فبقي ان كلماتهم معارضة لما قلنا من ان النزاع في دلالة اللفظ ولا دخل لورود جهة الصحة وعدمه فيها فلا بد من الوقف لكن لا يبعد ترجيح الاول لتطابق الامثلة **الجهة الثانية** قد مر ان لكل من العبادة والمعاملة معنى اخص واعم فهل النزاع في معنييهما العامين او الخاصين ام المختلفين الحق ان المراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة فلو نذر بيع من من الحنطة في الغلاء ثم باع منه وهو مال الغير من غير اذنه فبعد تعلق النهي على هذا البيع لا يحصل الوفاء بالنذر فمن يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به هنا لشمول ادلته ولئلا يلزم الفرق من قال بالفساد بين الهيئات المخترعة للعبادة وغيرها فان المراد من المعاملة معناها الاخص فلا يشمل المثال المذكور والا لزم على القول بالدلالة على الفساد في العبادة دون المعاملة الحكم بالصحة هنا وهو تناقض **الجهة الثالثة** قد مر ان لكل من الصحة والفساد معنيين بالنسبة الى المتكلم والفقيه فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء او المتكلمين فيه اشكال والحق انه لا بد من الاغماض عن الفساد اذ لا يمكن ما في المقام بعد الحكم بالفساد بين ان يقول بالمعنى المصطلح عند الفقيه او المتكلم اذ الفساد عند الفقهاء اخص مطلق منه عند المتكلم والفساد الواقعي انما يفارق الظاهري عند الجهل وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلم ايضا بالفساد الظاهري اما الصحة فلان القائل بدلالة النهي عليها كابي حنيفة هل هو باي المعنيين الجواب هذا متفرع على ان المراد من الصحة في بحث الصحيح والاعم هل هو باي المعنيين فان كان المراد هناك مصطلح المتكلمين فكذا هنا وان كان مصطلح الفقهاء فكذا هنا لان الدليل القائل بدلالة النهي على الصحة ان قوله لا تصل مركب من دلالات فهي دلالة المادة على الصحة لما مر في بحث الصحيح والاعم من ان الالفاظ اسامي للصحيحة ودلالة الهيئة على الحرمة ودلالتها التزاما على ان المنهي عنه مقدور وحاصل لا تصل على انك لا تقدر على الصلاة خلاف لفظ فصل من الدلالات ان الصلاة المنهي عنها صحيحة وحرام ومقدورة وانت خبير بانا حكينا المقدمات في بحث الصحيح والاعم فالصحة هنا متفرع على البحث السابق في الصحيح والاعم ولكن لا ثمرة ظاهرة فيه لان المراد اي معنى من معنيي الصحة كما في الفساد فذكر مقدمة الصحة والفساد لا ربط لها كثيرا في بحث النهي في العبادات **الجهة الرابعة**

في تحرير محل النزاع

ثم في كون النزاع هنا وفي المسألة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه يبلغ مضروبها ستة وثلاثين او موجبها كون النزاع في المسألة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما او في الدلالة العقلية وهنا في العامين من وجه في المطلقين لكن في الدلالة اللفظية فهم ثم انه يبين اتفاقهم في بحث المطلق والمقيد على حمل الاول على الآخر مطلقا كما حكي وخلافهم هنا على اقوال شتى تناقض بين بل تكرر في العنوان ايضا وقد يتفصى عنه بوجوه ليس شيء منها بشيء نتايج

هل النزاع في دلالة النهي على الفساد الاعم من الفساد الشرعي بمعنى ان الفساد المستفاد هل يستفاد بطريق كون عدم المنهي عنه شرطا في صحة المامور به فلا يصح اذا اتى به في ضمن المنهي عنه عمدا كان ام جهلا بالموضوع اي الغصبية ام النهي لا يفيد الاشتراط بل الحرمة فقط المستلزم للفساد حيث تعلق النهي وحيث يتعلق بالمكلف وهو عند العلم بالموضوع مثلا فلا يفسد الصلاة عند الاتيان بها في المغصوب جهلا بالموضوع اذ لا نهي فلا فساد كما ان بناء الفقها على ذلك في موارد الفقه مستدلين بفقدان الفساد بفقدان النهي لكن نقول انه حكمهم بعدم الفساد عند الجهل لعدم النهي انما يتجه اذا كان وجه الفساد عند وجود النهي عدم جواز اجتماع الامر والنهي واما اذا كان الفساد عند الاطلاع ووجود النهي لاجل دلالة لفظ النهي على الفساد فيفيد ان المستفاد من لفظ النهي عند العرف الفساد الشرعي لا الاعم فيفسد عند الجهل بوجود المنهي عنه ايضا معا فهم قالوا في بحث المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد عند التعارض كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب بمعنى ان يكون المقيد كاشفا عن ان مراد الامر من المطلق غير تلك الصورة ففي تلك الصورة لا يبقى المقتضي ايضا مع قطع النظر عن الحرمة ولازم ذلك ان يقولوا بالفساد ولو في صورة الجهل بالموضوع لعدم وجود المقتضي فمن توهم هنا بالفساد وهناك بالحمل فقد تناقض ثم ان محل النزاع من هذه الجهة غير محرر عند الاصحاب وغير معلوم لنا الجهة الثانية على القول بان النزاع في المسألة فيها او ورد لرجحه صحة محل النزاع فيما كان دليل الحظر اعم مطلقا من النهي ام من ذلك فيشمل العامين من وجه وما الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهي فنقول ان المحتمل عقلا في المسألتين صور كون العامين من وجه والمطلقين معا محلا للنزاع في المسألتين وكون النزاع في المسألة السابقة فيهما معا وفي مسألتنا هذه في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في مسألتنا هذه فيهما معا وفي المسألة السابقة في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في المسألتين في العامين من وجه لا غير وكون النزاع في المسألة السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلق وعكس ذلك فهذه تسع صور في كل واحد منها يحتمل كون النزاع في المسألتين في الدلالة العقلية او في الدلالة اللفظية او السابقة في اللفظية وهذه في العقلية او العكس ومضروب التسعة في الاربعة ستة وثلثون لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين وفي المسألة السابقة بالعامين من وجه يابى عن كون النزاع في المسألتين في العامين من وجه او في المسألتين في المطلقين او في السابقة في المطلقين وهنا في العامين من وجه فكل واحدة من تلك الصور الثلث باقسامها الاربعة باطلة وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف الدال على محل اللفظ في المسألة السابقة بالادلة العقلية يابى عن كون النزاع في السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلقين لكن في المسألتين في الدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية نعم القسم الرابع من تلك الصور اعني كون النزاع في السابقة في العامين من وجه خاصة في الدلالة العقلية وهنا في المطلقين في الدلالة اللفظية محتمل واما كون النزاع هنا في العامين من وجه لا غير وفي السابقة فيهما معا فيابى عنها باقسامها الثمانية تمثيلهم في السابقة بالعامين من وجه وهنا بالمطلقين واما كون النزاع في المسألتين في العامين من وجه والمطلقين معا لكن في الدلالة اللفظية في العامين فهو موجب لتكرار العنوان وهو لغو لا يرتكبه اهل الفن او في الدلالة اللفظية في السابقة والدلالة العقلية هنا فيابى عنه استدلالهم في السابقة بالادلة العقلية وهنا بالادلة اللفظية او في الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع في السابقة فيهما معا وهنا في المطلقين خاصة لكن في الدلالة اللفظية في العامين او في الدلالة العقلية في العامين فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيابى عنه استدلالهم كما عرفت او في الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل فصارت صور المحتملة اربعة لكن لا سبيل الى الاول منها للزوم اهمالهم العامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية والمطلقين من جهة الدلالة العقلية وهو بعيد عن انظار العلماء وما تراهم من التكلم في المسألة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية فهو من المتاخرين وليس من عنوان العلماء ولا الى الثاني لاباء تمثيلهم بالعامين من وجه لا غير في المسألة السابقة نعم قد يذكرون المطلقين من باب النقض واتحاد الطريق والاولوية ولا الى الثالث لما ذكر في الثاني ولا الى الاخير للزوم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية وما يقع من انه يظهر حكم المطلقين عقلا بعد معرفة العامين من وجه عقلا لوحدة الطريق والاولوية فلا باس باهماله ففيه ان القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق اولى واما القول بالجواز في العامين من وجه فلا يلزمه القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق فلا وجه للحوالة والاولوية والحاصل ان محل النزاع من تلك الجهة غير محرر وان كان الاخير من الاربعة اقرب الجهة الثالثة قد ادعى بعض في بحث المطلق والمقيد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد مطلقا مثبتين ام منفيين لم يختلفوا مع ان نزاع القوم هنا اما فيهما او ورد له جهة خاصة او في الاعم منه ومما هو من جهة خاصة وعلى الاول يصير النزاع هنا في المطلق والمقيد وعلى الثاني يكون هذا داخلا في محل النزاع كما اذا جعلنا النزاع اعم من المطلقين ومن العامين من وجه فنقول يرد على القوم ايرادان احدهما ان النزاع هنا بين المختلفين يغني عن النزاع عنه في بحث المطلق والمقيد فلا وجه لتكرار العنوان وثانيهما انهم ذكروا هنا في المختلفين اقوالا ستة او اكثر ومع ذلك اتفقوا على الحمل في بحث المطلق والمقيد مطلقا وهل هذا الا تناقض صرف ويمكن التفصي عن الاشكال الثاني بوجوه الاول ان الخطاء من ناقل الاجماع وانه لا اجماع على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد ومن لم يقل بالفساد هنا لم يقل بالحمل في المختلفين ثمة الثاني ان الغفلة وقعت من القوم في ارتكابهم التناقض وان الناقل اضاف في دعوى الوفاق الثالث ان محل النزاع في بحث المطلق والمقيد في غير المختلفين وانما كلامهم في المثبتين والاتفاق وادعاء الاتفاق كلاهما منصرفان الى تلك الصور لا الى المختلفين فهو من باب الاستطراد الرابع ان كلامهم هنا في ان المطلق والمقيد هل هما متنافيان حتى يحمل احدهما على الآخر ام لا تنافي بينهما فلا

تحرير محل النزاع في المسألتين

[illegible]

ثم النهي المتعلق بالعبادات والمعاملات اما ان يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او الخارج او بشيء مفارق متحد معها في الوجود او غير متحد معها فالاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم الى تلك الاقسام السبعة فترتقي الى ثلثة واربعين فاستخرج امثلتها ويعم النزاع كل اقسام النهي من النفسي الوضعي واللفظي والتبعي والاصلي دون التنزيهي كما يظهر من ادلة التي ذكروها في بحث اقتضاء الامر النهي عن ضده شايع

يحتاج الى الحمل فمن قال بدلالة النهي على الفساد قال بوجود التنافي وتحقق شرط الحمل ومن نفى دلالته عليه نفى شرط الحمل واما في بحث المطلق والمقيد فبعد فرض وجود الشرط الثاني من تلك الوجوه اتفقوا على الحمل والحاصل ان النزاع هنا في الصغرى اي في بيان ان التنافي الذي هو شرط الحمل موجود ام لا وفي بحث المطلق والمقيد اتفقوا على الكبرى اي على لزوم الحمل بعد فرض وجود الشرط الخامس ان القوم اتفقوا على حمل المطلق على المقيد حتى في المختلفين لكن بحثك في المقيد بعينها ان المقيد كلما افاد حمل المطلق عليه فان افاد حمل المطلق عليه فلا كلام في تقييد الحكم التكليفي لما الوجوب والجواز حمل المطلق عليه وان افاد المقيد الحكم الوضعي اعني الفساد فعند الفساد حمل المطلق عليه ايضا فاتفاقهم ثمة على حمل المطلق على ما افاده المقيد والنزاع هنا انما هو في ان المقيد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي ايضا ام لا فكل من الطائفتين هنا يقول بالحمل ثمة لكن بعضهم في الحكم التكليفي فقط وبعضهم فيه وفي الوضعي ثم اعلم ان الوجه الثالث فاسد لان الظاهر ان اختلافهم ثمة انما هو في مطلق المطلق والمقيد ولذا ذكروا كل اقسام المطلق والمقيد هناك وكذا الوجه الرابع لانهم تكلموا ثمة في الحمل وشرط الحمل معا فقالوا شرط حمل المطلق على المقيد كون الحكوم به فيهما متحدا وكون السبب واحدا والظاهر من حصرهم الشرط في هذين كون هذا الشرط اي الدلالة على الفساد والتنافي بعد حصول هذين الشرطين مفروغا عنه ومتفقا عليه فلا وجه لجعل النزاع هنا في الصغرى وهناك في الكبرى فان النزاع هناك واقع في الصغرى والكبرى معا وكذا الخامس اذ الظاهر من الحمل الحمل من الجهتين الوضعي والتكليفي وان بناءهم ظاهرا على الحمل من الجهتين لا لاجزاء والترخيص في مثل صل ولا تصل في المكان المغصوب فاصل الامر في احد الفعلين ولكون الظاهر المعلق الاجزاء فان الظاهر وقوع الوفاق على الحمل وان التامل بسبب الجهة **السابعة في اقسام المنهي عنه** فاعلم ان النهي المتعلق بالعبادات او المعاملات اما ان يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشيء مفارق متحد معها في الوجود او بشيء مفارق غير متحد معها في الوجود وما سوى الاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم ايضا الى تلك الاقسام السبعة فيرتقي الاقسام الى ثلثة واربعين فلا بد من التكلم في كل تلك الاقسام السبعة اولا في العبادات وثانيا في المعاملات اما المنهي عنه لنفسه في العبادة فالكلام فيه اولا في تعريفه وثانيا في ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة ام لا اما الاول فاعلم ان تعلق النهي بنفس العبادة معناه تعلقه بطبيعتها من حيث هي بان يكون القيود الملحوظة في الكلام قيودا للتكليف او الموضوع لا المكلف به كان يقول للحائض انت في حالة الحيض منهية عن طبيعة الصلوة لا انت منهية عن الصلوة الكائنة حال الحيض وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه هو فيما كان النسبة بين جهتي الصحة العامة وجهة النهي ان كان هناك جهتي صحة عموما وخصوصا مطلقا بالنسبة الى المأمور والمنهي كالامر الكلي بالصلوة واخراج الحائض من البين وبعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه ما هو فيما يكون المنهي فيه خاليا عن التكليف بالنسبة الى الطبيعة المنهي عنها كما في المثال المذكور واما اذا كان النهي متعلقا بالوصف مثلا لم يخرج المنهي عن التكليف بالطبيعة ثم ان النهي عن فعل الشيء قد يكون لاجل قبح ذاتي في الشيء وقد يكون لاجل وصف خارج قبيح باعث للنهي عن فعل الموصوف وهل مرادهم من تعلق النهي بالنفس القسم الاول او الاجزاء او الاعم الظاهر منهم ان المراد منه تعلق النهي بنفس العبادة كائنا ما كان سواء كان الداعي هو القبح الذاتي او الوصف الخارج واما الثاني فقال بعض بوجود امثلة وهو صلوة الحائض في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ونفاه بعض ادعى ان ما تعلق النهي فيه بالوصف بمعنى ان الصلوة الكائنة في حال الحيض منهية عنها الا ان الحائض حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة ثم ان النزاع في صلوة الحائض يمكن ان يكون في دلالة اللفظ ويمكن ان يكون في دلالة الدليل الخارج ويمكن ان يكون في الاعم الظاهر من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية وادعى ان المنطوق الخارج معها وعدم معارضتها والظاهر ان نزاعهم في ان صلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها مبني على الاول فاسد بالاتفاق من القائلين بدلالة النهي على الفساد والقائلين بعدم دلالته على الفساد والقائلين بدلالته على الصحة سواء قلنا ان الامر العام يتعلق مطلوبية وتقييده اذ صحة الطبيعة فرع الامر بها اما في ضمن جزء تلك الزمان من الافراد التي نافيناها او في ضمن تلك الافراد او الامر بها مطلقا لا بشرط وعلى الاول لا يصح الصلوة في زمان الحيض لعدم الامر وعلى الاخيرين يلزم الاجتماع لان بين الامر والنهي في الواحد الشخصي هو الطبيعة من جهة واحدة اذ المفروض تعلق النهي بالطبيعة اللابشرط في تلك الازمنة فكيف يؤمر بها ايضا حتى يصح الاتيان بها وان قلنا بتعلقه بالوصف الخارج فيحتاج الى الرجوع الى مسئلة اصلية فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فسد وان قلنا بعدم دلالته عليه امكن القول بالصحة ايام الحيض لكون الامر العام تعلق مطلوبيا فيكون الطبيعة ايام الحيض مطلوبة والخصوصية مبغوضة فعليها الاتيان بالماهية المطلوبة بعد ايام الحيض فان اتت بها في تلك الايام اتت بالماهية وامتثلت الخصوصية وامكن القول بالفساد لكون الامر العام ليس تعلق مطلوبيا بل المطلوب الصلوة في غير ايام الحيض لا الطبيعة وان قلنا بدلالة النهي على الصحة صحت الصلوة ايام الحيض الاتيان بالطبيعة ووجب عليها القضاء وكذا الكلام في صوم الحائض لكن يشكل ذلك بوقوع الاتفاق على فساد صلوة الحائض وصومها ظاهرا في الشرع وايضا قد عرفت بعدم مقتضيا صلوة ايام الحيض وهو كاشف عن ان الامر العام ليس تعلق مطلوبيا فان القابل بتعلق المطلوب وبان القضاء بالفرض الاول يقول بذلك ما لم يرد دليل على عدم القضاء الا على مذهب من جعل الكشف عن ان الامر لم يكن تعلق مطلوبيا بل كان خلاف ظاهر من ان الظاهر المركب فلا يصح طلب الماهية على هذا المذهب ايضا حتى يكون صحيحة ويمكن ان يقال ان صحة الصلوة بمعنى موافقة الامر وان لم يتصور في صلوة الحائض بعد الاتفاق على الفساد لكن الصحة بمعنى موافقة المحبوبية متصور فيكون المراد بالصحة في مقام ذكر الثمرة الصحة بهذا المعنى الذي ذكرنا في الفساد الشرعي فيحصل الثمرة بالنسبة الى الاقوال في الصحة والفساد بهذا المعنى لكن يشكل بانه لا دليل على محبوبية الصلوة بالذات فلا يحسن الترجيح فيهما بالاعتبارات فلعل الامر بالطبيعة اعني قوله صل فلا يكشف عن الحسن الذاتي اذ بعد الاجماع على الفساد حتى بالنسبة الى الطبيعة لا يحصل العلم بان المراد من الامر الا ان الطبيعة من حيث هي لان ذا على الامر هو حسنها الذاتي حتى يكشف ذلك عن المحبوبية الذاتية ويمكن ان يقال الثمرة في صوم المثال وان لم يوجد في صلوة الحائض وصومها الا ان النهي عن صوم يوم النحر ايضا نهي عن طبيعة الصوم لا عن وصفه الداخل كما توهمه بعض فيوجد الثمرة بالتفصيل المذكور

في بيان اقسام المنهي عنه

المطلق منه

كما هنا

ومنع هذا النزاع ظاهرة والاصل في المسئلة عدم الدلالة على الفساد ولا على الصحة لاصالة التوقف بعد تساقط الاحتمالات عدم المخصص المقيد والحق فيها ان المنهي عنه لنفسه بدلالة النهي على فساد مادتها عقلا بل ولفظا لفهم العرف والمنهي عنه بجزئه ان كان بعضه لفقد الجزء فسدا تفاقا لا للنهي بل للفقد فهو خارج عن النزاع

في الصلوة هنا ولا اجماع على الفساد من نذر صوم يوم او كان واجبا عليه فصام يوم النحر صح على القول بعدم تعلق النهي بالطبيعة مع دلالة النهي على الصحة او عدم دلالته على الفساد مع القول بالاجزاء لعدم النهي عن صوم يوم النحر ويوجد دلالة بين ويعتمد على ما سوى هذين القولين من الاقوال فان قلت صلوة الحايض يمكن ان تكون ثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد مضي قدر الصلوة او اكثر من الوقت الموسع فلو اتت بالصلوة في وقت الحيض فهل تصح تطهر فتصلي في الوقت فان قلنا بتعلق النهي بالوصف مع عدم دلالة النهي على الفساد وكون الامر فورا لا تبين صحة الصلوة فيحصل الثمرة ولا يمكن القول بانها ارتفع عنها الامر المفروض بانقطاع الحيض في الوقت وليست بحيث لا يمكنها الصلوة الصحيحة قلنا لا دليل على كونها مامورة بالطبيعة قبل انقطاع الحيض وان امكن التكليف والمفروض انها قبل ذلك لم تكن مكلفة حتى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول ايضا للامر بعدم القضا كما رأيت خروجها عن حيطة المكلفين بالصلوة فان قلت الامر دائر بين اخراج الحايض وبين اخراج بعض احوال الفاعل عن الامر بالطبيعة وهو ما سوى تلك الحالة من احوال الحيض قلنا لا دليل على رجحان ذلك التقييد على ذلك التخصيص نعم على القول بتعلق النهي بالوصف لو قلنا بالتقييد صح ما ذكر لكن اقل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان نقول ان صلوة الحايض منهي عنها لنفسها او لوصفها في قوله دع الصلوة ايام اقرائك وتحقيق الكلام فيه ان ايام الحيض لو وقع في الكلام يمكن ان يكون قيدا للمنهي عنه اي الصلوة فالمعنى ان المرأة منهية عن الصلوة الكاينة ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع ومن مشخصاته فالمعنى انك ايتها الحايض بوصف كونك حايضا منهية عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للطلب اي النهي فالمعنى انك منهية ايام الحيض عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة بين الموضوع والمحمول فتكون القضية عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلوة ما دمت حايضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة منهيا عنها لوصفها وعلى الثلثة الاخيرة تكون منهيا عنها لنفسها اذا ظهر ذلك فاعلم ان بعض الحنفية قال ان معنى قوله دع الصلوة ايام اقرائك هو الاول مستدلا بانه اذا وقع في الكلام هيئة ومادة وقيد فلا بد من تقييد المادة اولا به لان القيد ثم ابراد الهيئة عليها فيكون نحو اضرب يوم الجمعة ثم يورد عليه مفاد الهيئة اي الطلب ووجه ذلك انه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الحكمة فانه لو لم يفعل كما قلنا بل كان المراد من قولنا اعلم الاعلم على الاطلاق لكان المعنى زيدا في الفقه اعلم من عمرو مطلقا اي في الفقه وغيره وعمرو في الحكمة اعلم من زيد مطلقا في الحكمة وغيرها وهذا تناقض فلا بد من تقييد العلم في الاول بالفقه ثم ايراد الاعلمية فيه وكذا في الثاني ليرتفع التناقض فنقول ههنا ايضا ان ههنا هيئة وهي دع ومادة وهي الصلوة وقيدا وهو ايام الحيض وقد عرفت ان القاعدة تقييد المادة اولا بالقيد ثم ايراد الهيئة عليها فالمعنى ح ان الصلوة المقيدة بكونها ايام الحيض منهي عنها وليس هذا الا تعلق النهي بالوصف واما بعض الامامية فانكر كون القيد قيدا للصلوة وقال انه لا يكون من جزء القضية الحكمية او الموضوع والتحقيق ان مقتضى الاستقراء ان بعضا من الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للمادة لا غير كما مثله بعض الحنفية وبعض الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للهيئة لا غير كما في قولنا زيد اعلم من عمرو عند اهل الهند وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم فان من الواضح ان المراد ليس اعلمية زيد في العلم الذي عند اهل الهند وكذا في الجزء الاخر بل المراد افضلية زيد مطلقا في جميع العلوم عند اهل الهند وبالعكس وبعض من الموارد وجدنا قابلا للمعنيين كما في المثال المتنازع فيه فالشارح في بيان ان الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الاول مجاز في الثاني ام العكس ام مشتركة بينهما لفظا ام معنى ام الموارد مختلفة في الحقيقة والمجازية الحق انا لم نجد لذلك معيارا مضبوطا بحسب الموارد بل وجدنا الموارد متفاوتة ولكن نعلم ان في الموارد التي يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثا وبقاء كالحيض والمرض يفهم منه عرفا تعلق النهي بنفس الطبيعة وان القيد ليس للمادة فلو قال السلطان لخدامه يجب عليكم في كل يوم اتيان تحف البلاط الي ثم قال اما المريض فلا يجب عليه او يحرم عليه ايام المرض ليتبادر منه سلب هذا التكليف عن المريض اما ان قال ان كنت جنبا فلا تفعل مما يكون القيد فيه مقدورا من حيث البقاء وعدم البقاء وان لم يكن مقدورا من حيث الحدوث فيفهم منه سلب التكليف عن الصلوة نعم لو قال دع الصلوة في السفر فهم منه نفي التكليف فظهر ان الموارد مختلفة وان فيما نحن فيه يفهم العرف تعلق النهي بالطبيعة فنقول ح مراد النافي يكون النهي متعلقا بالنفس لما نفى وجود المنهي عنه لنفسه رأسا فيمنعه هذا المثال وان كان مراده نفي كون صلوة الحايض من هذا الباب فيمنعه فهم العرف فالحق ان الصلوة في هذا المثال منهي عنها لنفسها واما المنهي عنه لجزئه في العبادة فهو ان يتعلق النهي بالعبادة بعضه لتعلقه بجزئها مستقلا او فيما معتبرا فيه الجزء ثم ان ذلك المنهي عن العبادة اما الاجل فقدان الجزء او لاجل وجوده فاسدا وايضا اما ان يكون النهي متعلقا بها بطريق التقييد بالجزء كقوله لا تصل مع قراءة العزيمة او يكون النهي متعلقا بالجزء مستقلا كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة ثم ما ان يكون النسبة بين الجزء المنهي عنه وبين العبادة عموم مطلق كما مثلنا او من وجه كقوله لا تقرأ العزيمة وعلى التقادير اما ان يتعلق النهي بنفس الجزء كقوله لا تقرأ في الاخيرتين او بجزء الجزء كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة ان قلنا ان الداعي عن النهي عن الجزء انما هو اية السجدة او السورة بوصف اشتمالها على ذلك الجزء منهي عنها او بوصفه اللازم كهذا المثال ايضا ان قلنا ان الداعي على النهي عن السورة هو الكيفية المكتنفة لها السورة التي هي من مشخصاتها او بوصفه الخارج كقوله لا تركع في المكان المغصوب او بشيء مفارق متحد معه في الوجود كقوله لا تغصب في الركوع او بشيء مفارق غير متحد معه في الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية في الركوع او بشرطه اما الاجل فقدان شرط الجزء كقوله للعاري او لاجل وجود شرط الجزء فاسدا كستر العارف بالمغصوب عند الركوع فالركوع الذي هو جزء العبادة منهي عنه لاجل فساد شرطه واما العبادة المنهي عنها لشرطها فاما ان يكون المنهي فيها لاجل فقد الشرط كالنهي عن الصلوة بلا طهارة او لاجل وجوده فاسدا كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب ثم اما ان يكون الشرط عبادة كنفس الشرط كالوضوء المفقود او الموجود بالمغصوب او معاملة كالستر المفقود او الموجود بالمغصوب ثم ان النهي عن العبادة للشرط اما بطريق التقييد كقوله لا تصل وانت متطهر بالمغصوب واما بطريق النهي عن الشرط

او لفساد الجزء الموجود مع تعلق النهي بالجزء مع تعيين المحل كلا تقرء العزيمة في الصلوة او بدون تعيينه كقوله لا تقرء العزيمة بعد قوله اقرء في الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل ما مضى في المسئلة السابقة ومن جهة الالفاظ ان العرف يفهم الاشتراط بل يفهم التقييد ايضا في القسمين الاولين من الثلاثة وفي المنهي عنه لشرطه بصور تلك الاقسام ويجري فيه تلك الاحكام الا في القسم الاخير اذا كان نفس الشرط معاملة فلا يفهم الفساد عرفا تامل

مستقلا كقوله لا تطهر بالمغصوب للصلوة او لا تستر به فيها فان النسبة اما عموم مطلق كما مر او عموم من وجه كقوله لا تتوضأ او لا تستر بالمغصوب ثم النهي اما متعلق بالشرط لنفسه او لجزئه كغسل اليد منكوسا او لوصفه الداخل او الخارج الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الداخل فالكلام فيها اولا في تعريفها الوصف اللازم ثم في مثاله اما الاول فهو عبارة عن الكيفية المكيفة لذات الشيء بحيث يكون تلك الكيفية موجبا لتغير الشخص وتبدله بتبدل اخر كالجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة فخرج الجزء لكونه داخلا في الشيء لا من كيفياته وكذا الوصف المفارق لان تغيره لا يوجب تغير الشخص وتبدله كغصبية المكان فانه لو تبدل بعلم رضاء المالك في اثناء الصلوة برضائه لم يتبدل فعل الفاعل بذلك ثم خرج عن التشخص بخلاف اختلاف القراءة جهرا او خفاتا والحاصل ان الستر مثلا الذي هو الخشب ونحوه وكيفيته لا ينفك عنها التستر بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن وقوع الستر بحيث لو خلعناها عنه لخرج عن وقوع التستر بها وعن تشخصها **فان قلت** انك تقول ان انه صفة تتحد مع الصلوة في الوجود وتقول ايضا انه وصف خارج وبينهما تناف اذ معنى اتحاد الوجود حقيقة يلزم من انتفاء احد الوجودين انتفاء الاخر فكيف تقول ان تغير الوصف الخارج لا يوجب تغير التشخص في الذات مع انه متحد مع الذات بوجود واحد **قلنا** الاتحاد في الوصف الخارج صوري بمعنى انه يصح عرفا حمل احدهما على الاخر لا اتحاد حقيقي كما في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكر **واما الثاني** فهو نحو النهي عن الصلوة بالجهر والاخفات ان هذا ايضا ينقسم الى الاقسام السبعة من التعلق بالنفس او الجزء الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج فقد ظهر تعريفها مما سبق واما المثال فكقوله لا تصل في الدار المغصوبة ويجري الاقسام السبعة هنا ايضا فاستخرج الامثلة واما القسمان الاخيران فهما واضحان تعريفا ومثالا كقوله لا تغصب او لا تغصب في الصلوة وقوله لا تنظر الى الاجنبية او لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة والاقسام السبعة جارية هنا ايضا ثم انه يظهر من بعض انا القسمين الاخيرين مما كونهما اطلاقا والا فانهما خارجان عن محل النزاع بل هما من امثلة المسئلة السابقة لكون النسبة عموما من وجه وانت خبير بانه يمكن فرض المثال في القسمين الاخيرين بحيث يدخل في محل النزاع كما مثلنا من قوله لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة فان النسبة فيهما عموم مطلق واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فتعريفها ما مر في العبادة من كون متعلق النهي الطبيعة من حيث هي بان يكون الطبيعة بقيد المنهي او المنهي او النسبة الحكمية لا المنهي عنه واما مثال ذلك فنقول انه كالنهي عن نكاح الخامسة وبيع العبد والسفيه وفيه ان البيع او النكاح عقد مركب من ايجاب وقبول لكل منهما صادر عن شخص فكل منهما منهي عن جزء المعاملة بنفسه لا عن المركب من حيث هو اذ الشخص لا ينهى عن فعل غيره حتى انه لو تولى طرفي العقد واحد لكان منهيا عن كل جزء بنهي على حدة واستحق عقابين فلا نهي هنا يتعلق بالمركب نعم يمكن التمثيل بطلاق غير الولي فانه منهي عن ماهية الطلاق لان الطلاق بيد من اخذ بالساق وفيه انه منهي عن طلاق زوجة المولى عليه لا عن ماهية الطلاق لان الطلاق ذو جهة ويمكن التمثيل بطلاق السفيه ان قلنا بعدم جواز طلاقه راسا كما قيل ظاهرا والاحسن التمثيل بالنهي عن ذبح الكلب فان الذبح منهي عن طبيعته الذي هي التذكية الشرعية فلا يقال ان الذبح منهي عن ذبح الكلب فلا يعتبر هذا مثالا للمنهي عنه لوصفه اللازم كما صدر عن بعض فتدبر واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فقد مثل ببيع الغاصب مع جهل المشتري ان قلنا بان البيع عبارة عن نفس الايجاب لتعلق النهي بالقابل للملك والا فعلى القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة وفيه اولا انه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري لان نظره الى انه لو كان عالما ايضا لكان المعاملة منهيا عنها لنفسها وقد عرفنا انها على هذا ايضا تصير منهيا عنها لجزئها بالنسبة الى كل من الموجب والقابل وثانيا ان القول الاخر هو ان البيع الايجاب المعتبر بالقبول ولا يتفاوت هذا المثال بالنظر الى القولين في كونه منهيا عنه لجزئه فلا يرد تبيين القولين وعلى اي تقدير فالنهي في المثال انما تعلق بالجزء لاجل الوصف الخارج المفقود في الحاصل في البيع اما المعاملة المنهي عنها لشرطها فالنهي فيها قد يكون لاجل فقد الشرط كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم وقد يكون لفساد الشرط كالنهي عن الذبح بغير الحديد بحجر الضرورة فان شرط الذبح كونه بالحادّ الحديد فلو ذبح بالحاد من غير الحديد يفسد الشرط وفسدت المعاملة هكذا قال بعض ومنهم من جعل ذبح الذمي من المنهي عنه لوصفه اللازم وانت خبير بانه لا فرق بين المثالين اذ لو كان تغير المذبح في الذابح موجبا لتغير التشخص لكونه وصفا لازما فكذا تغير الحديد في الالة فالاحسن جعل هذا ايضا مثالا للوصف اللازم بعد جعل ذلك مثالا له واما المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن بيع الحصاة وعن البيع جهلا مثلا واما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي فقد عرفت ان هذا يحتمل امورا **الاول** كون التشخص بوصف الذمية منهيا عنه بجهة الذبح وان كان الذبح بطريق المسلمين **الثاني** كونه منهيا عن الذبح الواقع حال الذمية وان كان الذبح بطريق المسلمين **الثالث** كون المراد ان الذبح بطريق اهل الذمة منهي عنه وان صدر عن المسلم وعلى الاول يكون منهيا عنه لنفسه وعلى الاخيرين منهيا عنه لوصفه اللازم ومن اين لك تعيين ان هذا منهي عنه لا لنفسه بل لوصفه واما ما قلنا سابقا من انه منهي عنه لنفسه فهو ايضا من باب الاحتمال وامكان التمثيل واما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج فكالنهي عن بيع مال الغير والبيع مع الاجنبية مثلا وبيع العنب ليعمل خمرا واما النهي عن بيع الخمر فهو نهي عن الشيء لوصفه اللازم وقد يمثل لهذا القسم بالنهي عن الصلوة منكشفا انه يعلم اعتبار ذلك الوصف قبل النهي عن الشارع وجودا وعدما وانت خبير بان المقيد بهذا القيد لا وجه له واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكالنهي عن الغصب كقوله لا تغصب او لا تغصب في البيع واما المنهي عنه لشيء مفارق عنه متحد معه في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية في البيع انا عرفت مثل الاقسام **فاعلم** ان العبادة المنهي عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع للاتفاق على الفساد كما مر كيف لا يمكن النزاع فيه من حيث دلالة اللفظ وكذا البواقي من الاقسام السبعة الاخيرة من السبعة عبادة ومعاملة للاتفاق على عدم الفساد ظاهرا الا ان ينازع في دلالة اللفظ ايضا لكنه بعيد بل الظاهر انها لم يقع على عدم الدلالة على الفساد ايضا فتدبر واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع لكنه مجهول الماخذ ولا يجري الدليل المذكور في العبادة هنا فالاحسن ادخالها في النزاع **الجهة الثامنة** هل النزاع في كل اقسام النهي من الاصلي والتبعي والنفسي والتوصلي واللفظي واللبي

في بيان المعاملة المنهي عنها

في بيان العبادة المنهي عنها

يختص ببعض منها دال الفعل المعلوم خروج النهي التبعي عن النزاع لما ذكرناه من ان ثمرة النزاع في بحث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا انما هي
انه لو قلنا بالاقتضاء فسد الضد ان كان عبادة والا فلا وهذا مع ان القائل بعدم الدلالة على النهي عن الضد قائل بالنهي التبعي عن الضد من باب المقدمة
الا من يمنع المقدمية واما التوصلي فالظاهر دخوله في النزاع كالنفسي وكذا دخول اللفظي قطعي والتبعي داخل جزما بالدليل العقلي المذكور في البحث ايضا
وتوهم ان النزاع هنا في الدلالة اللفظية مردود بان مثار النزاع في جهة فهم العرف بمعنى انه هل يفهم من ورود النهي اللفظي الذي على جهة التحريم الا مدلوله ومن
انه متكلم في جميع الجهات ؟ المقدمة السادسة في ثمرة النزاع فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فلا بد من الحكم بفساد العبادة او المعاملة ثم ان كان
مما ورد له جهة صحة في الاصل مع عدم الفساد لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي والا فالاصل هو الفساد الموافق للدليل الاجتهادي وان قلنا بدلالته على الصحة
فيهما ايضا ثم ان كانت مما ورد فيه جهة صحة تعاضدا والا فالتعارض مع الدليل الاجتهادي والا فيصير مقتضى اللفظ مخالفا للاصل الفساد وان قلنا بعدم الدلالة
على الصحة ولا على الفساد كان مقتضى اصالة الاشتغال الفساد في العبادة ومقتضى اصالة الفساد فيهما وفي المعاملة ثم ان كان في المقام جهة صحة للعبادة
او المعاملة لكانت واردة على الاصل فيحكم بالصحة ايضا والا فلا ؟ المقدمة السابعة في تاسيس الاصل ولا ريب ان القول بالدلالة على الفساد
مخالف للاصل لتوقيفية الالفاظ والدلالات ولاصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه جهة صحة واما اصالة عدم ارادة المتكلم الفساد واصالة
عدم النقل الواضع اليه فهما وان كانتا جاريتين لكنهما ليستا عندنا بمعتبرتين واما الدلالة على الصحة فهي ايضا خلاف الاصل لما ذكر من التوقيفية
ولاصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه المعاملة او العبادة جهة فساد كما ستعرف ولاصالة عدم الارادة وعدم الانتقال ان اعتبرناهما اذا تمهدت تلك
المقدمات فنقول ههنا مقامات الاول في دلالة النهي على الفساد في العبادة بفهم العرف فاعلم ان المنهي عنه لنفسه من العبادة يدل فيها النهي على الفساد عقلا بل
اتفاقا ولفظا على التحقيق لفهم العرف واما المنهي عنه لجزئه من العبادة فان كان النهي لفقد الجزء فهو خارج عن النزاع والعبادة فاسدة اتفاقا لا
للنهي بل لفقد الجزء وان كان لفساد الجزء الموجود والنهي تعلق بالعبادة بطريق التقييد نحو لا تصل مع قراءة العزيمة فالكلام فيه اما من جهة العقل
فقد مر ان العقل لا يمنع من صحة الصلاة مع قراءة العزيمة لان كلي القراءة الذي هو جزء الصلاة مامور به من حيث هو والمكلف قد يوجده في ضمن
الفرد المحرم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلي الموجود في ضمنه وما بقي من امره بعد ايجاد القراءة في ضمن الفرد المحرم اما ان يكون المامور به الكلي الموجود في
ضمن الفرد المباح فلا يتم هذه الصلاة او الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم فهو مما يأباه القائل بجواز الاجتماع ايضا او الكلي اللا بشرط فلا معنى له اذ الامر بالكلي
من حيث هو فرع حسن الكلي من حيث هو والكلي له فردان محبوب ومبغوض فانتزاع الكلي منهما فلا يمكن ان يكون محبوبا صرفا فهو ترجيح بلا مرجح واما
ان يكون انتزاع الشخص بطريق المحبوبية الصرفة فهو ترجيح بلا مرجح فلا يكون الكلي من حيث هو محبوبا فلا يكون من حيث هو مامورا به بل المامور به هو
الكلي في ضمن الفرد المباح فلا يكون في ضمن الفرد المبغوض صحيحا فلا يجوز الاجتماع مدفوع بان الكلي من حيث هو محبوب في ضمن الفردين ومبغوضية الفرد
انما هي من حيث الخصوصية لا من حيث هو كلي فالاجتماع عقلا جائز واما الكلام في فهم العرف والحق ان العرف يفهم التقييد فلو قال المولى لعبده ركب المعجون
الفلاني وقال ان من اجزائه الجوهر الفلاني ثم قال لا تركب المعجون من الجوهر الصغير لم يكن ممتثلا وان كان لفساد الجزء الموجود لكن النهي تعلق بالجزء
مستقلا مع تعيين المحل اي العبادة كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلاة فالكلام فيه من جهة العقل ما مر واما من جهة اللفظ فالعرف يفهم التقييد
اي يفهم ان هذا الفرد والكلي الموجود في ضمنه ليس مطلوبا ويفهم ايضا ان عدم العزيمة شرط في صحة الصلاة فيحكم بالفساد من هاتين الجهتين وهاتان
الجهتان موجودتان في صورة النهي بطريق التقييد ايضا واما ان يكون لفساد الجزء مع تعلق النهي بالجزء مستقلا من دون ذكر المحل كقوله لا تقرأ
العزيمة بعد قوله اقرأ في الصلاة فالنسبة عموم من وجه ونقول هنا انه لا شك في فقدان الجهة الاولى من الجهتين وهو فهم التقييد واما الاشكال
في وجود الجهة الثانية اعني الاشتراط والحق ان العرف ايضا يفهم الاشتراط والتقييد وان لم يأب العقل عن الاجتماع واما المنهي عنه لشرطه فيتصور فيه
الصور الاربعة المذكورة في الجزء من فقد الشرط ووجوده فاسدا بطريق تعلق النهي بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل او بدون تعيينه
كالصلاة بلا طهارة وكقوله لا تصل مع الساتر الغصبي وقوله لا تستتر بالمغصوب اما القسم الاول فهو فاسد اتفاقا لفقد الشرط لا للنهي فهو في الحقيقة خارج
عن البحث واما القسم الثاني فالكلام فيه بل في جميع اقسام الشرط كما في الاول من جهة العقل ما مر من جواز الاجتماع واما من جهة العرف فالحق
انه يفهم التقييد سواء كان الشرط عبادة ام معاملة فيفسد العبادة واما القسم الثالث فهو ايضا كذلك بعينه الا ان بعضهم ظاهرا انكر الدلالة على
الفساد اذا كان الشرط المنهي عنه بالاستقلال مع تعيين المحل معاملة ولكن فهم العرف بنفسه واما القسم الرابع ففي العبادة من الشرائط كقوله صل ولا
تطهر بالمغصوب فيفهم عرفا تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كون الماء مغصوبا فيدل على فساد الوضوء فيفسد الصلاة واما في المعاملة من الشرط
كقوله استتر في الصلاة ثم قال لا تستتر بالمغصوب فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد واما المنهي عنه لوصفه الداخل ففي صورته وجوده فاسدا فالكلام
فيه من جهة العقل ما مر ومن جهة اللفظ فالعرف على الظاهر يفهم التقييد في جميع الصور كما لو قال خط ثوبي هذا ولا تخطه بالخياطة الرومية او صل ولا
تصل جهرا او لا تجهر في الصلاة او لا تجهر بصوتك ففي الكل يفهم الفساد حتى في الاخير كما لو قال خط ثوبي ثم قال لا تخطه بالرومية من دون تعيين المحل
واما المنهي عنه لوصفه الخارج او المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود او غير متحد فان كان النهي فيهما بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل
فيفهم الفساد [illegible] كالصلاة في الدار المغصوبة او لا تغصب في الصلاة او لا تنظر الى الاجنبية في الصلاة او لا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان بطريق
الاستقلال من دون ذكر المحل كقوله لا تغصب او لا تنظر الى الاجنبية لم يفهم الفساد كما لو قال خط ثوبي ولا تكن في المكان الفلاني فقد مر ان النهي هل هو
[illegible] والتبعي يدل على الفساد فيما ذكر من العبادات ام لا يختص ببعض الحق عدم دلالة النهي التبعي على الفساد

قال

والمنهي عنه لوصف الداخل كالمنهي عنه بجزئه اقساما واحكاما عقلا ولفظا وفي المنهي عنه لوصف الخارج وما بعده من القسمين لاقتضاء عقلا مطلقا ولا لفظا الا اذا كان
بطريق التقييد والاستقلال مع تعيين المحل ثم ان النهي التبعي والتوصلي لا يدل الا على الفساد فاما لا يدل النهي على الفساد في المعاملات مطلقا بحكم العرف الا اذا كان المقتضي
لصحة المعاملة منحصرا فيما يكون منها يكون مضادا للنهي فيفسد لا للنهي بل لانتفاء المقتضي نعم في المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية من المعاملات يحكم بالفساد بعد التعلق
النهي لدليل خارج وهو الاستقراء وصحيحة زرارة وليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه ثم لو شك في كون المامور به عبادة او معاملة ففي الحاق المشكوك باحدهما وجهان تارة

على القضاء وبعد قوله صل بعد زوال الشمس يجزيه في التاخير الى الغروب لم يفهم منه فساد الصلاة الا ذا شبهة في اول الوقت من عليه قضاء مع ان النهي
التبعي موجود لان ترك الصلاة الادائية مقدمة لفعل القضاء على المختار خلافا لسلطان العلماء حيث انكر المقدمية من الطرفين على ان كثيرا من العلماء
ايضا عدم دلالة النهي التبعي على الفساد حيث قالوا انه على القول بكون الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي
التبعي عند غير السلطان ومن يتبعه وايضا لا شك في عدم دلالة النهي التوصلي على الفساد لفهم العرف فلو قال لا تصل في الدار المغصوبة وعلمنا ان الكف
الصلوة
على النهي عن هذا الفرد ليس الا عدم وجوب الغصب الخارج وان ترك هذا الفرد من الصلوة من مقدمات ترك الغصب في ان النهي عن هذه الصلوة لا لمبغوضيته
نفسها بل لان تركها مقدمة لحصول ترك الغصب وان النهي لاجل التوصل الى شيء آخر لم يفهم العرف الفساد واما اذا علم ان النهي ليس للتوصل او شك كان في انه
للتوصل ام نفسي وكنا في باقي الاقسام فالنهي يدل على الفساد ثم ان الحق فيما اخترناه من دلالة النهي على الفساد لا لعلة الفساد المستفاد من الاشتراط لا الفساد
الا ان لفهم العرف وان كان ظاهر الفقهاء الفساد الاول لكنه بعيد فلو قال العبد اشتر اللحم ثم قال لا تشتر اللحم النيء ثم اشتراه سهوا لم يكن ممتثلا **المقام الثاني**
في عدم دلالة النهي لفظا على الفساد في المعاملات نفسيا او غيره تعلق النهي بنفس المعاملة ام بجزئها ام بشرطها ام بغيرها لفهم العرف فلو قال الطلاق
يوجب الفراق والعدة ثم قال للسفيه لا تطلق لا يفهم منه فساد الطلاق ولا صحته وقال ان البيع صحيح مع معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل
والانتقال ثم قال لا تبع بالملاذ او لا تبع وقت النداء لم يفهم الفساد وسر ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر
ولا منافاة بين المقصود بهذا المعنى مع الحرمة كما لو قال السعي بالمسهل للمصفراء ثم قال لا تشربه لم يفهم منه عدم التاثير اذا اشربه لو كان مقتضى صحة المعاملة
ما ينافي النهي بضادة كقوله احل الله البيع لعلم الفساد لكن لا لاجل النهي بل لاجل حصول المنافاة بين النهي والمقتضي فيفهم ان المراد حليته ما عدا المحرم
لكن المقتضي غالبا ليس منحصرا فيما يضاد النهي بل المقتضي غالبا يكون من الخطابات الوضعية كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر واما قوله البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فالمقتضي الصحة وضعا لوروده مورد حكم آخر فلا وجه لتمثيل بعض للمقتضي الوضعي بذلك بل في المثال الاول ايضا كلام سيجيء والحاصل
ان النهي بلفظه من حيث هو لا يدل عرفا على الفساد في المعاملات **فان قلت** لو قيل ان نكاح الاخت حرام فهم الفساد **قلنا** فهم الفساد هنا للقرينة
وهي غلبة فساد المحرمات النسبية والرضاعية **فان قلت** هذا تمسك بالغلبة في كل النواهي الشرعية فحيث ان الشارع نهى عن المعاملات من النواهي الفساد
قلنا الغلبة طارية ولم تكن حين ورود النواهي الشرعية موجودة **المقام الثالث** بعد ما عرفت ان مقتضى النهي في المعاملة من حيث
اللفظ ليس هو الفساد **فاعلم** ان المعاملة المحرمة اما محرمة اصلية كحرمة بيع الخمر والربا واما عرضية كالنهي عن بيع العبد مالا بغير اذن مولاه مثلا
ثم الاصلية اما تبعية كما لو امر بصلاة الجمعة فوراً فيقتضي النهي التبعي عن البيع وقت النداء المعوث للجمعة ولو نهى عن بيع وقت النداء لفظا لفهم كما
مثلا لكان ذلك النهي لتعارضه للشرع صريحا الا لاجل التوصل الى الجمعة فهو توصلي واما ليس تبعية ولا توصلية فاجعل المحرمات الاصلية الغير
التبعية والتوصلية قسما والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية قسما وشرط المحرمات الاصلية التبعية والتوصلية قسما آخر والمحرمات العرضية قسما ثالثا
فالمحرمات العرضية الاصل فيها الصحة والروايات الاتية ايضا تدل على ذلك والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية ايضا الاصل فيها الصحة ولا يدل عليها الروايات
الا بالاسناد واما المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فالاصل فيها عندنا الفساد لكن الفساد لاجل الفساد بعد النهي بمعنى ان الاصل فيما كان
فيه مقتضى الفساد وورد عليه جهة الصحة عموما كقوله احل الله البيع ثم ورد عليه الدليل الاجتهادي الحاكم بالفساد عموما الا ما خرج وذلك لوجهين **الاول** الاستقراء
فانا وجدنا غالب المحرمات الاصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج فيلحق المشكوك بالغالب **الثاني** صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن
سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا
تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز ولا بد من حمل الرواية على خلاف ظاهرها لان ظاهرها انه لم
يعص الله اصلا مع ان عصيان السيد عصيان الله تعالى فالمراد على ما هو الاظهر انه لم يعص الله بالاصالة بل عصى سيده اصالة وفي الله تبعا لا يبطل النكاح بالا
من الشارع المقدس صحيح فيقتضي مفهوم التعليل انه ان عصى الله بالاصالة فسد المعاملة للعلة المنصوصة فهو يدل على فساد المحرمات الاصلية من
المعاملات بمنطوقها على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير اذن سيده واما التبعية والتوصلية من المحرمات الاصلية فلا ينصرف اليها العصيان
فلا يدخل نحوها في الرواية ويبقى تحت الاصل وقيل في توجيه الرواية ان المراد من العصيان فيها مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع بمعنى انه لما كان
في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد جبر منه بالاجازة ولا يبطل العقد
عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا والفرق بين هذا وما قلناه انه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الاصلية الغير التبعية و
التوصلية كبيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوه صحيحا لوجود مقتضى الصحة كاحل الله البيع ويكون الفاسد من المعاملة
ما ليس له جهة صحة كالقمار وحاصل ما ذكره ان المراد من قوله لم يعص الله انه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي من الشارع بل خالف الحكم التكليفي للسيد
وفيه اولا ان هذا الحمل لا يصح في قوله لم يعص الله مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد عن ظاهر الخطاب بل هو مجاز اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي
لا التكليفي الاصلي وقوله اولى من المجاز وثانيا انه مستلزم للتفكيك اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي ومن الاول الوضعي وثالثا ان
ما ذكرناه اقرب عرفا فهو اقرب الى المجازات بقي الكلام في امرين الاول انه ما الدليل على حجية الاستقراء وحجية الواحد في المسئلة الاصولية **والجواب** ان
المسئلة فرعية لتعلقها بفعل المكلف بلا واسطة **الثاني** ان هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الادلة المقتضية للصحة كاحل الله البيع والنسبة
بين مفهوم التعليل وذلك المقتضي كسائر المقتضيات عموم من وجه اذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالاصل من المحرمات الاصلية واحل الله البيع

اصل في العام والخاص اعلم ان العام يطلق على الكلي المنطقي وعلى كل ما يكون للنسبة بينه وبين الشيء عموماً من وجه بحسب المورد كالصلاة والغصب بالمعنى
الاحتمالي وعلى الشمولي وعلى الاستغراقي المستفاد من اللفظ او العقل ثم انهم عرفوا العام المصطلح بتعاريف والاصح انه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او
اجزاء جزئياته وهو مشترك معنوي بين هذه لا لفظي لا اتحاد معنى الوضع والتبادر وصحة السلب عن خصوص المجموعي او الافرادي والعقل المشترك مطلق الدال على الاستغراق
وهل هو حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الذي اعتبر بالوضع بغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ بغيره لا بدخل مثل ترك

الاستغراق وجوه ثم في كون دلالة العام على العموم مطابقية ام تضمنية ام التزامية احتمالات والحق ان المقامات مختلفة نتايج

بتمام المقصر البيع صلاة امر ما اصليا ام عرضيا فلا بد من الرجوع الى المرجحات مع انك قلت بتقديم الرواية مطلقا قلنا اولا ان فهم العرف يقتضي ود
الحمل على الاستغراق على تلك المقتضيات الخاصة كقوله صل والغامة كاوفوا بالعقود وثانيا سلمنا عدم المرجح فتعارضا وتساقطا فيرجع بعد التساقط
حينئذ الى الاصل الاصيل وهو الفساد احتج الدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات لغة بوجهين الاول ان علماء الاعصار في كل
الامصار لا يزالون يستدلون بالنهي على الفساد وذلك كاشف عن تفاهم عليه وفيه اولا منع تحقق الوفاق اذ المشهور على التفصيل وثانيا منع اعتبار الاتفاق
لان المسئلة لغوية ومناطها العرف وبعد ملاحظة ان العرف لا يفهم الفساد في المعاملة لا يحصل الكشف من هذا الوفاق فلا يعتبر وثالثا سلمنا
الوفاق واعتباره لكن نسلمه في العبادات والحرمة الاصلية بالتفصيل الذي مر والثاني ان الامر والنهي نقيضان والنقيضان مقتضاهما النقيضان والامر
يقتضي الصحة فالنهي يقتضي الفساد وفيه اولا منع كونهما متناقضين بل متضادان لانهما وجوديان وثانيا منع كون مقتضى المتناقضين متناقضين اذ ربما
تشتركان في لازم واحد وثالثا ان مقتضى ذلك ان الامر يقتضي الصحة والنهي لا يقتضي الصحة لا ان الامر يقتضي الصحة **وفيه** ايضا ان مقتضى النقيضين
نقيضان وذلك يقتضي وجود الاقتضاء وما قال ان المتناقضين متناقضان في الاقتضاء والعدم بل قال مقتضاهما نقيضان نعم يمكن ان يقال ان مقتضى ذلك ان
النهي يقتضي الفساد في العبادات لان الامر يقتضي الصحة فيها لا في المعاملات فاذا اقتضى الامر الصحة في العبادات فالنهي يقتضي الفساد في العبادات فلا يتم المطلوب
هذا فالحق ان هذا اثبات اللغة بالعقل احتج الدلالة على الفساد شرعا لا لغة بوجهين الاول هو الاول من الوجهين السابقين **والجواب** ما مر
الثاني الاستدلال لا يحتمل ان يكون للدلالة اللغوية لا الشرعية الثاني ان الامر بالشيء لا يكون الا لمصلحة موجبة فيه وكذا النهي عنه فاذا تعلقا بعبادة
او معاملة فاما ان يتساوى المصلحتان فهو مستلزم للغوية الامر والنهي مع الاستلزام لذات المصلحتين الا باعتبار او يترجح مصلحة الامر فهو مستلزم
للغوية النهي لانه معوث للزائد من مصلحة الامر او يترجح مصلحة النهي فهو المتعين بعد القطع بوجود النهي فلا بد من عدم الامر وهو ملازم للفساد شرعا
وفيه بعد تسليم تمامية الدليل في الجملة نقول ان ذلك مسلم في العبادة في المواد التي قلنا فيها بالفساد واما المعاملات فلان المصلحتين كلتاهما موجودة
تتعلق احديهما بالحكم الوضعي والاخرى بالحكم التكليفي ولا منافاة عقلا بين مقتضى المصلحة بعدم الاتيان او لا ولزوم ترتيب الاثار بمصلحة الامر كان صحيحا
بعض ترتيب الاثار **استدل** القائل بالدلالة على الصحة بان قوله دعي الصلوة ايام اقرائك مثلا فيه جهات من الدلالة فالمادة اعني الصلوة الشرعية
لان الالفاظ اسام للصحيحة والنهي اعني قوله دعي يدل على الحرمة وعلى ان المنهي عنه مقدور والتزاما اذ العقل يحكم بان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور كما
الآمر من اللفظ يفهم ذلك ففي اصل الدلالة الثلث ان الصلوة ايام القرء مقدورة وصحيحة ومحرمة وذلك هو المطلوب **وفيه** ان هذا القول معارض بالادلة
الدالة على اشتراط الصلوة بالطهور كقوله لا صلوة الا بطهور فلا بد من التاويل في احد الطرفين ولا يمكن تاويل في ادلة الاشتراط لكمال وضوحها
وظهورها فلا بد اما من القول بان المراد من الصلوة هو الاعم او المراد من النهي بيان ان الصلوة ايام القرء غير مقدورة للحائض فلا بد من ارتكاب التاويل بين
هذين التاويلين وان كان كل منهما مفيدا في مقام الجواب بلا ريب التاويل فيهما يستفاد من الجملة التركيبية اعني المقدرية والنهي يدل على الفساد
وقد يفصل في المقام بان مقتضى النهي في المعاملات كان مما يناقض النهي كاحل الله البيع ونحوه فالنهي يدل على الفساد والا فلا **وفيه** اولا ان
اقتضاء الفساد هنا لا لاجل النهي بل لاجل التناقض فالحاكم العقل لا العرف وثانيا ان هذا انما يصح فيما اذا انحصر المقتضي في ذلك ولكنه لا ينحصر
غالبا في ذلك بل قلما يوجد عقد من العقود خاليا عن المقتضي الوضعي واما التمثيل للمقتضي الوضعي بقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحوه اذا النهي
المخالف يوجب الحرمة مضبوطا لورود الاطلاق في هذين المثالين مورد حكم اخر فلا بد من التمسك فيها بالمقتضيات الوضعية وثالثا نقول على فرض
الانحصار في المحل ورود النص دلالة على الجواز والحرمة على الصحة والنهي انما يرفع الدلالة الاولى لا الاخيرة فيبقى المقتضي بحاله ايضا وما ذكرنا تقدر على
ونقضهما
سائر الاقوال وحججها وابطالها فلاحظ **الفصل الثالث** في العام والخاص وفيه مقصد **الاول** في العام **ضابطة** اعلم ان العام
قد يطلق ويراد به الكلي المنطقي كقولك الحيوان اعم من الانسان اي الكلي من وجه وقد يطلق العام من الشيء على كلي يكون النسبة بينه وبين
ذلك الشيء عموما من وجه من حيث المورد كالصلوة مع النظر الى الاجنبية فانهما يجتمعان ويفترقان موردا والنسبة بينهما حقيقة هو التباين الكلي
وقد يطلق ويراد به المعنى الاحتمالي كما اذا رايت شبحا مترددا من بعيد فهو اعم من كونه انسانا او فرسا اي هو محتمل لكل منهما وكقولك الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا يدل على الخاص والفرق بينه وبين العام المنطقي ان الشيء الذي يطلق عليه العام في هذا الاطلاق جزئي حقيقي
لا يعقل الصدق على الكثيرين بخلاف الكلي المنطقي واما العام البدلي كقولك اضرب رجلا فان اطلاق الرجل فيه على الكلي اي مفهوم فرد ما فهو من الكلي المنطقي
وان اريد الفرد الخارجي لا بعينه بل اي بكر وعمرو فهو من العام الاحتمالي وقد يطلق ويراد به مطلق الشمول وهو معناه اللغوي كقولك المطر اذا عمت طابت
وقولهم عم المطر وتلك الاربعة صفات المعنى واتصاف اللفظ بالعموم بتلك المعاني انما هو بالتبع وقد يطلق على الاستغراق وهو قد يكون باللفظ حقيقة
او مجازا وقد يكون باللفظ حقيقة او مجازا وقد يكون بالعقل اذا ظهر ذلك فاعلم انه يمكن تعريف العام اصطلاحا بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه
او جزئياته او للدلالة على استغراق جزئياته او للدلالة على استغراق اجزاء جزئياته او للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او الدلالة على استغراق
او اجزاء جزئياته او للدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته واجزاء جزئياته والكل باطل الا الاخير لان الاول لا يشمل كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا
انه موضوع للاستغراق المجموعي لا الافرادي ولا ينعكس والثاني لا يشمل الرجال ان قلنا انه موضوع للاستغراق المجموعي او الافرادي لان الاول استغراق للاجزاء
والثاني للاجزاء الجزئيات وان قلنا انه موضوع للاستغراق الجمعي فهو داخل كل رجل ولا رجل فيشمل كل الصادق ولا يلزم عدم الانعكاس من حيث
المصداق لكن هذا القائل يعترف بان الرجال عام على القول المذكور فهو لا ينعكس للتعريف من حيث المفهوم وان انعكس مصداقا والثالث لا يشمل الا للرجال

عالوئل

في العام والخاص

على القول المشهور اي الاستغراق الافرادي ويخرج باقي العموم ثم والرابع لا يشمل الرجال على القول المشهور لانه استغراق لاجزاء الجزئيات لا للاجزاء ولا للجزئيات
والخامس لا يشمل كل رجل ولا رجل والرجال على القول بانه للاستغراق المجموعي لانه استغراق للجزئيات والسادس لا يشمل الرجال اذا كان عمومه
مجموعيا فتعين الاخير اي اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته فاللفظ بمنزلة الجنس فيخرج بالموضوع المهمل وبالدلالة
على الاستغراق المثنى والمجموع واسماء العدد فانها وان دلت على الاحاطة الا ان الغرض من وضعها ليس الدلالة على جهة الاحاطة والشمول فان رجال
عبارة عن ثلاثة رجال مثلا لا عن كل ثلاثة والرجلان اثنان من الرجال لا كل الاثنين وهكذا ويدخل بقولنا اجزائه العام المجموعي وبقولنا جزئياته
نحو كل رجل ولا رجل والرجال ان قلنا ان عمومه جمعي وبقولنا او اجزاء جزئياته الرجال اذا كان عمومه افراديا اذا عرفت ذلك **علمت** ان تعريف العام
بانه اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له او اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له فاسد لعدم شموله شيء منها
للرجال اذا كان موضوعا للعموم الجمعي اذ الظاهر من قوله لجميع ما يصلح له ان ما يصلح له متعدد وفي العموم المجموعي ليس كذلك اذ ما يصلح له ليس الا شيء واحد
هو المجموع من حيث المجموع وكذا اذا كان موضوعا للعموم الافرادي لان ما يصلح له قبل العموم هو كل جمع لا كل فرد ويرد على الاولين منها النقض بالمشترك
طردا على القول بظهوره في الجميع ولا يرد على التعريف المختار اذ الغرض من وضع المشترك ليس الدلالة على جهة الاحاطة وهل لفظ العام على الخاص مشترك
لفظي بين الدال على استغراق الاجزاء والجزئيات او اجزاء الجزئيات ام المعنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع والقدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق
والدليل التبادر وصحة سلب العام عن خصوص المجموعي او الافرادي وهل هو اصطلاحا حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او
في اللفظ الدال عليه وضعا ام بغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره وجوه مقتضى قولهم ان ترك الاستفصال مثلا ليس بعام اختصاصه باللفظ والا
لما صح السلب عنه ومقتضى عدم صحة سلب العموم عن العموم المستفاد من مثل ترك الاستفصال اذ لا يصح ان يقال انه لا يفيد العموم عدم اختصاصه باللفظ بعد انضمام
غلبة اتحاد المشتق والمشتق منه في المعنى فيتعارض صحة سلب العام مع عدم صحة سلب العموم بضميمة الغلبة المذكورة المقتضية باصالة عدم تعدد الوضع
في الاصطلاح اذ لو كان كل من العام والعموم موضوعا لمعنى في الاصطلاح لزم تعدد الوضع وان كان العموم فقط منقولا في الاصطلاح الى معنى وكان
العام والعموم بمعنى واحد لم يلزم تعدد الوضع فان العام من حيث المادة يكون معناه هو العموم بهذا المعنى ولو نقل العام الى معنى اخر لكان هذا النقل
بالنسبة الى مادته لا هيئته فيلزم تعدد الوضع في مادة العموم اصطلاحا وهو خلاف الاصل فبضميمة هذين الاصلين تعارض صحة السلب وعدمها
في لفظ العام والعموم فلا بد اما من طرح الاصلين والعمل بالامارتين فيكون العموم غير مختص باللفظ والعام مختصا به فيكون العموم منقولا عن معناه
اللغوي الى الاستغراق المستفاد من اللفظ او من غير اللفظ والعام الى المادة الموجودة في ضمن هذه الهيئة منقولا عن اللغة الى اللفظ الدال على الاستغراق فيكون
هيئة العام موضوعة بخصوصها من بين المشتقات بالوضع العام والموضوع له العام اذ الواضع الناقل نقل المعنى الكلي الى اللفظ الدال على الاستغراق
ووضع اللفظ الخاص بانه يخرج هذا الفرد من المشتق عن سلك سائر المشتقات التي وضعها عام والموضوع له فيها خاص ولكن اختلاف هذا المشتق
بالنسبة الى المعنى اللغوي انما هو من حيث المادة لا الهيئة فان هيئته من حيث المعنى متحدة مع هيئة سائر المشتقات من حيث ان الهيئة تدل على اتصاف الذات بالمبدأ
وان كان وضع هذا المشتق عاما والموضوع له عاما حتى من حيث الهيئة بخلاف سائر المشتقات حيث ان وضعها من حيث الهيئة عام والموضوع له خاص
واما من الاخذ بالاصلين وطرح احدى الامارتين وهي صحة السلب بحملها على المجاز كقولهم البليد ليس بانسان والاخذ بالاخرى وهي عدم صحة السلب فيكون العام
ايضا حقيقة في اللفظ وغيره كالعموم واما من الاخذ بالاصلين وطرح احدى الامارتين وهي عدم صحة السلب بحملها على مثل زيد ليس باسد بحمله على الابلد
على الحقيقة والاخذ بالاخرى وهي صحة السلب فيختص العموم ايضا باللفظ كالعام ولا ريب ان اقرب الوجوه اولها لان كلا من الامارتين دليل اجتهادي بخلاف
الاصلين ولا يجوز تاويل احدهما بالاخر للعلم بكون كل منهما علامة حقيقة اجتهادية مع تجردها عن القرينة سلمنا عدم العلم بالحقيقة لكن الاصل فيهما
الحقيقة **فان قلت** هذا الاصل معارض بالاصلين المتقدمين قلنا هذا الاصل وارد عليهما لبنائهما على العرف فالحق ان العموم اعم من اللفظي والعام
حقيقة في خصوص العموم اللفظي بل اللفظي الوضعي لصحة السلب عما عداه ثم ان دلالة العام على العموم هل هي مطابقية ام تضمنية ام التزامية والحق ان المقامات
مختلفة مثل كل رجل ولا تضرب رجلا ونحوهما يكون دلالة الصيغة العموم على كل على الاحاطة والشمول التي هي جهة العموم بالمطابقة ويكون الدال على
الفرد الرجل ويستفاد من التركيب جميع الافراد لا بمعنى ان الهيئة التركيبية تدل على الاحاطة بل لفظة كل ولفظة لا بوصف وقوعها قبل النكرة الواقعة
في سياق النفي تدلان عليها والدليل فهم العرف فانهم يفهمون في مثل ذلك دلالتين فتدبر وفي مثل نفي الجنس نحو لا رجل في الدار يستفاد من اللفظ مطابقة
نفي الطبيعة والتزاما نفي كل الافراد الذي هو عبارة عن العموم لفهم العرف الانتقال من معنى الى اخر كما هو الحال في الدلالة الالتزامية واما في مثل العلماء والرجال
فان قلنا بالعموم المجموعي كان دلالته على الاحاطة اي العموم تضمنا لدلالة اللفظ على هذا القول على الاحاطة وعلى الافراد فالاحاطة جزء المعنى ودلالته على
الافراد ايضا تضمنية لان الموضوع له كل الافراد من حيث المجموع فدلالته على خصوص زيد وعمرو تضمنية وان قلنا بالعموم الجمعي بان يكون الالف واللام
للاحاطة والجمع للمصاديق فيكون الدلالة على العموم مطابقة من الالف واللام وعلى الجمع ايضا مطابقة من رجال ويستفاد من المركب كل مجموع مجموع
وان قلنا بالعموم الافرادي كما عليه المعظم ففيه اشكال يمكن ان يكون الموضوع له كل فرد بان يكون كل فرد من الافراد مدلولا له فالدلالة التضمنية كالعموم
المجموعي لكن المعنى التضمني في العموم المجموعي غير متعلق الحكم وغير مقصود بالذات بخلاف الافرادي فان المعنى التضمني فيه مقصود ومتعلق الحكم مستقلا ولا ينافي
هذا كونه تضمنيا اذ لا يشترط في المعنى التضمني عدم كونه مقصودا بالذات ويمكن ان يكون كل من الافراد موضوعا له ومدلولا مطابقيا اما لا بشرط او
بشرط الوحدة او حال الوحدة او بشرط الانضمام او حال الانضمام فيكون لفظ الرجال موضوعا لكل فرد فرد بوضع واحد كوضع لفظ هذا للجزئيات بوضع واحد

فيه تعريض بصاحب الفصول

لكن الاخير

اصل في ان للعام صيغة تخصه الاقوى ان للعام صيغة تخصه بحيث لو استعملت في غيره كان مجازا لوجوه كثيرة اقواها التبادر وعمدة او ثقها قصة ابن الزبعرى وليس المنكر لها بعد البينة تسليم

في ان للعام صيغة تخصه

في ان للعام صيغة تخصه

لكن الاخير خلاف الحق لان المتبادر من لفظ الرجال هو الفهم الاول اي التضمني يكون معنى هذا اللفظ الرجال الجمعي لا جزائه موضوعا بوضع واحد لا الافراد واحدا لكل الافراد بطريق تعلق الحكم بكل فرد مستقلا فيكون الدلالة على كل فرد بخصوصه تضمنية كان الدلالة على جهة الاحاطة تضمنية ايضا بنحو ضابط نختلف في وجود صيغة تخص العموم بحيث لو استعملت في غيره كانت مجازا فالمشهور وجودها وقيل ان كلما يدعى انه للعموم فهو للخصوص وقيل بالاشتراك اللفظي وعن المرتضى ره انه يقول بالاشتراك لغة وبالعموم شرعا وقيل بالوقف والحق الاول للتبادر لفهم اهل العرف من قولنا ما ضربت احدا او وعصيته المتبادر الفعل يثبت الوضع اللغوي ولا انه لو قال السيد لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا استحق العقاب لانه لو قصد جميع المشركين لم يصح ان يقول ما ضربت كل المشركين ولو لم يضرب واحدا منهم صح ان يقول ما ضربت كل المشركين ولا يصح ضربت كلهم فقضية السلب عدمها كاف عن كون كل حقيقة في العموم مجازا في غيره ولا يصح ان يدعى ضرب رجل وادعت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الايجاب الجزئي للاتفاق على ان كلمة التوحيد على التوحيد ولا يمكن ان يقال انها حقيقة شرعية لانه كان يكتفي من اعراب الكفار والاجنبيين انهما بذلك بمجرد هذا القول فليس الا لوضعه لذلك لغة الا ان يقال من جانب الخصم ان الاستثناء قرينة العموم والاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا الا ان يقال ان ذلك من جهة الحقيقة الشرعية فتدبر ولقصة ابن الزبعرى وهي مشهورة ومنه دليل العموم لانه من اهل اللسان والمراد من ذلك تقريره ص اياه على فهمه وجوابه حيث قال ص ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فانه ينكر عليه العموم وقرر عليه التعجب من بعض حيث اشترط في افادة ما ومن الموصولتين العموم تضمنهما معنى الشرط ومع ذلك استدل على وجود العام بقصة ابن الزبعرى والحال ان لفظ ما في الاية غير متضمنة الشرط ثم هذا الاستدلال مبني على حجية الاخبار المفيدة للظن في الموضوع المستنبط كما هو الحق احتج القائل بالاشتراك بوجهين **الاول** ان الصيغة استعملت فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه اولا منع هذا الاصل وثانيا ورود الدليل الاجتهادي عليه **الثاني** انه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له في اللغات وبالنقل فاحاده لا يفيد ومتواتره غير موجود والا لاستوى الكل فيه وفيه اولا منع عدم افادة الاحاد وثانيا منع استواء الكل في المتواتر وثالثا ان هذا القائل معترف بالوضع للعموم لان مذهبه الاشتراك فكيف يقول لو كان حقيقة في العموم لعلم الخ ومنها انه لو كان حقيقة في الخصوص او فيهما لعلم ايضا اما بالعقل او بالنقل الخ ما ذكره نعم لو كان المستدل بهذا الدليل القائل بالحقيقة في الخصوص يرد عليه الامر الثالث مضافا الى ان مراد المستدل من العقل في كلامه ان كان اعم من الاني واللمي فالحصر مسلم لكن قوله العقل لا مدخل له ممنوع لدخالة العقل الاني في اللغات وان كان اللمي فقط فقوله العقل لا مدخل له مسلم لكن الحصر م لامكان اثبات اللغات بالدليل الاني وتفصيل الكلام ان الدليل الاني هو العلم من وجود المعلول على وجود العلة ومن انتفاء المعلول على انتفاء العلة والدليل اللمي عكس ذلك والمراد من العلم القاطعين اعم من الظن ومن الادلة الانية التبادر الذي هو اثر الوضع وعدم التبادر او تبادر الغير الذين هما اثر لعدم الوضع وصحة السلب المسبب عن عدم الوضع و صحة السلب المسببة عن عدم الوضع ومنها اصالة عدم النقل التي هي حجة للغلبة والاستقراء وحجيته كونها امارة بعدما رأينا ان اللفظ يتبادر منه المعنى عرفا مشككا في كونه معنى لغويا او كون المعنى اللغوي شيئا اخر قد نقل اللفظ عنه الى هذا المعنى نقول ان من اثار وضع اللفظ لغير المعنى بقاء تلك المعنى بحاله الا انقل قليل بعد ما تفحصنا ولم نجد تلك المعنى ورأينا انتفاء ذلك الاثر علمنا بانتفاء الوضع اللغوي لغير هذا المعنى المتبادر من انتفاء الاثر بقاء اللفظ المحتمل كون اللفظ موضوعا لغة علمنا بانتفاء المؤثر اي الوضع لهذا المعنى المحتمل فظهر انها دليل اني وما توهمه بعض من انه دليل لمي خرج عن عدم الحجية بالاجماع ونحوه وفيه ما سد معقا ومنها اصالة تأخر الحادث فان اللفظ لو كان موضوعا للمعنى المتبادر منه قبل ذلك لكان من اثاره الاطلاع عليه بعد الفحص وحيث لم نجد الاثر علمنا بانتفاء المؤثر اي تقدم الوضع وذلك كالصلاة المنقولة الى المعنى الشرعي قطعا ولكنا شاكون في انها نقلت في زمن الشارع او بعده ومن الادلة اللمية شدة الحاجة كما تمسك بها بعضهم لاثبات الحقيقة والعجب من بعض حيث انكر جواز التمسك بالدليل اللمي في الالفاظ واستدل بشدة الحاجة على اثبات الحقيقة الشرعية ومنها الدوران كالخمر فانه اي التسمية دائرة مع الاسكار اي تخمير العقل وجودا وعدما فقبله تسمية عصيرا وبعد الانقلاب خلا وحين الاسكار خمرا فيظهر من ذلك ان علة التسمية بالخمر هو التخمير والاسكار فكان الواضع قال سميته خمرا لانه مسكر يخمر العقل ثم انك بعدما عرفت وجود الدليل الاني في اللغات فلا ريب في حجيته اذا كان علميا كالتبادر الموجب للعلم بل العلمي جهة وان كان ظنيا او وجدنا الدليل العلمي في اللغات مدخلها حجية العلم واما اذا كان الاني ظنيا فحجيته ايضا كالعلمي لاتفاق العلماء وانكار بعض الاخبارية حجية التبادر ورواه ولا طباق اهل العرف عليه وعليه بناؤهم في تعلم الالسنة والدليل الرابع الدال على حجية الظن من انه سبب حصل في الفروع ولو اقتصرنا بالالفاظ المعلومة الوضع لانسد باب التمسك بأكثر الاخبار وقل من الفاظ الكتاب والسنة ما علم وضعه بل الظاهر عدم انكار احد من المجتهدين العاملين بالاخبار من باب التعبد حجية تلك الظنون في الموضوعات المستنبطة بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل الاولوية بل ترجيح المرجوح وبالجملة الاسباب المقتضية لحجية الظن كلها او اكثرها انتهت هنا واما الدليل العقلي اللمي القطعي فغير موجود في اللغات ولو وجد فقد عرفت حجيته واما الظني منه فالحق عدم حجيته لعدم الدليل عليه اما اتفاق العلماء فلوجود الخلاف على عدم الحجية لم نعثر على الحجية واما اتفاق اهل العرف فلا ريب في ان بناءهم على عدم اعتبار اللمي الظني واما الدليل الرابع فلعدم دليل على تعميم الظن الى هنا اما مقدمته عدم الكفاية فغير ثابتة اذ لو لم نعمل بهذا الدليل الذي لا يوجد الا قليلا في الموضوع المستنبط لم يلزم انسداد باب تحصيل الاحكام الفرعية وكذا الاجماع المركب فان اصحابنا واكثر العامة انكروا حجيته ذلك مع قولهم كلا وبعضا بحجية الظن الا انه بل بعض من عمل بالقياس في الاحكام لم منعه هنا وكذا لا يمكن التمسك بالاولوية وترجيح المرجوح وان فرضنا حصول ظن قوي منه اذ بعد وقوفهم على عدم الاعتبار الا عن نادر من العامة وملاحظة بناء العرف على عدم الاعتبار يرتفع الرجحان والاولوية ويثبت المرجوحية مع ان الاولوية اي اضعف حجية هنا التمسك بالظن في اثبات الظن

في امكان اثبات اللغات بالدليل الاني

الفورية

الظنون

دوره

فصل في الجمع المحلّى باللام الجمع المحلى يطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي او المجموعي والافرادي وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق لوجود علائم المجاز فيها وحقيقة في الاستغراق اتفاقا لوجود علائم الحقيقة فيه وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا مشتركا بينه وبين الاستغراق ام مجازا فيه وجوه ثم المتبادر منه في الاثبات الاستغراق المجموعي كقولك للرجال على درهم وفي النفي الافرادي ثم الدال على الجمعية التركيبية لا المفرد ولا التثنية والجمع شأن كالمحلى في الاطلاقات والمقامات ننقح

دوره فظهر مما ذكرنا ان ما هو حجة من الدليل العقلي هو لا انه فلو ان المستدل من العقل التمسك باللغو والحصر مسلم ولكن قوله العقل لا يفيد ممنوع اذ لا انه منه حجة فان اراد منه اللغو فنقلناه ومسلم والحصر ممنوع **احتج** القائل بالخصوص بوجهين احدهما ان الخصوص متيقن الارادة اذ المراد اما هو الخاص او العام المشتمل على الخاص وعلى التقديرين يكون الخاص مرادا فهو الموضوع له والجواب ان هذا اثبات لارادة الخاص وهو اعم من الموضوع له الا ان يقال انه لما كان الخاص متيقن الارادة فالاقرب بحكمة الوضع لما هو التفهيم والتفهم الوضع للمتيقن لا للمشكوك **وفيه** ان هذا يصير دليلا لبيا ظنيا وقد علم حجيته مع عدم حصول الظن منه هنا وقد يجاب ايضا بان الخاص ان كان متيقن الارادة لكن العموم احوط وفيه انه وان كان صحيحا في مقام المعارضة لا انه معارضة للدليل باللغو لكنه لا يتم اذ قد يكون الخصوص احوط كما في قتل المشركين وثانيهما ان الاغلب استعمال العام في الخاص خصوصا مثل ما من عام الا وقد خص منه حتى ان نفس المثل ايضا مخصص بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فيكون المثل من باب المبالغة والحاق القليل بالمعدوم واذا كان الاستعمال في الخصوص اغلب كان اولى بالحقيقة وفيه ان المراد بقولنا ان الاغلب هو الحقيقة ان كان هو المقصد للقاعدة المقررة من ان اللفظ اذا استعمل في معنيين احدهما نادر والاخر غالب فالغلبة تحكم بان الحقيقة هو الغالب استعمالا فالمقرر هي غلبة الاستعمال في المعنى الذي يكون في الخصوص مسلمة وكذا الكبرى اعني اقتضاء القاعدة حقيقة الاغلب لكن تلك الغلبة لا تعارض الادلة الاجتهادية الدالة على الحقيقة في العموم وان كان مراده انا ان قلنا بكونه حقيقة في العموم لزم تكثير المجاز وان قلنا بكونه حقيقة في الخصوص لزم تقليل المجاز والاصل يقتضي تقليل المجاز لان المجاز خلاف الاصل ففيه ان المراد بقولهم المجاز خلاف الاصل ان كان انه خلاف الظاهر فهو مسلم فيما اذا كان الموضوع له مشخصا وشك في المراد لا فيما كان المراد معلوما وشك في الموضوع له فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان كان انه خلاف الاصل لان المجاز يحتاج الى القرينة والاصل عدم وجودها وعدم الالتفات اليها ففيه ان وجود القرينة والالتفات اليها قدر مشترك بين القائل بالخصوص والقائل بالعموم اذ القائل بالخصوص يقول انه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص وهو في تعيين مراتب الخصوص يحتاج الى القرينة ايضا فما في الباب انه على قوله يكون القرينة معينة ومفهمة وعلى القول بالحقيقة في العموم فقط يكون قرينة الخصوص صارفة فلا يتفاوت الامر في قلة المجاز وكثرته بين القولين وان كان انه خلاف الاصل لاعتبار ان المجاز يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة **وفيه** انه معارض باحتياج الحقيقة الى ملاحظة الوضع وان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة فقد بان ان الالتفات اللازم في المجازات اجمالي او ان هذا الاصل لم يكن معتبرا فالدليل المذكور على كل التقادير ساقط مضافا الى ان نفس المثل شاهد على كون اللفظ حقيقة في العموم والا لما توجه منه فان لفظ التخصيص هو الاخراج عن اللفظ ولا يصدق ذلك الا اذا كان اللفظ حقيقة في العموم على ان اعتراف الخصم بان المثل وارد مورد الغالب وان بعض العمومات باق على الشمول دليل على ان الوضع للعموم ثم مع ان ذلك المستدل ان اراد اثبات الشهرة بنفس هذا المثل فهو كما ترى وان كان غرضه من التمسك التأييد بان يكون عالما بالغلبة في الخارج مع قطع النظر عن المثل فهو صحيح **ضابطة** قد يطلق الجمع المحلى باللام ويراد به العهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال وقد يطلق على العهد الذهني كاية الشريفة الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة اذ جعلنا الجملة الفعلية صفة للمستضعفين فيكون المراد منه معنى النكرة فيصح توصيفه بالجملة فيكون العهد هنا الا انه في المعنى كالنكرة فتجري فيه احكام النكرات وقد تجري احكام المعارف وقد يطلق ويراد به جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وقوله لا اتزوج الثيبات بل الابكار فالمراد انى لا اتزوج الثيبات بل الابكار فالمراد انى لا اتزوج من تلك الجماعة بل من تلك الجماعة وقد يطلق ويراد به جنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل وقولهم الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فان المراد فعل المكلف ليشمل الخواص وكقولهم الفقه هو العلم بالاحكام فيعد المراد من الاحكام الحكم ليشمل التجزي على القول بحجيته في الحد وما تراه من جعل بعض اياه جمعا لجمع ليشمل التجزي سهو اذ قد يكون التجزي في المسألة او مسائل لا اكثر فلا يشمله حمل الجمع وقد يطلق ويراد به الاستغراق الحقيقي الافرادي او المجموعي كقوله تعالى ان الله يحب المحسنين اذا ظهر ذلك فاعلم انه لا اشكال في كون الجمع المحلى مجازا فيما سوى الاستغراق والعهد الخارجي لوجود امارات المجاز في كل فيما سواهما من تبادر الغير وصحة السلب ونحوهما من الامارات ولا شك في كونه حقيقة في الاستغراق في الجملة للاتفاق والتبادر وعدم صحة السلب في العقلاء واطراد الاستثناء وقاعدة غلبة الاستعمال فيه بالنسبة الى سائر المعاني الاخر كالعهد الذهني ونحوه والحق كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا لعدم التنافر في مثل هؤلاء الرجال ولا يتوهم ان احتياج العهد الخارجي الى القرينة بحيث لولاها لفهم الاستغراق فانه لو لم يكن قوله هؤلاء لم يفهم الا الاستغراق دليل على كونه مجازا في العهد وذلك لان كل مجاز يحتاج الى القرينة وليس كل ما يحتاج الى القرينة مجازا فان اللفظ قد يكون مشتركا بين معان يكون بعض تلك المعاني في الانفهام من اللفظ محتاجا الى زيادة مؤونة ومشروطا بشرط كما انه على القول باشتراك المفرد المحلى لفظا بين المعاني الاربعة يحتاج في ارادة العهد منه الى سبق ذكر وحضور لاشتراطه بذلك بحيث اطلق اللفظ من دون وجود ذلك الشرط حكم بان العهد غير مراد ويحضر في الذهن عند الاطلاق نظرا الى عدم وجود شرط العهد الى غيره من المعاني وهذا لا ينافي الحقيقة فيه فان عدم القرينة على العهد قرينة على عدم ارادة العهد فاتفق منه من هذا القبيل ثم على فرض كون الجمع المحلى حقيقة في الاستغراق والعهد الخارجي كما قلنا هل هو مشترك بينهما لفظا ام معنى الحق الاخير لغلبة الاشتراك المعنوي من اللفظي مع اصالة عدم تعدد الوضع فهو للقدر المشترك بينهما الذي هو عبارة عن استغراق ما اريد من الاستغراق والعهد فان في العهد ايضا المراد من الرجال كل المعهودين وهل الجمع المحلى بعد كونه حقيقة في استغراق ما اريد حقيقة في الجمعي او المجموعي او الافرادي الحق انه يتبادر في الاثبات المجموعي كقولك للرجال على درهم او اعط الرجال درهما وفي النفي يتبادر الافرادي كلا تكرم الرجال ولا تقتل المشركين فيدل ثم على المختار من كون دلالة الجمع المحلى افراديا او مجموعيا لكون الهيئة التركيبية موضوعة بازاء المعنى لا يكون ذا دلالة مثل الاخبار في العهد وغيره والعهدية بنسبة قامت في ولنا هؤلاء ونحوه لان اللام للعهد وهذا كله في الجمع المعرف باللام في الاطلاقات والمقامات فاستمع الان

ضابطة هل المفرد المحلى باللام يفيد العموم ام لا وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في مادة المفرد مع قطع النظر عن كل اللواحق كرجل

في الجمع المحلى باللام

في المفرد المحلى باللام

أصل في المفرد المحلى باللام المفرد المحلى يطلق على الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والذهني اعلم ان المادة المجردة عن اللواحق موضوعة للماهية لا بشرط كما يظهر
من بعض [illegible] ذلك للاصل [illegible] وللتبادر ولان المتبادر منها في ضمن اللواحق [illegible] للماهية [illegible] لا بشرط لظهور الوفاق من القائلين
بوضعها للتبادر واما اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس ففاسد بجميع تقاديره المقصورة [illegible]

فاعلم انه منصوص [illegible] ان المادة مع قطع النظر عن كل اللواحق موضوعة [illegible] يظهر من بعض الافاضل لان الغرض من الوضع
للتفهيم والتفهم والمادة مع قطع النظر لا تستقل فلا تستعمل فيكون وضعها عبثا وفيه اولا ان الاستعمال موجود في الاسماء المعدودة فان من
[illegible] الاجناس [illegible] والظاهر [illegible] ذلك [illegible] كما سمعته من بعض الفحول وثانيا ان الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة
ولو مع اللواحق لا الاستعمال بكل نحو فالمادة لعلها استعملت في ضمن اللواحق من باب تعدد الدال والمدلول بان يراد من المادة الماهية من حيث هي
ومن اللواحق [illegible] فلا مانع عقلا من وضع المادة للماهية واشتراط صحة استعمالها بكونها في ضمن اللواحق فهذا الدليل لا يفي بالمدعى [illegible]
والعموم والخلو [illegible] لان المتبادر من المادة المجردة المسموعة [illegible] هو الماهية لا بشرط لا بشرط الوحدة على خلاف [illegible] لم تكن موضوعة
لزم ارتكاب خلاف الاصل فانا نفرض مثلا [illegible] من المواد ويكون تلك المواد باعتبار ادخال اللام عليها والحاق التنوين بها والاضافة الفاظا
[illegible] المواد المعراة عنها فيكون في المثال [illegible] مع ملاحظة اللواحق الثلاثة [illegible] اربعة الفاظ فعلى ما نقوله تكون المواد موضوعة باوضاع
شخصية [illegible] وضع [illegible] يحتاج الواضع في وضع الباقي الى ثلثة اوضاع نوعية فنقول ان تلك المواد لو دخلها اللام [illegible]
الى تلك الماهية ولو لحقها التنوين [illegible] من تلك الطبيعة الموضوعة لها المادة المجردة وهكذا في الاضافة فههنا [illegible] وضع شخصي وثلثة اوضاع
نوعية ويكون الالفاظ اربعة كلها موضوعة وعلى ما يقوله الخصم [illegible] مهملة وهي المواد المجردة عن اللواحق وثلثة منها موضوعة بالاوضاع
الشخصية اذ لا يمكن الوضع النوعي بعد كون المواد المجردة مهملات فيكثر الاوضاع على مذهبه وهو خلاف الاصل [illegible] فالى ان المتبادر من المادة
في ضمن اللواحق [illegible] ولو لم يكن للمادة من حيث هي وضع لم يتبادر ذلك وثانيها ان المواد بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي
للماهية لا بشرط ام للفرد المنتشر الحق الاول [illegible] والوفاق من القائلين بوضع المواد ولان المتبادر منها ذلك بقي الكلام في اخذ لفظ الوحدة في تعريف
اسم الجنس فاعلم ان اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس يحتمل ان يرجع الى النزاع الاول بمعنى انه اخذ الوحدة [illegible] في تعريفه لان المادة المجردة
ليست موضوعة فلا بد ان يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين ويحتمل ان يرجع الى النزاع الثاني بمعنى ان اخذ الوحدة في تعريفه لاجل ان
المادة المجردة موضوعة للفرد المنتشر فيكون اسم الجنس هو الدال على الماهية بقيد الوحدة ويحتمل ان لا يرجع الى شيء من النزاعين [illegible] وضع المادة
المجردة للماهية لا بشرط ولكنه يدعي ان اسم الجنس لا يطلق الا على الدال على الماهية بشرط الوحدة وعلى التقادير فاخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد اما
على الاول فلما عرفت من كون المادة موضوعة مضافا الى [illegible] وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو الماهية مع قيد الوحدة ولا يلزم [illegible]
ما تقول في مثل الرجل خير من المرأة وجاءني رجل لا امرأة واسد علي وفي الحروب نعامة فان العام لا يدل على الخاص [illegible] في بعض الاحيان [illegible]
مطلقا واما على الثاني فلما مر من ان القائلين بعدم الاهمال متفقون على انها موضوعة للماهية لا بشرط بل لا نعلم قائلا بالاهمال صريحا فلا معنى [illegible]
الوضع والقول بان الموضوع له الماهية بشرط الوحدة مضافا الى ان التبادر ينفي ذلك كما مر واما على الثالث فلا [illegible] وضع المادة للماهية لا
بشرط نقول ان لفظ اسم الجنس مركب من لفظين معنى كل منهما لغة معلوم ومقتضى التركيب يكون ما يصدق عليه ذلك اللفظ الا على الماهية لا بشرط لانطباق
الاسم المسمى [illegible] الدال على الوحدة ح ان كان بوضع جديد فهو خلاف الاصل وان كان من باب المجاز فكذلك وان كان [illegible] اصطلاحا
منهم كان رجما عن اصطلاح القوم فلا مشاحة فيه فظهر ان المواد موضوعة للماهية لا بشرط وان اسم الجنس غير النكرة المقام الثاني اعلم ان المفرد
المحلى قد يطلق على نفس الجنس كقولك الصلوة خير موضوع وقد يطلق على العهد الخارجي كقولك اكرم الرجل مشيرا الى الحاضر وقد يطلق على العهد الذي
[illegible] المعنى كالنكرة كقولك امر على اللئيم يسبني واما التمثيل لذلك بادخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض ففاسد ولعله زعم ان المراد بالسوق واللحم
لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم تعلق الاحكام بها فالمتعلق هو الفرد ولا يمكن ان يكون كل الافراد لعدم امكانه ولا الفرد المعين لعدمه فهو [illegible]
الفرد الغير المعين وهو العهد الذهني وفيه ان القول بعدم تعلق الاحكام بالطبائع فاسد مع ان المتبادر هنا الماهية اذ ليس المعنى اشتر [illegible]
ادخل سوقا [illegible] عدم امكان الدخول على الماهية فاسد اذ بعد امكان الدخول على الفرد يمكن الدخول في الماهية كسائر الماهيات والافراد وقد يطلق
على الاستغراق كاهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر اذا ظهر ذلك فهل هو مشترك بين تلك الاربعة لفظا ام معنا ام حقيقة في بعض ومجاز
في الاخر اقوال ونحن نقول اما الجنس فالحق انه حقيقة فيه للتبادر ولان المادة موضوعة للماهية لا بشرط واللام للاشارة ومقتضى الوضع الافرادي
ان يكون معنى المركب الاشارة الى الجنس فارادة معنى اخر فرع وضع جديد ينفيه الاصل واما العهد الخارجي فالحق انه حقيقة فيه ايضا لعدم التبادر
في قولك اكرم الرجل والاصل فان اللام استعملت ايضا في الاشارة وهي الاشارة الى الفرد المعين والمدخول مستعمل ايضا في معنى الحقيقي [illegible]
المحل المتعارف بالنسبة الى المشار اليه فيكون ايضا حقيقة فيكون لافادة العهد الخارجي مقتضى وضع الافرادي عقلا فافادته اياه حقيقة [illegible]
الجديد المنفي بالاصل وهل هو مشترك بين هذين لفظا ام معنى الحق الاخير للاصل والغلبة والمشترك واضح واما العهد الذهني فالحق انه ايضا حقيقة
فيه للتبادر فيما بالنسبة الى المادة ولانه ان كان حقيقة فيه فاما ان يكون حقيقة فيه خاصة فيعينه يتبادره وتبادر الجنس ولعل [illegible]
واما ان يكون مشتركا لفظيا بينه وبين غيره فالاصل عدمه واما ان يكون مشتركا معنويا بان يكون المادة هنا ايضا مستعملا في الطبيعة والفرد
من الخارج وابطل المرجاج الذي معتمد ان الاولى ان المقصود بالذات في العهد الخارجي كالرجل المعهود تعلق الحكم بالشخص المعين المشار اليه باللام
ولا دخل لوصف الرجولية مثلا في تعلق الحكم بذلك الفرد ولا يحتاج في الافهام ايضا الى بيان انه من افراد الرجل مثلا بل الغرض في مثل اكرم الرجل مشيرا الى معين [illegible]
هذا الشخص الخاص المعين الذي تعرفه [illegible] لو قال بدل هذا القول اكرم هذا لتحقق المقصود من الارادة [illegible] الطبيعة اصلا ولا كون هذا [illegible] من الطبيعة [illegible]

فى المحل [illegible]

العهد

ثم الحق ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس للتبادر ولا منع مقتضى الوضع الافرادي في جزئه المركب الوضع الجديد بمعنى الاصل وفي العهد الخارجي فيما لا في الاستغراق للتبادر وعدم
اطراد الاستثناء ولا انه ان كان حقيقة خاصة منه بلفظه تبادر الغير او مشتركا لفظيا بينه وبين الجنس بمقتضى الاصل ومعنى بانتفاء الحصر العقلي وبيانه هو كون المطلوب كالى في العهد
الذهني للتبادر ونحو الحصر المتقدم واما التمسك في اثبات عمومه بتحريم بعض الموارد بدليل الحكمة فواه جدا لانه فهم العرف العموم لا حاجة اليه ومع عدمه لا ينفع معنا فلا انما في تقريره من العموم
وهل هو ذو دلالة وضعا اولا وتردد لا يبين وجهان تبتج

قوله في الصفحة الثالثة

في العهد الذهني فان المقصود منه ليس اكرام فرد ما من تلك الطبيعة لخاصة فيحتاج في حصول التكليف في بيان المراد الى بيان الاشين معانى الفرد
المعين والطبيعة ولا يكفي احدهما في افهام المقصود **ثالثها** ان النزاع هنا مع الخصم لقابل بالاشتراك المعنوي صغرى بعض النزاع
فان المدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة بانفاقنا او فيها مع الفرد حتى يكون مجازا كما يجوز نذعي الاخير والخصم الاول
اذا علمت ذلك **فنقول** ان الفرد المعين اللازم فهم بحكم المقدمة الاولى اما مستفاد من اللام او من المدخول او من خارج كحكم العقل مثلا لا سبيل الى الاخير
المرور او الدخول او الشرايطان المراد الفرد المعين فان كان مستفادا من المدخول كما ان الطبيعة ايضا مستفادة منه صح المطلوب بكونه مجازا بحكم المقدمة
الثانية وان كان مستفادا من اللام فبعض ان فرد ما معنى اسمي فكيف يستفاد من الحرف مع ان المتبادر منه اكرام او قيل في العهد الذهني اكرام الطبيعة
الموجودة في ضمن فرد ما لا اكرام فرد ما من الرجل لو كان الفرد مستفادا من اللام لتبادر القسم الاخير وان كان مستفادا من الخارج كحكم العقل بان الطبيعة
غير مطلوبة مثلا وكذا كل الافراد بعد الامكان وكذا الفرد المعين بالفرض فتعين ارادة فرد ما فيه ان القرائن الدالة على شيء كذلك المراد وعلى فرد
ما مثلا على اقسام قسم يكون كذلك على القرينة مرادا من تلك القرينة لفظا كان بكون المرور مثلا مستعملا في فرد ما وقسم لا يكون المعنى القائم عليه
القرينة مرادا من القرينة لفظا بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم ان المراد هو ذلك الشيء كان العقل يدل هنا بملاحظة المرور على ان المراد فرد ما
مع استعمال المرور في نفس معناه الاول فيه اما وعلى الاخير انما الاحتياج الى المعنى القائم عليه مثل تلك القرينة يحتاج الى التعبير عنه بلفظ في انظار العرف كما في
قولك جاءني انسان فان المراد من الانسان معناه الحقيقي والعشرة قرينة على ارادة فرد ما ولا يحتاج فهم عرفا الحمل الا ان على ارادة فرد ما وانما يحتاج
مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ في نظر العرف ولا يكتفي بالعقل وما نحن فيه ليس من القسم الاول اذ لا من الثاني بحكم العرف فانهم بعد ما علموا ارادة فرد
ما من الرجل يفهمون ان المراد من لفظ ذلك وذلك كاشف عن انه يحتاج عندهم الى التعبير عنه من القسم الثالث ولا ريب انه لا معبر ههنا سوى المدخول
ارادة فرد ما منه فصار مجازا انتهى لو كان فرد ما مستفادا من الخارج كان يقول اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما كان حقيقة لاستعمال اللفظ في
الطبيعة لكنه خلاف المفروض وقد يستدل على المجاز فيه هنا بان الحقيقة في العهد الخارجي انما هو لاجل استعمال المدخول في الطبيعة وحمل على الفرد المعين
الثبتة التقييدية بالحمل المتعارف وهذا الا يتصور في العهد الذهني اذ لا معنى لقولك اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما لان فرد ما لا وجود له في الخارج
فلا وجود للطبيعة في ضمنه فلا يمكن الحمل المتعارف اذ مقتضاه الاتحاد في الوجود ولا وجود لفرد ما فليس معنى اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما
الا اكرم فردا من الرجل فيصير مجازا **وفيه اولا** لا منع عدم وجودها في ضمن فرد ما اذ فرد ما موجود في ضمن الفرد الخارجي فالكلي موجود في ضمن فرد
ما الموجود في ضمن الفرد المعين **وثانيا** ان الحل ان هذا مستلزم لمجازية الرقبة في قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ المفروض ان الطبيعة غير موجودة في ضمن فرد
ما وان لا يحصل الا ارادة فرد ما من المطلق فيصير مجازا مع ان الحق كما سيجيء في بحث المطلق والمقيد انه نعم عدم صيرورة المطلق بمثل هذا القيد مجازا
والحاصل ان العرف يفهم كما سلف قلنا بوجودها في ضمن فرد ما ام لا وفهم العرف لا لا يلزم التصرف على اكثر المفهوم عرفا في العهد الذهني
ومثل اعتق رقبة مؤمنة الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما وانا نمنع العقل وذلك لا يستلزم الحقيقة في نحو اعتق رقبة مؤمنة والمجاز فيه في اكرم الرجل
ان الفرد بعنايته مستفاد من الرجل بخلاف الرقبة فانها مستعملة في معناها الكلي والفرد المراد من المؤمنة ومن المركب يفهم التقييد **واما** الاستغراق
فالحق عدم كونه حقيقة فيه للتبادر عرفا ولعدم اطراد الاستثناء ولا انه ان كان حقيقة خاصة فيه فيه فهو متبادر عنه عند فقد القرينة او مشتركا
لفظيا فيه فقد الاصل مع عدم تبادر الغير او مشتركا معنويا فيه فان الطبيعة مستفادة من المدخول الا استغراقا فلا مستفاد منه ايضا فصار مجازا
وهو المطلوب من اللام **وفيه** ان الاستغراق معنى اسمي كيف يراد من الحرف الا ان يكون مجازا ان صح مثل ذلك التجوز او الايراد الاخير في العهد الذهني
اعني لزوم تعدد الفرد في الطبيعة لا يجري هنا لان مقتضى فهم العرف في الاستغراق كل او من الخارج **وفيه** ايضا ان يكون المعنى القائم عليه القرينة
مستعملا فيه تلك القرينة كان يكون الاستثناء الذي هو قرينة العموم في قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا مستعملا في ارادة كل الافراد كما ان القرينة
في الاوامر الشرعية على ارادة العموم وهي قوله تعالى شارعه مستعمل في العموم بزعم من يقول ان الامر للعموم لتلك الاية واما ليس القرينة مستعملة في ارادة
كل الافراد كما ان القرينة على العموم الذي هو لزوم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لولاه لم يستعمل في ارادة العموم وعلى الاخير انما لا يحتاج في نظر العرف
الى المعبر بلفظ اخر بل يكفي بتلك القرينة ام يحتاج اليه وما نحن فيه اي اطلاق المفرد المحلى على الاستغراق مما يحتاج الى المعبر اللفظي ليس بعد القرينة فهو
اما اللام المستعمل في الاستغراق مجازا واما المدخول وعلى التقديرين يكون المعرف باللام مجازا او لكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملا في
الاستغراق لتقدم فهمه على فهم الطبيعة عرفا بعكس العهد الذهني فالمجاز هنا اللام وفي العهد الذهني المدخول كما في المكرات ثم ان صاحب المعالم قال انا وان لم نقل
بوضع المفرد المحلى للعموم لكن نستفاد منه العموم في بعض الموارد بدليل الحكمة كما في احل الله البيع وحرم الربوا واذا كان المتكلم قد ذكر انه بعينه شيء وما
ذكره ان اللفظ اما محمول على الجنس فهو باطل لبطلان تعلق الاحكام بالطبايع على فرد معين عند المتكلم والمخاطب فخلاف الواقع والفرض واما على
الفرد المعين عند المتكلم فقط فاغراء بالجهل واما على فرد غير معين عندهما فهو مناف للفهم لان المقام مقام البيان واما على الاستغراق فهو المطلوب
وفيه او لا منع عدم تعلق الحكم بالطبيعة وثانيا منع الاغراء بالجهل في الثالث اذ المقام قد يقتضي الاجمال الغير المتوهم المخاطب السلب الكلي كما يتوهم
انه لا يبيع يكون حلالا فيه بان بعضا لعله حلال ولعل تلك الخطابات من هذا الباب الا ان يتوهم هنا خلاف الغالب في المشكوك بالغالب وهو ارادة
البيان وثالثا منع بطلان احتمال الرابع اذ الحمل على الفرد المنتشر لا ينافي البيان كما لو قال اعتق عبدا لك فاحدا من تلك الافراد بالنسبة الى الرابع يحكم
بالنفي وبالنسبة الى الواحد بالتخيير الا ان يقال ان فردا ما لا يتعلق به الحكم عند صاحب المعالم وان سلمنا كل ذلك لكن نقول ان العرف في هذا الخطاب

الا انهم

ثم الدال على الطبيعة هو المادة وعلى الزيادة هل هو اللام او الهيئة التركيبية احتمالان ثم اللام موضوعة لمطلق الاشارة كوضع المبهمات فهي حقيقة فيهما سواء اشير بها الى الجنس او الفرد او ... استعمل في ... او العهد الذهني فمن اللام ... مستعمل في الاشارة ايضا ... لا على الاجزاء ... اصل ... موجود ... في اللغة ... المتقدم ... الاربعة ... مصدر ... بالدليل ... على اللام ... بمطلق العموم ... الجنس ... اتفاقا ... حقيقة في الاجزاء ... مشتركا بينها ... حقيقة ... التنوين للتمكن ... في النكرات واسماء الاجناس من ... ان الاعراب ... تامية الاسم

اما بفهم العموم الحاجة الى التمسك بدليل الحكمة وان لم يفهم خلاف بتلك القرينة العقلية الخفية التي لا يدركها المخاطب فان الخطاب بالنكرة وارادة خلاف مع عدم القرينة المفهمة قبيح الا ان يقول العرف يفهم العموم وهذا الدليل العقلي يبين سر فهم العرف **ومن** ان الترخي فهم العموم من ذلك بل التزام بعموم في تلك الموارد يتعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي وهي سارية في الافراد فيفهم سريان الحكم بالالتزام **المقام الثالث** بعد ما عرفت وضع المفرد المحلى باللام للجنس والعهد الخارجي فهل هو موضوع لافادة هذا المعنى هو المركب بان يكون نوعه لازم وضع او وضع ويكون كل من اللام والمدخول جزأ ام لا هما ذالان ومدلولان وعلى الاخير الدال على الطبيعة هو المدخول وهل الدال على الزيادة هو اللام مستقلة حال دخولها على المعرف ام الدال على الزيادة الهيئة التركيبية اى اللام الداخلة على ما قد يوصف حين دخولها عليها مقتضى التبادر والاصل بطلان الاحتمال الاول كما ان مقتضاهما بين الاحتمالين الاخيرين فالاصل ولكن مقتضى التبادر الاخير ثم بعد ما علمت دلالة اللام على شيء فقد علمت انه لمطلق الاشارة بوضع عام والموضوع له خاص فلو اشير بها الى الجنس كما في تعريف الجنس او الى الفرد كما في العهد الخارجي فهو حقيقة والدليل على كون الموضوع له افراد مطلق الاشارة عند وجود التبادر في الجنس والعهد الخارجي لا في المادة ولا في الا لزم والدليل على كون اللام مشتركا معنويا بمعنى ان الواضع لاحظ مطلق الاشارة ووضع اللام بازاء افرادها سواء كان المشار اليه نفس الجنس او فرده لا مشتركا لفظيا بمعنى ان الواضع لاحظ مرة الاشارة الى الجنس ووضع اللام بازاء افرادها ومرة الاشارة الى الفرد ووضع اللام للاشارة الى افرادها وجوه **اصلها** عدم تعدد الوضع وغلبة الاشتراك المعنوي وتبادر جهة مطلق الاشارة في اللام بمعنى انه اذا استعملت اللام في الاشارة الى الجنس فهم العرف ان الاشارة الى هذا الفرد انما هو من حيث انه من افراد مطلق الاشارة لا من حيث انه اشارة الى الجنس او الفرد فان في كل ما هو موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص لا بد ان يكون المتبادر عند استعمال اللفظ في الخصوصية جهة كونها فردا من الكلي الملاحظ ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا من جهة انها فرد لهذا الكلي الذي هو الكلي الملاحظ فلو كان مدخلا للخصوصيات الا انه لا دخل لها بكونها خصوصية فرد الكلي الملاحظ كان الاستعمال في الخصوصية مجازا ثم ان المفرد المعرف اذا استعمل في العهد الذهني او الاستغراق فهل اللام فيهما مستعملة ايضا في الاشارة حتى تكون حقيقة ام لا فتكون مجازا والحق فيه ان اللام فيهما يحتمل ان لا يكون لها معنى ولا فائدة بل تكون لمجرد التزيين ويحتمل ان يكون لها فائدة وهي الاشارة الى فرد ما او كل الافراد ويحتمل ان يكون لافادة فرد ما او كل الافراد من اللام ويحتمل ان يكون اللام لافادة ان ههنا لفظا قد استعمل في فرد ما وكل الافراد وهو المدخول فتكون اللام كالعلامة كما ... على العرض ولا تكون مستعملة في معنى لكن الاول فاسد لبداهة افادتها شيئا بفهم العرف وكذا الثاني لعدم استفادة الاشارة من اللام لغة واستعمال المعنيين بل لو عبر عنهما في الفارسية بطريق الاشارة كان مستهجنا وكذا الثالث لعدم تبادر فرد ما او كل الافراد الا من المدخول فتعين الرابع ... فهي في الحقيقة ليست في المعنيين بمستعملة حتى تكون حقيقة او مجازا بل مجرد علامة وتكون المدخول فيهما مجازا **ضابطة** المفرد المضاف يستعمل ايضا في المعاني الاربعة المتقدمة وهو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيه ومجاز فيما كان مجازا فيه وكما يستفاد من المعرف العموم السرياني احيانا فكذا هنا والدليل الدليل وكذا سائر الاحكام الا انه هنا قول بالعموم وقول بمجانبته فيه مطلقا وقول بالاول ان كان المضاف مصدرا وبالثاني ان كان غيره والحق ما عرفت من انه كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره والعجب من بعض حيث قال بافادة المفرد المضاف العموم لاطراد الاستثناء وهو كما ترى اذ لا اطراد فيه الا ترى انه يستهجن ان يقال نظرت الى اكل زيد الا الاكل الفلاني او الى ضرب زيد الا الضرب الفلاني او الى ضربه الا الضرب الحاصل بخلاف العموم اذ لا يستهجن الاستثناء فيها ابدا **ضابطة** المفرد المنون قد يطلق على العموم كقوله احل الله بيعا مثلا وعلمت نفس ما قدمت وانزلنا من السماء ماء طهورا وهذا على مذاق العموم وعند التباس اللفظ مستعمل في العموم في تلك الموارد بل قد يستفاد العموم بالالتزام من تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي المستلزم للسريان في الافراد كالمفرد المعرف وقد يستفاد العموم من خصوص المقام بمعنى انه لاجل المقام يفهم من النكرة ارادة الجنس ويفهم العموم البدلي لا السرياني كما انهم يقولون في بعض الموارد ارسلنا اليك من البلد الفلاني رمانا حامضا اي كلما ارسلت اليك من الرمان من ذلك البلد كان حامضا وقد يطلق على الفرد المعين كقولك اكرم رجلا ثم تقول اكرم زيدا ومن هذا الباب المطلق المقيد بالمنفصل وقد يطلق على الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وقد يطلق على الجنس كالامثلة المذكورة على مذاقنا ونحوها متى رجل لا امراة على مذاق العموم ولا ريب في انه مجاز في الاولين للاتفاق ولتبادر غيرهما واما في الاخيرين ففي كونه حقيقة فيهما اشتراكا لفظيا ام معنويا او حقيقة ومجازا وجوه ولكن نقول لا ريب ان وضع التنوين للتمكن اي موضع وحيد التنوين في المعارف نحو زيد واسماء الاجناس نحو رجل فان التمكن عبارة عن تامية الاسم وهو حاصل بالوجدان في زيد ورجل ولا ريب ان وجوده في تلك المواضع انما هو برخصة الواضع فهو معنى له بل هو علامة لجريان الاعراب بتامية الاسم سواء المعارف والنكرات واسماء الاجناس النكرات لما ذكر من الوجدان وعدم التنافر في نحو جاء رجل فلو كان التنوين موضوعا للتمكن فقط من دون وجود الدلالة على الفرد المنتشر لما فهم نحو رجل ولو كان بالعكس لما فهم نحو زيد للاتفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكن ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد وفي بعض بشرط شيء كرجل للفرد المنتشر فهو موضوع في الجملة للتمكن مع قطع النظر عن اشتراط تجرده عن الدلالة على شيء اخر وما ترى من عدم تنوين رجل تنوين التنكير وعدهما اياه قسيما للتمكن فرادهم من التمكن هنا التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن لانه موجود في النكرة ايضا ثم ان الحق ان المتبادر من رجل الخالي عن القرائن هو الفرد المنتشر بحيث لو استعمل واريد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له ثم ان الدال على الفرد المنتشر هل هو التنوين فكما انه موضوع للتمكن المطلق فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه وعلى الفرد المنتشر ايضا اي هو موضوع للدلالة على التمكن بشرط شيء ام الدال عليه هو المنون اي الهيئة التركيبية لا بحيث يكون ذا دلالة ومدلول بل بمعنى ان الدال على الفرد المنتشر هو جهة تركيب رجل مع التنوين لا هذا ولا ذاك بل جهة اتصال احدهما بالاخر فيكون هنا دال وهي المادة والهيئة والتنوين ومدلولات هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر والحق الاخير لتبادر الفرد المنتشر من جهة الاضافة لا غير وعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كانت المادة حقيقة لاستعمالها في

معرفها

واما عدم تنوين التمكن مقابل التنكير فلانهم التمكن بشرط لا الاطلاق التمكن ثم المتبادر من مثل رجل الفرد المنتشر فيكون الدال عليه هو التنوين او المنون اى الهيئة فيكون هنا دالان المادة والتنوين والهيئة ومدلولات هى الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر وجها اولها الاخر المتبادر ولو استعمل فى الجنس فالمجاز بل الهيئة ح خلت من الاستعمال **اصل** فى الجمع المنكر الجمع المنون قد يستعمل فى الاستغراق فتدبره وفى جمع معين او غير معين وفى جنس الجمع وهو مجاز فى الاستغراق والجمع المتعين اتفاقا وفى كونه حقيقة فى الاخيرين مشترك بينهما لفظا او معنى ام فى احدهما خاصة احتمالات والحق انه حقيقة فى الجمع المنكر بنحو ما مر فى المفرد المنون مختارا ودليلا **اصل** فى اقل الجمع اقل ما يطلق عليه الجمع هو ثلثة ام اثنان اختلف فيه اقوال النحاة قيل اقل جمع الكثرة احد عشر وأكثره ما فوق ذلك اقل جمع القلة ثلثة واكثر عشرة ومحل الكلام مصداق الجمع لا لفظه ولا الجمع بمعنى جماعة والحق الاول للتبادر وصحة السلب والتكذيب وذم العقلاء والاصل ونقل النحاة بل العرب للتبادر وعدم صحة السلب تامل

معناها وكذا التنوين فانه اريد به التمكن الذى هو المقصود من جعله علامة ولما الهيئة التركيبية فلم تستعمل فى شئ لا فى معناها ولا فى غيره فلا تكون حقيقة ولا مجازا فلا مجاز فى قولك اسد على وفى الحروب نعامة ومعناه هو معنى المادة الخالية عن كل اللواحق فظهر مما ذكرنا انه لا معنى للاشتراك المعنوى بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير لوجود التمكن فيهما **ضابطة** الجمع المنكر كالمفرد المنون يستعمل فى الاستغراق نحو احل الله البيوع فان المراد به كل البيوع على زعم القوم لكنا نقول ان المراد به ايضا الجنس ويفهم العموم بالسراية كما مر فى المفرد المنون وفى جمع واحد معين وفى جمع غير معين وفى جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا نساء وقول الشاعر اقوام الحصن ام نساء ثم الكل متفقون على مجازيته فى الاستغراق حتى ان الشيخ مع حمله على العموم لا يقول بحقيقة اللفظ فيه ولا باستعمال اللفظ فيه حقيقة بل يقول به من باب الحكمة وكذا الجبائى حمله على الجمع لانه مشترك لفظى بين مراتب الجمع على زعمه وهو يحمل على كل معانيه عند فقد القرينة على تعيين البعض لا انه حقيقة فى الاستغراق وكذا اتفقوا على مجازيته فى الفرد المعين اى الجمع المعين ان اريد به الخصوصية بل لو استعمل واريد به جمع معين لكان ذلك تقييد المطلق فان كان تماما فهو حقيقة وان كان من غيره فان كان متصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز وانما الاشكال فى كونه حقيقة فى اى من المعنيين الاخيرين والحق ان المادة موضوعة لجنس الجمع كما ان مادة المفرد موضوعة لجنس المفرد والتنوين حقيقة فى التمكن كما فى المفرد والهيئة التركيبية تفيد عند الاطلاق الوحدة المنتشرة بحيث لو استعمل اللفظ واريد به جنس الجمع لم يكن مستعملا فى معنا الحقيقى ويكون الهيئة حقيقة بمعنى انه لم تستعمل الهيئة حتى تكون مجازا او حقيقة بالتفصيل الذى مر فى المفرد المختار والدليل الدليل **ضابطة** اختلفوا فى اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقيل ثلثة وقيل اثنان وقيل بغير ذلك النحاة فرقوا فقالوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك بالغا ما بلغ واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ومحل الكلام انما هو فى مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا فى الجمع بمعنى الضم كما هو معناه لغة فانه حقيقة فى الاثنين ايضا ولا فى الجمع بمعنى الجماعة فانه حقيقة فى اكثر من اثنين بلا مين والحق فى محل الكلام القول الاول للتبادر وصحة السلب فلو اكرم رجلين صح ان يقول ما اكرم رجالا ولصحة تكذيب من قال فى الدار رجال ان فيها رجلين لا رجال ولذم العقلاء لو اكرم رجلين بعد قوله اكرم رجالا والاصل بيانه ان رجالا اذا اطلق واريد منه الثلثة اى خصوص ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد به خصوص ما فوق الواحد اى خصوص الاثنين والقدر المشترك بين الخصوصيتين اى الاثنين لا بشرط واستعمال مصداق الجمع فى القدر المشترك اما معلوم العدم او مشكوك الحال فينفى بالاصل ومعلوم الاستعمال فيه لا يعلم عندنا وعلى التقادير الثلث لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوى كما مر فى محله ولا يمكن الاشتراك اللفظى بين الخصوصيتين ايضا لاصالة عدم تعدد الوضع فتعين ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا ولا ريب فى الحقيقة فى الثلثة وما فوقها فتعين ان يكون الاخر مجازا ولا قائل بكونه حقيقة فى خصوص الاثنين مجازا فى الثلثة **واحتجوا** للقول الثانى بالاية الشريفة انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون والشاهد فى ضمير كم لا فى انا ولا فى مستمعون لانهما من باب التعظيم استعملا فى المفرد **وفيه** ان محل الكلام هو الجمع وكم ليس بجمع فتدبر مع ان المراد موسى وهرون مع فرعون مع ان الاستعمال على فرض التسليم اعم من الحقيقة والمجاز مع ان الاصل فى الاستعمال وان كان حقيقة بعد التسليم لكن الادلة الاجتهادية وردت عليه وبالاية الكريمة فان كان له اخوة والمراد ما فوق الاخ الواحد للاجماع على حجب الاخوين **وفيه اولا** ان الاية مستعملة فى الثلثة فصاعدا والالحاق الاثنين حكما **فان قلت** ان كان حقيقة فيما فوق الواحد لكان اطلاقه هنا على الاخوين ايضا حقيقة ولا تقييد الا بتوهم مفهوم منطوق واما ان اريد الثلثة فصاعدا بمفهوم الاية الشريفة ينفى الحجب فى غيرهم فلا بد من تقييد المفهوم بالاجماع وهو خلاف الاصل **قلنا** لزوم التقييد لا يستلزم كون اللفظ موضوعا لما ذكرت ولا يثبت به تلك الوضع فلعله فى الواقع موضوع للثلثة فصاعدا ولو امر دائر بين التجوز والتقييد فهو مقدم على المجاز **وثانيا** ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز **وثالثا** ان الادلة المتقدمة واردة على اصالة الحقيقة فى الاستعمال بعد تسليمها **فان قلت** ان الجمع قد استعمل فى الخصوصيتين كما مر ولا ريب ان له معنا حقيقيا ومعنا مجازيا ومن المعروف فى محله ان الاستعمال اصالته اللفظ الحقيقة فلا بد هنا من حمل اللفظ على معناه الحقيقى وهو هنا غير معلوم مخصوص لكنه على التقادير يكون القدر المشترك المذكور يقينى الارادة فلاجل الحمل على معناه الحقيقى لا بد من الحمل هنا على القدر المشترك فى الجملة لا بشرط ليحصل الحمل على معنا الحقيقى فى الجملة وايضا الغالب فيما كان اللفظ مستعملا فى معنيين بينهما قدر مشترك كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك فلفظ الجمع اى مصداقه موضوع للقدر المشترك **قلنا** اما الجواب عن الحقيقة ففيه ما ذكر انفا واما عن اصالة الحقيقة فهو ان العمل بالاصل ان كان من باب التعبد الصرف فلا دليل عليه وان كان من باب الوصف فالوصف غير حاصل بل هو فيما كان الموضوع له مميزا عن غيره وان كان من باب اصالة عدم القرينة اللازمة للمجاز فالقرينة هنا موجودة لا محالة قلنا بالقدر المشترك او المجاز لكن على الاخير يكون القرينة صارفة ومعينة وعلى الاول للفرد واما الكلام مع النحاة بحيث يظهر ثمرة ترتيب فهو انه ورد فى الحديث نزح دلاء يسيرة للعذرة اليابسة **واختلفوا** فى مقدار الدلاء اليسيرة فقيل انه عشرة اذ هو جمع قلة واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ولا معين لبعض المراتب المتصورة فى هذا الجمع فيحمل على الجميع حكما او احتياطا او الاستصحاب النجاسة او عدم الاستعمال **وفيه اولا** انه جمع كثرة **وثانيا** ان الامر يتعلق بطبيعة نزح الدلاء وهو محقق بالثلثة فلم يحمل على العشرة **وثالثا** ان الحمل على الجميع لو تم فانما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب وههنا قرينة على ارادة انزل المراتب وهو قوله يسيرة وقيل انه عشرة ايضا لا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقل عشرة ايضا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقله احد عشر فلا بد ان يحمل على اقل المراتب لحصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة **وفيه اولا** ان اقل جمع الكثرة على ما قالوه احد عشر **وثانيا** انه ما الفرق بين جمع الكثرة والقلة وما هذا الخلاف الخالى عن الدليل فان الحق انه لا فرق بين الجموع وذلك لان النحاة اما ان يقولوا ان ذلك فى جمع القلة والكثرة فى صورة وقوعهما فى الكلام مطلقا او فى صورة وقوعهما مميزا للاعداد من الثلثة الى العشرة وفيهما يكون كل منها مجازا حقيقة فيما فوق الاثنين كما فى ثلثة رجال او اربعة رجال وعلى التقديرين كلامهم باطل لما مر من التبادر وعدم صحة ما اكرمت رجالا اذا اكرم ثلثة

في اقل الجمع

في اقل ما يطلق عليه الجمع

اصل في ترك الاستفصال قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والفرق بينهما كون الاولى في المسبوق بالسؤال والثانية من حيث انه مسبوق السؤال او بالعكس والاخير اما الكلام في الاول فاعلم انه اذا كان السؤال عما وقع وكان الاجمال في غارض مراد السائل وعلمنا بعدم علم المسئول بالواقعة من تناتج

في ترك الاستفصال وهكذا الكلام في جمع القلة بالنسبة الى ما فوق العشرة **ضابطة** قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وعنه كلام آخر بنا مضمونه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وتحقيق الكلام في القاعدتين يرسم مقامين **الاول** في بيان معناهما ووضع التناقض عنهما وبيان امتيازهما **والثاني** في اثبات حقيقة مدلولهما وعدم حقيته **اما المقام الاول** فاعلم ان معنى الكلام الاول ان السائل يسئل عن شيء ومسئوله يحتمل امورا ويجيب المسئول عنه مطلقا من غير تفصيل بين الاحتمالات كما لو سئل عن انسان وقع في البئر فاجاب بان نزح سبعين دلوا دون ان يفصل بين ان الواقع مسلم او كافر ذكر او انثى ثم ان هذا اما ان يكون السؤال فيه عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يكون الاجمال الواقع في كلام السائل بان يكون مراد السائل من اللفظ مبينا وكان الاحتمال في مدلول اللفظ ومصداقه او يكون في نفس مراد السائل كان يكون كلامه مجملا ومحتملا لامور ولم يكن مراده معلوما كان يقول السائل وقع قصد المضطر مثقال من العين اجزاه لم لا فقال نعم ومعنى الكلام الثاني ان ينقل فعل عن الامام مثلا ولم يكن مسبوقا بالسؤال ولم يعلم وجهه كالصلوة على الراحلة مع عدم العلم بانها نافلة ام واجبة او نقل عنه حكم في مقام خاص من تراجع الخصمين فلا يمكن التعدي عنه ولا يمكن الاستدلال به كما ان الاعرابي قال هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فقال كفر فهذا الجواب بالنسبة الى الوقاع من باب الاستفصال وهو من هذه الجهة مسبوق بالسؤال واما من حيث الاعرابية والاهل فهو من باب حكايات الاحوال ومن هذه الجهة غير مسبوق بالسؤال فيحتاج التعدي الى غير الاعرابي والاهل الى دليل خارجي فتلك الرواية من جهة مثال للاول ومن جهة مثال للثاني فلا بد من اخذ حيثية الجهة فاندفع التناقض بين الكلامين **واما المقام الثاني** ففيه مقامات **الاول** في ترك الاستفصال وفيه مقامات **الاول** فيما اذا كان السؤال فيما وقع مع كون الاجمال في غارض مراد السائل كان يقول وقع في بئر انسان فاجاب بنزح اربعين دلوا مثلا فاعلم ان في هذه الصورة اما ان يكون الواقعة الخاصة المسئول عنها مما يعلم المعصوم بها او يعلم عدم علمه بها او يكون مشكوكا وبعضهم انكر وجود الصورتين الاخيرتين وحصر في الاول مدعيا علم المعصوم بكل الاشياء بالعلم الفعلي ثم على فرض علمه بالواقعة الخاصة حكموا بالاجمال وعدم العموم في ترك الاستفصال وفي صورة علم علمه بالواقعة اختلفوا في العموم وعدمه على اقوال فههنا مقامات **الاول** في النزاع الصغروي بمعنى انه هل يكون يعلم المعصوم بالجمل البسيط بشيء ام لا **والثاني** النزاع مع العموم في اطلاق الاجمال في صورة علمه بالواقعة **والثالث** النزاع معهم فيما اختلفوا فيه في صورة عدم علم المعصوم من الاقوال اما النزاع الاول فالحق فيه كون علم المعصوم ارادتيا لا فعليا حضوريا فيمكن في حقهم الجهل ولنا انه وجوه **الاول** الاصل لان علمهم حادث والاصل في كل حادث بل في كل ممكن عدمه **الثاني** اتفاق الامامية بكون علم المعصوم ارادتيا لا فعليا حضوريا على ان علم المعصوم ليس فعليا بل هذا قول بعض المتصوفة **الثالث** الآية الشريفة لا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهرها كون السائل به نفي المحمول لا الموضوع فالقول بانه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة خلاف الاصل **الرابع** بعض الصور الدالة بالاكثر على عدم علمهم بما وقع في بعض الاشياء وهي لغة حد التواتر منها ما ورد من ان الامام عليه السلام يستعمل ما مر فانكشف موت فارة منه فصل بما كان علمهم لم يستعمله **الخامس** ما ورد في خصوص ارسل عنه النبي صلى الله عليه وآله فقال اعلمكم بسر فانقطع الوحي اربعين يوما وما اعلم لانه لم يقل ان شاء الله تعالى هو كاشف انه لا يعلمه الا اعلمه **فان قلت** تواترت الاخبار بان عندهم علم الاولين والآخرين **قلنا** متعارضة للاخبار فلا بد من الجمع بان تحمل تلك الاخبار على العلم الملكي والارادي والاخبار الناهية محمولة على العلم الفعلي فثبت المطلوب **السادس** الاجماعات المنقولة على كون علمهم ارادتيا فظهر من تلك الادلة امكان الصور الثلثة واما النزاع في صورة العلم بعدم العلم اي النزاع الثالث فتحقيقه انك قد عرفت سابقا ان المطلق اما متواطي بالنسبة الى افراده او مشكك بالتشكيك البدوي او بالتشكيك المضر الاجمالي او مبين العدم واما اذا وقع المطلق في الكلام من غير سبق سؤال حمل على كل الافراد في القسمين الاولين وعلى الافراد الشايعة في الاخيرين واما اذا وقع بعد السؤال عما وقع وكان الاجمال في غارض مراد السائل مع العلم بعدم علم المسئول عنه بالواقعة فان كان من القسمين الاولين حمل كل الافراد ايضا على جميع الاقوال وان كان من القسمين الاخيرين فقيل بالحمل على الفرد الشايع لا غير وقيل بالحمل على كل الافراد لافادة ترك الاستفصال العموم ويمكن ان يفصل بان في القسم الثالث يحمل على كل الافراد وفي القسم الاخير يحمل على الفرد الشايع كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في افادة ترك الاستفصال في العموم المطلق انما هو في جهة التشكيك لا جهة اخرى بمعنى ان من يقول بافادة العموم يقول ان التشكيك لا يضر بالاجمال المطلوح لانه لا يشترط في عموم المطلق شرط اخر كعدم الورود مورد حكم اخر الذي هو شرط حمل المطلق على العموم بل هو شرط العام ايضا فالكلام هنا انما هو من جهة ضرر التشكيك وعدمه فمن يقول بالعموم يقول بعدم ضرر ومن يقول بعدم العموم يقول بان التشكيك المضر الاجمالي او مبين العدم مضر بعد السؤال ايضا كما هو مضر قبل السؤال واعلم ايضا ان محل الكلام افادة المطلق الواقع في كلام المعصوم صريحا او تقديرا العموم لا في غيره اذا عرفت ذلك **فنقول** الحق هو التفصيل الاخير اما افادة ترك الاستفصال العموم في التشكيك المضر الاجمالي فلما مر من ان التشكيك في هذا القسم من المطلق يصير سببا للاجمال اللفظ بالنسبة الى الفرد النادر فلا يعلم ان المتكلم اراد من اللفظ الكلي من حيث هو حتى يحصل الامتثال بالفرد النادر ايضا ام الافراد الشايعة فقط حتى لا يمتثل باتيان الفرد النادر فهذا القسم اذا وقع مسبوقا بالسؤال **فنقول** انا ان هذا القسم من التشكيك الموجب للاجمال موجود في الخارج وصحيح لا والا فيلزم تقسيمنا المطلق الى الاقسام الاربعة التي منها ذلك وعلى الاول نقول الاثم وجه ذلك وحصره هو ان يكون المتكلم التكلم بذلك اللفظ المطلق وارادة الكلي من حيث هو او الفرد الشايع من دون لزوم نصب قرينة على المراد سواء اراد الكلي الشامل للفرد النادر ام الفرد الشايع وخاصة ذلك لانه لو كان ارادة الكلي فقط محتاجا الى القرينة فعند فقد القرينة يعلم ان المراد الفرد الشايع ويكون الفرد النادر مبين العدم في الارادة فخرج المطلق عن التشكيك

من الاجمال

فان كان المطلق الواقع في كلام الامام صريحاً او تقديرياً كما هو محل الكلام متواطياً او مشككاً بالتشكيك البدوي حمل على الشيوع بغير اشكال او محل اجمال لاحتمال كون

في ترك الاستفصال

عن الاجمال وهو خلاف الفرض ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشايع فقط لا الكلي لكان عند فقد القرينة محمولاً على الكلي فيخرج عن الاجمال ايضاً ويظهر دخول النادر كما في التشكيك البدوي وهو خلاف الفرض ايضاً وان كان المحتاج الى القرينة ارادة كل منهما فهو خلاف الاجماع لانهم نازعوا في وجه حمل المطلق على الفرد الشايع هل هو من باب النقل او المجاز المشهور او الاشتراك ام من باب القدر المتيقن ام غيرها فان كان هذا النزاع في صورة وجود القرينة على الكلي فلا معنى لتلك الاقوال وان كان في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشايع اي قرينة غير ظهور الفرد الشايع فلا معنى للقول بالحمل على الفرد الشايع من باب القدر المتيقن فظهر ان نزاعهم هذا في صورة فقد القرينة على شيء من الكلي او الفرد وهذا كاشف عن اجماعهم على جواز استعمال المطلق المشكك من دون قرينة فان كل هؤلاء المتنازعين في وجه الحمل قائلون بانه على فرض عدم صيرورة الوضع سبباً للحمل على الكلي وعدم صيرورة الشيوع سبباً للحمل على الفرد الشايع لا بد من الحمل على الفرد الشايع من باب المتيقن كما يدعيه القائل بان الحمل من باب المتيقن فالجواز عنده فرض كون التشكيك بطريق الاجمال لا يمكن الا ... ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة بعد ان اللفظ مجمل عند المخاطب على ارادة كل من المعنيين فيصير اللفظ مجملاً بالنسبة الى الفرد النادر فاذا وقع مثل هذا المطلق في السؤال عما وقع كان يقول وقع في بئر ... انسان احتمل عند المسؤول كون المسؤول عنه من الفرد الشايع وكونه من الفرد النادر فمع ذلك الاحتمال لو اجاب مطلقاً ولم يفصل بين الافراد حكمنا بمساواة الفرد الشايع والنادر في الحكم لانه لو كان الحكم في الجواب مختصاً بالشايع دون النادر وفرض انه لم يطابق جواب المعصوم السؤال ولزم منه الاغراء بالجهل والاضلال لاحتمال كون السؤال عن الفرد النادر المندرج في الكلي من حيث هو لا الشايع فقط فحذراً من عدم المطابقة بين الجواب والسؤال لا بد بعد ترك المعصوم الاستفصال وعدم علمه بمحل السؤال كما هو المفروض من تعميم الحكم بالنسبة الى كل الافراد فانه اذا كان الواقع في البئر مثلاً نادراً بان اراد السائل من المطلق الكلي من حيث هو واتفق وجوده في ضمن الفرد النادر وهو كان محل حاجته فلا يكون الجواب بالفرد الشايع صحيحاً لعدم المطابقة فلا بد للمعصوم اذا احتمل عنده ذلك ان يصون عدم المطابقة اما من التفصيل في الحكم اذا اختلف حكم الافراد او عدم التفصيل والحكم على الاطلاق فيشمل كل الافراد اذا اتحد حكم كل الافراد بحيث تراه لم يفصل مع احتمال عدم المطابقة يظهر ان كل الافراد متحدة في الحكم **فان قلت** هذا الوجه وهو جواز ارادة الكلي من حيث هو لينتج فيه النادر موجود في المطلق الغير المسبوق بالسؤال ايضاً فالفرق بينه وبين المسبوق بالسؤال بحمل الاخير على العموم دون الاول تحكم **فان قلت** فيما نحن فيه لزم الاغراء بالجهل دون الابتداءات الغير المسبوقة بالسؤال **قلنا** في الابتداءات يلزم تفويت الغرض اذا اراد الفرد الظاهر فقط لا مكان الاتيان بالقرينة فيأتي المكلف بالفرد النادر زعماً منه ارادة الكلي من حيث هو فلا بد في الابتداءات من اقامة القرينة عند ارادة الفرد الظاهر اذا لم يكن قرينة حمل على العموم لانه لو كان مراده الفرد الظاهر لاتى بالقرينة لئلا يلزم تفويت الغرض وحيث لم يأت بالقرينة ظهر ان مراده العموم ونظير ما نحن فيه مع انكم في الابتداءات لا تحملون المطلق على العموم **قلنا** بينهما فرق اذ في صورة فقد القرينة على احد الطرفين في الابتداءات يلزم على المخاطب الاتيان بالفرد الشايع لانه المتيقن فلو اتى بالنادر مع امكان الشايع عصى فيكون تفويتاً للغرض من جانب المخاطب لو اتى بالنادر ولو اتى به مع عدم امكان الشايع لم يكن الاتيان بالنادر تفويتاً للغرض واما فيما نحن فيه فالاغراء بالجهل من جانب المعصوم لا غيره فان قلنا اذا كان اجمال المراد في المطلق المشكك سبباً للحمل على العموم كما ادعيت هذا الوجه جار في كل المجملات المراد بها كالمشترك اللفظي والمجازات المتعددة المتساوية فلم خصصت الحكم بالعموم بالمطلق واخرجت تلك المجملات عن افادة ترك الاستفصال فيها العموم قلنا الامر كذلك كما تقول فانه لو قال السائل للامام ع وقع في البئر عين فاجاب انزح اربعين دلواً مثلاً وكان مراد السائل عند المسؤول مجملاً واجاب مع ذلك مطلقاً من دون تفصيل لكان ذلك دليلاً على جريان الحكم في كل معاني العين المحتملة في السؤال كما فيما نحن فيه لكنا ندعي ان تلك المجملات غالباً محفوفة بالقرائن المعينة ويكون الحكم منصباً على المعنى المعين بخلاف المطلقات المشككة فان الغالب فيها عدم الاحتفاف بالقرينة الدالة على ارادة الكلي او الفرد الشايع والدليل على الغلبة في المقامين بناء العرف فتم واتضح عدم افادة ترك الاستفصال العموم في المطلق المشكك بالتشكيك المضر المبين العدم بل يحمل على الفرد الظاهر فقط كغير المسبوق بالسؤال فلفقدان المقدمة الاولى من الدليل المتقدم في المعنى الاجمالي وهي عدم احتياج ارادة كل من الكلي او الفرد الى القرينة فان ههنا ارادة الكلي من حيث هو لتشمل الفرد النادر يحتاج الى القرينة فاذا فقد القرينة حمل اللفظ على ارادة الفرد الشايع كما في صورة التصريح به فينصب الجواب عليه ولو اراد الكلي وقصر في اقامة القرينة لكان التقصير من جانب السائل في كيفية السؤال لا من المعصوم ع في كيفية الجواب **ثم اعلم** انا اذا شككنا في علم الامام ع بالواقعة الحقناه بصورة العلم بعد ... الاصل فيجري فيه كل ما سبق فيما نحن فيه **فان قلت** اصالة عدم العلم لا يجري ههنا اذ بين الوقايع المشكوكة نعلم اجمالاً بوجود صورة او صور علم فيها الامام ع بالواقعة ولا ريب ان الحكم فيما علم الامام ع بالواقعة هو الاجمال واذا احتمل كل من تلك الوقايع ان تكون هي الواقعة المعلومة للامام ع صار الشك في الحادث فح ان اجريت الاصل في كل الوقايع المشكوكة لزم طرح المعلوم الاجمالي وان اجريته في بعض الوقايع دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من عدم اجراء الاصل والقول بالحكم بالاجمال مطلقاً **قلنا اولاً** اذا علم الامام ع بالواقعة وعلم ايضاً بعلم السائل بعلمه فههنا يحكم بالاجمال وان علم بالواقعة ولم يعلم بعلم السائل بعلمه يحكم بالعموم ايضاً لمجرد علم الامام ع بالواقعة لا يوجب الاجمال فح نقول ان علم الامام ع بين الوقايع المشكوكة في الجملة وان كان معلوماً لكن علمه بالواقعة بحيث يوجب الاجمال بان يعلم مع ذلك بعلم السائل بعلمه فلا نسلم كونه معلوماً ولو بالاجمال بل المسلم الاجمالي علم الامام ع في الجملة وهو لا يكفي في الاجمال لعدم ... الشك في الحادث فيجري الاصل مطلقاً وان سلمنا علم الامام ع في الجملة **وثانياً** سلمنا الصغرى وجود صورة معلومة بالاجمال بين المشكوك بحيث يصير الشك بسببه شكاً في الحادث لكن نقول ان ذلك يرد علينا بعينه في اعمال الاصول العدمية كاصالة عدم النقل والاشتراك والقرينة ونحوها بل الاصول الوجودية ايضاً ضرورة وجود العلم الاجمالي بين الوقايع المشكوكة بوجود نقل او اشتراك مثلاً فلم تعمل بتلك الاصول **وثالثاً** نجيب بالحل ونقول ان قوله ع لا ينقض

محل الحاجة ذلك الفرد المحل لان ارادته من المطلق من غير قرينة عليه جائزة عند العرف فلو لم يترك الجواب على العموم امكن مخالفة الجواب للسؤال او مع بين العدم اي عدم الجواب
الفرد النادر لعدم حضوره او دية بلا قرينة وان شككنا في علمه نفيناه بالاصل فيلحق بما سبق فتأمل فيه وان علمنا بعلمه فقد حكم بالاجمال حتى في المتواطئ تأمل

اليقين بالشك شامل بالنسبة الى ما نحن فيه لكل من الوقائع بالخصوص والشبهة هنا غير محصورة والاصل فيه معتبر وان كان شكا في الحادث كما عليه بناء العقلاء وقولنا ان عملت بالاصل في كل الوقائع لزم طرح المقطوع اجمالا وان عملت في بعض لزم الترجيح بلا مرجح **قلنا** اولا نختار الشق الاول ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالي اذا كان بين امور غير محصورة عادة والاصل عدم اعتبار هذا العلم الا ما قام الدليل عليه **فان قلت** الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالي مطلقا وهو قوله ع بل ينقضه بيقين اخر واليقين الاخر الاجمالي موجود **قلنا** هذا ينصرف الى العلم التفصيلي او الاجمالي الواقع بين امور محصورة ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء عموما وثانيا نختار الشق الثاني فنختار العمل بالاصل في غير القدر المقطوع منه بالقطع الاجمالي فلا نعمل بالاصل في هذا القدر ونعمل به في الباقي وقولك يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم في العمل بالاصل في الباقي هو العمل بالدليلين اعني قوله لا تنقض اليقين وقوله ينقضه بيقين اخر بمقتضى الاخير اخرجنا القدر المعلوم اجمالا وبمقتضى الاول عملنا بالاصل في الباقي ولا ريب ان مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير في اخراج القدر المعلوم اجمالا بالنسبة الى الاشخاص والا لزم التكليف بما لا يطاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الافراد فان اردت من فقدان المرجح ان المرجح الشرعي مفقود فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعا بالدليل وان اردت فقد المرجح العقلي فلا يضرك فعل المختار عن المرجح ولا اقل من الارادة فلا وجه لقولك بلزوم الترجيح **فان قلت** بعد تسليم اعتبار العلم الاجمالي لا بد لك من طرح الاصل في الكل من باب المقدمة العلمية حتى يحصل الامتثال بالعلم الاجمالي **قلنا** قوله ينقضه بيقين اخر انما يدل مطابقة على ترك العمل بالاصل في نفس المعلوم سواء كان العلم تفصيليا ام اجماليا لكن اذا كان العلم اجماليا كما هنا فيدل التزاما على ترك العمل بالاصل في كل المشتبهات بالدلالة الالتزامية المقدمية واما قوله لا تنقض اليقين بالشك فيدل مطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالي ويتعين قوله ينقضه بيقين اخر التزاما واذا تعارض الدلالتان اخذنا بالمطابقة وطرحنا الالتزام فتم **فان قلت** حاصل ما ثبت انه يجب على المعصوم الاحتياط في جواب السائل لكلام من الكلي او الفرد الشايع لئلا يخالف الجواب السؤال احيانا ونحن نقول كما يمكن التفصي عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال بحمل كلام المعصوم على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض المخالفة كذا يمكن التفصي عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الاصول الفقاهية من الاشتغال والبراءة والاستصحاب وحمل كلام المعصوم على الفرد الظاهر او على الاجمال فما وجه ترجيح احد الاحتياطين على الاخر **قلنا** لزوم احد الاحتياطين اقوى من الاخر فان احتياط المعصوم يرفع قبح عدم التطابق بين الجواب والسؤال وكذا يرفع لزوم الاحتياط عن المكلف واما احتياط المكلف فلا يرفع قبح الجواب عن خلاف المراد من المعصوم نعم يرتفع باحتياط المكلف التكليف عنه لا قبح فعل المعصوم **والحاصل** ان ترك احد الاحتياطين قبيح وحكم العقل بوجوبه اتقن فقد **فان قلت** انه قد ثبت الى هنا ان العقل بعد التأملات التامة يحكم بافادة ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم ع وفي صورة الشك في علمه ونحن نقول ان كان العرف يفهم من الخطاب العموم فالدليل تام لكن فهم العرف مم بل انا لا نلتفت المسئول من اهل العرف الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر فيجيب عن الظاهر بما يسأل المفتي عن انسان وقع في البئر فيجيب بنزح اربعين ثم يقول له احد ان السائل ان الواقع كان كافرا فهل يجب نزح خمسين او الجميع ويقول لم ما قلت ولا كلت فاني لم يخطر ببالي الكافر واذا ثبت ان العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي بل يلوح حكم العقل بقبح اكتفاء المعصوم ع في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها الا الاوحدي من الناس من العلماء فلا بد ان يحكم ح بالاجمال بل لو شككنا في ان العرف هل يفهم العموم لا نطرحنا حكم العقل وحكمنا بالاجمال لاحتمال مخالفة العرف ونظر فيه لاحتمال الموجب للاجمال **قلنا** الجواب عن ذلك يتوقف على رسم مقامين **الاول** في بيان كيفية طريقة اهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشكك **الثاني** في ان حال المعصوم كحال العرف ام لا

اما الاول فاعلم انه اذا سئل عن اهل العرف هل يلزم اكرام الانسان مثلا فقال نعم يجب اكرام الانسان فيتصور لجوابه عن هذا السؤال وجوه احدها ان المجيب بما لا يلتفت الا الى الفرد الظاهر فيجيب على الفرد الظاهر لا غير ايضا او لا ينافي ذلك كون اللفظ مشككا اجماليا لان المراد انه لا يلتفت الى النادر حاضرا كان في مراد المتكلم لانه يلزم الالتفات والشك دائما وثانيها انه يلتفت الى الفرد النادر ايضا كالظاهر فيجيب عليه ان كان حكمهما واحدا فلهما الجواب بمقتضى الاحتياط اما التفصيل ان كان حكم الافراد مختلفا او العموم ان لم يختلف حذرا من عدم مطابقة الجواب للسؤال عملا واتفاقا والاول حصل المخالفة في الجواب فهو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر واذا شك في ان جواب المجيب هل هو من قبيل الاول او الثاني تبع التعبير الاخص العقد فلا يحكم بالعموم بل بالاجمال الحاقا بالوجه الاول ولا يتفاوت في المخاطبات العرفية في الانفكاك بتلك الاقسام الثلثة بين المطلق الابتدائي والمسبوق بالسؤال عاما وحينئذ ففي القسم الاوسط يحكم بالعموم وفي الاول والاخير بالاجمال سواء كان المطلق مسبوقا بالسؤال عاما ام لا **واما المقام الثاني** فان قلنا فيه بان حال الامام ليس كحال العرف بل هو ملتفت دائما الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر اي الكلي من حيث هو لم يتصور في حقه الا القسم الثاني فلا بد من حمل جوابه على العموم مطلقا اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه كما مر وان قلنا ان حاله كحال العرف وانه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر كما مثلنا سابقا في المفتي كان جوابه ايضا قابلا لتلك الاقسام الثلثة فلا بد فيما اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه ان نحكم بالعموم اذا علمنا بالتفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر والا اذا علمنا بعدم التفاته او شككنا فيه اذ الظاهر ذلك **فنقول الحق** ان حال الامام ع كحال العرف في امكان عدم التفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر فان قيل ان المعصوم ع ملتفت لا محالة لعلمه بما كان وبما يكون **قلنا** هذا خروج عن محل الكلام لان الكلام فيما علمنا بعدم علم الامام ع بالواقعة او شككنا فيه ومع ذلك لا نعلم انه ملتفت دائما الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر ام يمكن له عدم الالتفات الا الى الفرد الظاهر **فان قلت** لا محالة هو ملتفت الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لانه عالم بكل الاشياء بل لانه عالم بتفصيل الاحكام الشرعية فيعلم تفصيلا ان حكم الفرد الظاهر كذا وحكم النادر كذا وان حكمهما متحد ام مختلف

في علم الامام

في علم الامام

فان الكلام ح انما هو من حيث العلم والجهل لا التواطؤ والتشكيك بخلاف ما سبق اذ احتمال مخالفة الجواب للسؤال هنا مرتفع لكن في اطلاقهم الاجمال نظر بعد لا باس به في صورة اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من الامام والسائل بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بها وعلم السائل بعلم الامام بالواقعة مقترنة به واذ كان السؤال عما يقع فيه التواطؤ والتشكيك البدوي والسوم اتفاقا لفهم العرف او مبينا العدم حمل على الشايع لاحتمال مساواة الجواب للسؤال بل لا يحتمل غيره او مضرا اجماليا فقد حواه او عدمه او التفصيل وجوه ساريه وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة

وهنا مستلزم لا لتفاته الى احتمال كون الواقع في البئر فردا نادرا وارادة المتكلم اياه في السؤال **قلنا** الاستلزام المذكور ممنوع عقلا وعادة اذ لا استبعاد في كونه ملتفتا الى ان حكم النادر كذا وحكم الشايع كذا ولا يحتمل عنده وقوع النادر في البئر وارادة المتكلم السؤال عنه فان قلت انه لا محالة ملتفت بعد حصول غفلة اذ ربما يكون ذلك سببا لمخالفة الجواب للسؤال غفلة فيظن السائل جريان الحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر من النادر فيصير اغراء بالجهل غفلة وهذا ليس هنا الا كوقوع السهو منه في بيان الحكم كان يسئل عن الخمر فيجيب سهوا بالفقاع الى غير ذلك ان هذا لا يجوز اجماعا فكذا الغفلة بان يسئل عن شيء ويجيب بحكم شيء اخر غفلة فانه وان لم يكن سهوا في بيان الحكم لكنه يجعل النية **قلنا** عدم وقوع السهو منه قد ثبت عدم جوازه بالاجماع وانما الغفلة المذكورة فلا دليل على عدم جوازه على المعصوم عليه السلام لا عقلا ولا شرعا **فان قلت** يجب على المعصوم عليه السلام بيان الاحكام الواقعية ويجب على الله حفظه بمقتضى قاعدة اللطف **قلنا** لا دليل على وجوب هذا اللطف فيه فظهر انه لا دليل على لزوم التفاته الى النادر لا محالة بل غاية ما يدل عليه ان المشكك الاجمالي هو ما يحصل التشكيك للسامع بسبب عدم علمه بمراد المتكلم وليس في حصول الاجمال الا ما قلنا من انه يحتمل عند السامع عدم التفات المتكلم الى النادر فيكون المراد الظاهر فقط ويحتمل التفاته اليه فيكون مراده الكلي فلو علم التفاته الى الظاهر حكم به او الى النادر حكم بالكلي من حيث هو فلا يبقى اجمال فصورة العلم بالالتفات الى الظاهر او الى النادر **فنقول** ح اذا قلنا بكون الامام عليه السلام ملتفتا الى النادر دائما لم يحصل التفاته حتى يكون المطلق مسبوقا بالسؤال لاتحاد الدليل فيهما واذا كان الامام عليه السلام ملتفتا الى النادر دائما في الابتدائيات وغيرها فلا بد من حمل قوله اكرم الانسان في الابتدائيات بعينه على العموم من التفاته الى النادر دائما فيحمل على الكلي ولا يبقى اجمال مع ان غيره السنة الطبقي على حمل المطلق في الابتدائيات على الفرد الظاهر وهذا كاشف عن انهم يعتقدون كون الامام عليه السلام كاهل العرف في امكان عدم الالتفات الى النادر فيصير ذلك سببا للاجمال للشك في التفاته الى النادر وعدمه فتم **فان قلت** ليس اجمال المطلق لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر بل نقول بالاجمال حتى مع العلم بالتفاته الى النادر ايضا فان المتكلم بعد الالتفات الى النادر ايضا يحتمل ان يريد من المطلق الفرد الشايع وان يريد الكلي من حيث هو من غير حاجة الى قرينة لاحدهما فيحصل الاجمال من تلك الجهة ولا بد للسامع من العمل بالاحتياط او بالقدر المتيقن وهذا هو سر الاجمال من اجل ذلك فيصح عدم العموم في الابتدائيات دون المسبوق بالسؤال لحصول احدهما من محذور عدم المطابقة بين الجواب والسؤال فلا يرد النقض بالمطلقات الابتدائية **قلنا** لو كان وجه الاجمال امكان ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة مع فرض الالتفات الى النادر لزم جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة في المطلقات الابتدائية المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادة مع الالتفات الى الاجمال والحال انهم مطبقون على جواز تاخير بيان هذا المجمل ولا وجوب البيان في المطلق المشكك اتفاقا منهم عليه فان كل القائلين بلزوم الحمل على الظاهر يقولون بعدم الحاجة الى نصب القرينة سواء قلنا اما على القول بالنقل او الاشتراك او المجاز المشهور او كون الشهرة قرينة معينة فواضح واما على القول بالتيقن فلانه لو كان هنا قرينة على احد الطرفين من الكلي والفرد لما كان الحمل من باب القدر المتيقن فظهر ان كلهم مطبقون هنا على الحمل على الظاهر عدا المرتضى ره وقائلون بعدم الحاجة الى القرينة اصلا فمقول لو كان محل النزاع هو عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الظاهر هو صورة الالتفات الامام عليه السلام الى النادر لكان ذلك مجملا عندهم ويكون ذلك ح اطباقا منهم على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة هنا وهذا الاطباق هنا في خلافهم المعروف في مسئلة جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة في المجملات فهذا كاشف عن ان الاجمال عندهم ليس الا لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر وان اتفاقهم على الحمل على الظاهر وعدم الحاجة الى القرينة ليس الا في صورة العلم بعدم الالتفات الى النادر او الشك فيه فلا يكون ح مجملا في الواقع عند المتكلم حتى يلزم تجويزهم تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة اتفاقا مع خلافهم هناك في جوازه **فان قلت** محل خلافهم في جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة اتفاقا مع خلافهم هناك في جوازه **فان قلت** محل خلافهم في جواز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة انما هو فيما لم يكن قدر متيقن في البين في مقام الامتثال كالامر باتيان المعين بغير قرينة وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقن وهو الفرد الشايع موجود فلا يحتاج الى القرينة ويجوز التاخير فلا تناقض بين الوفاق هنا والخلاف هناك **قلنا** ان اردت وجود القدر المتيقن في المطلقات من حيث المراد فلا ريب انه مفقود اذ لو كان المراد الكلي لم يكن الفرد مراد المطلقا اصلا الا من باب المقدمة وبالعكس فالمراد اما الكلي واما الفرد وان اردت وجود القدر المتيقن من حيث الامتثال ففي مقام العمل باتيان الفرد الشايع فهذا يمكن في المشترك اللفظي ايضا كالعين باتيان كل المعاني المحتملة **فان قلت** في المشترك عدم البيان مستلزم للاجمال والاجمال مستلزم للاحتياط والاحتياط مستلزم للاتيان بخلاف المراد مع المراد بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه المسبب للاجمال اذ لو اتى بالفرد لم يكن اتيا بخلاف المراد اصلا **قلنا** الاتيان بخلاف المراد في المشترك انما هو من باب الاحتياط ولا ضير فيه والقائل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لم يمنع الاحتياط حتى يلزم عنده في الاتيان بغير المراد مع المراد فالفارق من تلك الجهة لا يجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك **فان قلت** انه لا يجري الاحتياط بل يجوز الاحتياط فيه طلب لانه عدم وجوب عدم جواز الاجمال المستلزم للاتيان بخلاف المراد عند الامتثال اذ الامر باتيان عين غير معين عند المخاطب مع عدم القرينة على تعيينها مع عدم ايجاب الاحتياط مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط بان لا ياتي بشيء من العيون ويكتفي بالمجمل المستلزم لعدم لزوم الامتثال بعد فرض عدم وجوب الاحتياط وهذا قبيح ومناف للغرض اذ بعد الامر يجب على المكلف عدم الاتيان فلا بد من اقامة قرينة على المراد حتى ياتي به من غير احتياط **قلنا** مع ان هذا يعينه جار فيما نحن فيه ان القائل بعدم لزوم الاحتياط مع صحة تاخير البيان عن الحاجة يقول بعدم وجوب الاحتياط اذا لم يعتمد دليل على وجوبه واما اذا دل الدليل على وجوبه فكيف ينكرون وجوب الاحتياط وقوله اشتغ يعين مع الاجمال ووصول وقت الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط فلا تفويت للغرض لو جعل الاحتياط ح فظهر ان لا فرق بين المجملات وانه على فرض عدم الفرق يكون خلافهم في جواز التا

وإذا كان الشك لا في تعارض مراد السائل كما لو وقع لفظ مشترك في السؤال فان كان في البين اشهر واقرب يحمل عليه والا فان علم الامام بما وقع من المعاني او بمراد
السائل فيما يقع من المعاني حكم بالاجمال والا فان علمنا بان استعمال السائل كان بلا قرينة معينة تعيّن

ومعه مجال باهنا ايضا لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال في المراد فيلزم المنافاة بين الوفاق هنا والخلاف هناك فلا بد من كون الاجمال
هنا لاجل الشك في الالتفات من المعصوم ع وعدمه الى النادر فيكون بحال الامام ع كحال سائر اهل العرف فلا بد في صورة العلم بالالتفات الى النادر
الحمل على العموم فيما نحن فيه بخلاف صورة العلم بعدم الالتفات والشك فيه فتم فحاصل الجواب ان الجهالات الذاتية من المطلقات المشككة لا تكون مجملات
بالعرض ايضا عند المجيب كما لو علمنا بالتفاته الى النادر واحتمال ارادة السائل الكلي من حيث هو كاحتمال ارادة الفرد الشائع فقط وقد يكون مجملات بالذات
فقط كما لو علم بعدم خطور النادر بقلبه فيكون النادر من حيث المراد مبينا لعدمه بالعرض وان كان اللفظ مشككا اجماليا بالذات بحيث لو التفت لم
يعلم ارادة السائل النادر كما انه كذلك في مثل الاكل الذي هو مبين العدم بالذات ايضا بحيث لو التفت اليه فيما نحن فيه فانه مبين العدم عند المجيب وقد
لا يعلم انه التفت حتى يكون مجملا من حيث الذات وبالعرض لم يلتفت حتى يكون مبين العدم بالعرض مجملا بالذات فالصور ثلثة صورة يكون مجملا
بالعرض ايضا فيحكم بافادة ترك الاستفصال العموم في الصورتين الاخيرتين ويحكم بالاجمال واما في صورة العلم بعدم الالتفات فلجريان دليل مبين العدم ذاتا فيه
ايضا واما في صورة الشك في الجهالين فلان التنبيه يتبع احسن المقدمات فتم **واما النزاع الثاني** بحسب العلم بعلم الامام ع بالواقعة فقال الوامية
بالاجمال وعدم العموم ولكن بان المطلق متواطيا فان الكلام في هذا النزاع انما هو من حيث العلم والجهل لا من حيث التواطي والتشكيك وحيث الاتحاد
ان العموم في الصورتين السابقتين انما هو مستند الى مخالفة المجاب للسؤال وهو هنا مرتفع لعلم الامام ع بالواقعة فلعله اجاب على طبقها وتفصيل الكلام
فيه ان في صورة علمنا بعلم الامام ع بالواقعة اما ان يكون السائل معتقدا بعدم علم الامام ع بالواقعة او يكون شاكا في علمه بها او يكون غير ملتفت او
يكون عالما بعلمه بالواقعة اما الصور الاول فالحق فيها افادة ترك الاستفصال العموم فلو قال وقع في بئر ما وقع انسان ونزحت اربعين دلوا فقال نعم اجزاك ذلك
حكمنا بجريان الحكم في كل افراد الانسان في الواقع وبيانه يحتاج الى ذكر امور **الاول** انه لا شبهة في ظهور اللفظ من حيث هو في العموم ولا فلان مقتضى قاعدة
اللفظ والاستعمال هو ذلك فان الانسان موضوع للمفهوم الكلي فيكون الفرد المسؤول عنه ظاهرا منه في هذا الاستعمال من باب اطلاق الكلي على الفرد
عدم القرينة على الارادة خصوصية الفرد من اللفظ ولا ريب ان لفظ نعم جواب عن السؤال الذي في السؤال عن الفرد الخاص من حيث انه انسان فلا بد من
الجواب الى الكلي فيكون الجواب جوابا عن الفرد من حيث هو انسان وذلك يستلزم سريان الحكم الى كل الافراد بحسب ظاهر اللفظ الا اذا قام قرينة على الخلاف
كما سيجيء في صورة الاجمال وجهة التشكيك هنا ملغاة فان كان تشكيكا فلم يفرض عدمه ولما ثانيا فلا اتفاق لكل على ان ظاهر اللفظ هو ما ذكرناه واما
ثالثا فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف **الثاني** انه لا ريب في ان حكم السائل ظاهرا هو العموم ثانيا والا فاذا اللازم عليه
مخالفة قاعدة اللفظ وقد عرفت انه ظاهر في العموم وتكليفه بغير ما هو الظاهر عنده تكليف بما لا يطاق والخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بغير قرينة قبيح والمفروض
في تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة واما ثانيا فللاتفاق الفقهاء على ان تكليفه الظاهر هو ذلك واما ثالثا فلفهم العرف ذلك فيها ايضا
السائل بالعموم لغيره وبعمل بها اذا احتاج اليه **الثالث** انه لا ريب في ان تكليف السائل واقعا ايضا هو العموم كما عرفت وارادة المعصوم ع خلاف
الظاهر منه يحتاج الى اختصاص الحكم بالفرد المسؤول عنه الذي يعلم به يحتاج الى نصب قرينة يطلع عليها السائل يقتضي الافهام القرينة فعند فقد القرينة لا بد له
من ارادة الظاهر الاخير **فان قلت** لعل الامام ع اقام القرينة وقت الحاجة **قلنا** الاصل عدمه **فان قلت** الاصل عدم احتياج السائل
بعد ذلك الى الفرد الاخر المخالف لهذا الفرد في الحكم حتى يحتاج الى البيان فلعل عدم البيان لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة ابدا فما اصالة عدم البيان
معارضة باصالة عدم الاحتياج فمن يجري عدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم الذي هو ظاهر اللفظ قلنا الغالب والدائم الحاجة الى الواقعة من الامثال
او وقوع واقعة اخرى غير تلك الواقعة فالامام ع اما لا يعلم بالحاجة بعد ذلك فلم يكن ارادة الظاهر او اقامة القرينة على خلاف الظاهر فحيث لا قرينة علمنا
بارادة الظاهر فيكون بعد ذلك تكليفنا واقعا للسائل ايضا فالاولى فهم العرف من اللفظ العموم وانه تكليفه واقعا وعليه بناء العقلاء في نقول انما هيهنا
قرينة صارفة عن الظاهر ام لا وعلى الاخير فالمطلوب ثابت وعلى الاول فاما ان يكون قرينة على الاجمال ام لا سوى علم الامام ع بالواقعة فالمفروض عدمه واما ان
يكون هي علم الامام ع فنقول ان علم الامام وان كان صارفا في الواقع عن الظاهر الا انه يشترط في الصارف افهام المخاطب بها بطريق الفهم العرفي والمفروض
ان السائل يعتقد بعدم علم الامام ع وبعدم القرينة الصارفة فما دام لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظاهر فتعين ارادة الظاهر فيكون الظاهر حكما
ظاهريا واقعيا للسائل فيكون حكما واقعيا لنا ايضا لدليل الاشتراك فظهر ان الحق في تلك الصورة العموم وهذا الدليل يجري في الصورة الثانية والثالثة
واما في الصورة الاخيرة فنقول لا اما ان يكون المعصوم ع عالما بعدم علم السائل ومشككا فيه او غير ملتفت وعالما بعلمه والاول لا يتصور في حقنا الا
لانه لا يعتقد خلاف الواقع بعد ارادة العلم فان ذلك جهل مركب واما الثاني والثالث فيجري فيهما دليل العموم اذ شرط ارادة خلاف الظاهر علم
المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة بطريق العرف وليس ذلك بمعلوم فيه والمفروض في هاتين الصورتين عدمه واما في الرابع فيصح الحكم بالاجمال لما ذكره القوم وهي صورة | الخاطبات
اجتماع علوم خمسة وهي كل علم من الامام ع والسائل بالواقعة وعلم كل بعلم الاخر بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام ع بالواقعة فهيهنا
بالاجمال لا ينحصر في تلك الصورة فحكم بالعموم وان شككنا حكمنا بالعموم لاصالة عدم اجتماع العلوم اللازمة في الحكم بالاجمال بحسب المقام **الاول** انه
يشترط في الاجمال بقيد زائد على تلك العلوم وهو علم السائل بان الامام ع يعلم بان السائل يعلم بان الامام ع يعلم بالواقعة ام لا يشترط ذلك مقتضى القاعدة الاشتراط
اذ المفروض كون علم الامام ع بالواقعة بعد علم وعلم السائل بعلمه صارفا عن الظاهر ولا ريب ان المخاطب لا يجوز له حمل اللفظ على خلاف الظاهر الا بعلم وجود الصارف
والتفات المتكلم بالصارف وصدوره منه عن شعوره كما ان الامر كذلك في كل المجازات لا يجوز الحمل على خلاف الظاهر فلا بد ان يعلم المخاطب بعلم الامام بعلم السائل بعلم | لما مر هنا
الامام ع بالواقعة حتى يصح له صرف اللفظ عن ظاهره والحاصل انه لا يصرف اللفظ عن ظاهره الا اذا علم باقامة المتكلم لشعور الصارف وهو لا يحصل الا بالعلم

البعير

واجاب المتكلم من دون علمه بالمراد حكمنا بالعموم في المقام لكن مع الشك في الاقتران بالقرينة المعينة يحكم بالاقتران للغلبة المعتدة على الاصل فيحكم بالاجمال واما الكلام في الثاني فاما من جهة ان الفعل الصادر من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا فهذا داخل في باب التاسي خارج عما نحن فيه

في بيان الاستفصال

العهد الاخير ويشكل بان اهل العرف يكتفون في الاجمال باجتماع القيود السابقة ولا يحتاجون في عدم الحمل على الظاهر الى انضمام قيد اخر ولعل السر فيه ان علم السائل بالصاف المذكور الذي هو عبارة عن القيد الاخير الذي هو محل الاشكال قسمان العلم الفعلي والعلم الملكي اما الملكي فهو موجود بلا تامل لانه وان لم يعلم فعلا ذلك المراد معنا بكونه الصارف بحيث لو القي الكلام الى العرف لكان من شانه الالتفات اهل اللسان اليه بان لا يكون خفيا كما في قولك اسد يرمي وقصد وجه عن المتكلم بالالتفات بان لا يكون المتكلم بقول اسد يرمي ولا يلتفت بقوله يرمي بل يريد الحيوان المفترس كان من شانه الالتفات المتكلم بحسب التفاوت فيصدق قول المتكلم من اهل العرف لمخاطبه رايت اسدا يرمي وصدق عن المتكلم الشعور بالعلم الملكي ما من شانه العلم به بان لا يخفى حتى يحتاج الى التنبيه وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود المحتملة الى العلوم المحتملة المتضمنة علم السائل بعلم الامام عليه السلام فعلا فان السائل بعد ذلك لا يحتاج في علمه بالمقامات المسؤول الى القرينة الصارفة التي هي علم الامام عليه السلام بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه الى العلم الفعلي بعلم الامام عليه السلام **الثاني** انه هل يكون علم الامام عليه السلام بالواقعة بحيث يجتمع تلك القيود من المطلوب رفع عن الظاهر ام لا والكلام الى هنا انما كان على طريقة القوم من جعلهم علم الامام عليه السلام من حيث هو من الصوارف والا فالتحقيق انه محل اشكال فلو قلنا بانه من الصوارف اي مما يجعل الجواب مجملا فلا بد من عدم التعدي الى غير تلك الواقعة الا بدليل خارج وان قلنا انه ليس من الصوارف جاز التعدي الى غير تلك الواقعة مع انا نرى حال العرف في ذلك مختلفا ففيه عدم التفاتهم وعدم تشكيكهم بان الحكم المذكور لعله مخصوص بالمعلومة المسؤول عنها بعد اجتماع القيود يكون بناء هم على التعدي الى غير تلك الواقعة اما من باب الغفلات والخطاء او من باب الاعتماد على ظاهر اللفظ وبعد تشكيك احد اياهم يحكمون بالاجمال ولا يتعدون الى غير الواقعة وبعض المجيبين مختلفون فقد يكتفون في ارادة خلاف الظاهر بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة وقد يفصلون ويثبتون اختصاص الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها ولا ندري ان بناء الاختصاص هل هو من باب اللزوم ام من باب التفصيل فحال العرف لنا مشكوك فلا يجوز لنا الحكم بان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين لكن نحكم بالاجمال بالنسبة الى غير تلك الواقعة لاجل شكنا في انه ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين **المقام الثاني** فيما اذا كان السؤال عاما فان كان المطلق متواطيا ام مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم اتفاقا فلمع فهم العرف كذلك وان كان مشككا بالتشكيك الغير البدوي فيحتمل بالعموم وحمل بالفرد الشايع وعن بعض نقول ان كان مبينا لعدم حمل على الشايع لاختصاص السؤال فلعل الجواب ايضا لا يعم فيكون حكم النادر مجملا وان كان مبينا اجماليا فان علمنا بعد التفات المجيب الى النادر حملنا على الظاهر احتياطا والوجه واضح فان شككنا في التفاته فكذلك لكن في فاهمه وان علمنا بالتفاته الى النادر فاما ان نعلم المجيب بعدم التفات السائل الى النادر لا في الان ولا بعد ذلك حمل على الظاهر فقاهته والوجه واضح وان علمنا بالتفاته الى النادر اما عند السؤال او بعده حمل على العموم اما في صورة الالتفات حين السؤال فلانه يحتمل ارادة السائل الكلي والسؤال عنه والجواب عن الظاهر بالاخص واللازم عند العقلاء الجواب اما بالمساوي او الاعم من السؤال لا الاخص منه لكن لا بلفظ يشمل ظاهرا غير الظاهر كما فيما نحن فيه فان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واما في صورة علمه بالتفاته بعد ذلك فستعرف وجهه وكذا الكلام في الحمل على العموم لو علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال ويشك في انه هل يلتفت الى النادر بعد ذلك ام لا فيحمل على العموم ايضا لان المجيب حين ذلك الاحتمال لا يصح له الجواب من خصوص الظاهر الملتفت اليه السائل بلفظ مطلق اذ لعل السائل يلتفت بعد ذلك الى النادر فان تكليفه حينئذ الرجوع الى اللفظ فيأخذ بالظاهر ويصير ذلك اغراء بالجهل لو اختلف حكم الظاهر والنادر فلا بد من الحمل على العموم ولاجل ذلك حكمنا بالعموم لو علم بالتفات السائل بعد ذلك وان شك في الالتفات وعدمه حمل على العموم ايضا والحاصل انا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر واما ان يعلم المجيب بالتفات السائل او بعدم التفاته ويشك وعلى التقادير يحمل على العموم الا اذا علم بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت اليه بعد ذلك ايضا فقد عرفت ثم ان هذا انما كان بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الينا فان علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر او شككنا فيه حمل على الظاهر كما مر وان علمنا بانه كان عالما بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت بعد ذلك ايضا حمل على الظاهر ايضا وان علمنا انه كان عالما بان السائل ملتفت الى النادر او انه عالم بانه يلتفت بعد ذلك الى النادر او انه عالم بانه غير ملتفت الان لكنه شاك في انه يلتفت بعد ذلك ام لا او انه ليس بعالم بان السائل ملتفت عند السؤال ام لا بل هو شاك فيه حمل على العموم في كل هذه وكذا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل او عالما بالتفاته واذا علمنا بالتفات المجيب ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل او عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان عالما بالتفاته ام عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان شاكا في حال السائل ام عالما بالتفاته ام بعدم التفاته اصلا حمل في كل هذه على الظاهر والوجه الكل واضح بقي في المقام شيء وهو انه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عاما ووقع علم الامام عليه السلام بالواقعة بحيث اجتمع في الواقعة كل العلوم المعتبرة في الاجمال بالاجمال من حيث الافراد فاعلم ان ذلك جار في المتواطيات والمشككات البدوية والاجمالية فيكون الكلام مجملا من حيث العلم والجهل وان كان مقتضى التواطي والتشكيك العموم فان الكلام في تلك الصورة لمحتمل من حيث العلم والجهل وان كان مقتضى التواطي والتشكيك العموم فان الكلام في تلك الصورة لمحتمل من حيث العلم والجهل لا التواطي والتشكيك فيحمل على الاجمال في تلك الصورة في جميع الافراد في المتواطيات والمشككات بالنسبة الى الافراد الظاهرة ويحتمل الحكم بالواقعة لاختصاص وان اقتضى جهة التواطي والتشكيك لو فرضنا الواقعة خالية عن العلم الحمل على العموم لكنه مبين العدم في تلك الصورة لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر بل نحكم بعدم شمول اللفظ اي الارادة قطعا ويكون الاجمال في الافراد الظاهرة لا النادرة وذلك لظهور اللفظ في الشايع من الافراد وغلبة كون الواقع في الخارج من الافراد الشايعة وذلك يكشف عن ان الواقعة المعلومة انما هي من الافراد الظاهرة ولا يجري مثله في المشكك الاجمالي لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن فان قلت لعل بيان العدم لاجل غلبة الاستعمال في الشايع لا غلبة وجود النادر فلا يجري الغلبة قلنا مبين العدم لا يكون موجودا الا فيما اذا كان ناشيا عن الغلبة في الوجود اما اذا كان ناشيا عن غلبة الاستعمال فهو يصير مشككا هذا كله

فيما اذا كان السؤال عاما

بالوقائع المخصوصة

واما من جهة جواز التعدد من تلك الواقعة لمصيرها كما هو واضح فيه فالحق هنا التعدد لعدم الدليل **اصل** في اسباب التعدد بعض من موارد النص اذا قال الطواف بالبيت صلوة فهل افادة التشبيه العموم مطلقا وان لم يكن في البين ما ظهر او الاجمال مطلقا وان لم يكن ظاهر اقوال وقد يستدل على الاول بدليل الحكمة وهو قاصر اقوى والحق انه ان كان ما ظهر حمل عليه والا فيعطى العموم ان كان المقام مقام البيان او الاجمال فالاول مع غلبة البيان والا فالاجمال وهما يظهر الحال في عموم المنزلة والبدلية وحذف المتعلق والامثال نتيجة

المقام الثالث فيما اذا كان الشك في نفس المراد كما في المشتركات والمجازات ونحوهما وتفصيل الكلام فيه ان ذلك اذا كان الشك في خارج عن المراد

اما ان يكون في السؤال عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما يعلم المسئول بالمراد فيما يقع او بالواقعة فيما وقع واما يعلم عدم علمه والصورة الشك في علمه وعدم علمه وعلى التقادير اما ان يكون بين المعاني المشتركة او المجازات ونحوها اشهر واقرب ام لا فتلك عشر صورة ستة فيها وهي ما يكون وجود الاشهر والاقرب لا اشكال في الحمل عليه اما الستة الاخرى ففيها اشكال لكن الاحسن ان يقال في صورة العلم بعلم الامام عليه السلام على علمه بما وقع من المعاني او بمراد السائل فيما يقع من المعاني لا بد من الحكم بالاجمال والوجه واضح واما الاربعة الاخر فتفصيل الكلام فيها انه ان علم بصدور الجواب عن السائل بلا قرينة واجاب المتكلم ايضا من دون علمه بمراد السائل حكم بالعموم في المعاني والوجه واضح وسواء علم عدم القرينة من القرائن الخارجية ام من الاصل كما في صورة الشك في القرينة الدالة على علم المسئول لان اعتبار الاصل ولكن الاشكال في انه هل يصدر من اهل العرف التلفظ بالمشترك بلا قرينة ام لا وعلى فرض الصدور هل يجيب المتكلم بلا فحص عن المراد ام لا وعلى فرض الشك هل يعتبر اصالة عدم القرينة ام لا والحق انه قد يصدر من السائل السؤال بلا قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم التصريح كما لو سأل السائل عن المعصوم عليه السلام هل اخذ معالم دينه عن هشام الذي من اصحابه مع اعتقاده ان المسمى بهشام من اصحابه واحد مع انه في الواقع متعدد فلو اجاب المعصوم عليه السلام بقوله نعم بلا فحص قرينة على احد الهشامين لكان ذلك دليلا على جواز اخذ منهما لكن الاشكال في ان المعصوم عليه السلام هل يجيب بقوله نعم بلا فحص قرينة على التعيين او التعميم ام لا والحق انه يتفحص ويفصل ويصرح بالتعميم ولا يقول نعم مطلقا وان كان الصحيح في الواقع الاخذ منهما لان السائل بعد اعلامه على ان الهشام متعدد يتوقف ولا يحمل كلام الامام على جواز الاخذ منهما وعليه بناء العرف فلا بد للمعصوم في مقام الحاجة من التعميم لو اراد التفصيل واعلامه بان الهشام اثنان لا لان يعلم ان السائل لا يطلع على ان الهشام متعدد ثم انه على فرض الشك في كون الواقعة خالية عن القرينة المعينة او محفوفة بها هل يمكن التمسك باصالة العدم ام لا الحق لا لغلبة اختفاء المجملات اللفظية بالقرائن المعينة في المكالمات العرفية فلا سبيل للسائل في الجواب بتلك الالفاظ الا مع القرينة المعينة وعلى فرض صدوره بلا قرينة فالغالب ان المجيب يطلب القرينة المعينة فلا يحصل الوصف من اصل العدم الذي حجيته من باب الوصف المعتبر فظهر ان الموقف في تلك المجملات اذا وقعت في كلام الشارع الاجمال بالنسبة الينا واما الكلام في حكايات الاحوال وهو المقام الثاني فالمراد بها هو حكاية فعل المعصوم عليه السلام او قوله في واقعة خاصة كما لو قال وقع في زمان الامام عليه السلام ان الناس فرح او اكثر بنحو اربعين اربعين والمفروض فيها ايضا عكس سبقها بالسؤال بخلاف ترك الاستفصال ان الكلام اما من جهة ان صدور الفعل من المعصوم عليه السلام هل هو لازم الاتباع ام لا فيدخل ذلك في باب التأسي واما من جهة جواز التعدد من تلك الواقعة الى غيرها فيدخل الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها والاشكال فان بناء العرف على تشكيك احد اياهم وقيل النقل بانهم بان الحكم لعله كان مخصوصا بالواقعة الخاصة بناء منهم على التعدد وبعد الالتفات يتوقف فلو علم ان الامام عليه السلام منح للمنسوب بعين فيلزم الناس على اربعين لكنها وقع سنوات في زمانهم الان يلتفت الشخص الى احتمال الاختصاص في العرف وعدم معلوم هل هو على التعدد ام لا ولا اعلم ان تعديتهم في موضع تشكيكهم في محله وعلى انه تقدير فالحكم لنا يحمل لا يحمل لنا التعدد لعدم معلومية الحال **ضابطة**

اذا قال الطواف بالبيت صلوة او الفقاع خمر استصغره الناس ففي افادة التشبيه العموم اقوال ثالثها انه ان لم يكن في البين ما ظهر ورابعها الاجمال ان لم يكن في البين ما ظهر وقد يستدل على العموم مطلقا بان اللحم مثلا او صافا من الحرمة والنجاسة وغيرهما فان كان المراد من التشبيه ان الفقاع مثلها في كل الاوصاف فالمطلوب ثابت او في بعض معين منها عند المتكلم والمخاطب فخلاف الفرض لان الكلام عند عدم القرينة او في بعض غير معين عندهما وفي الواقع ايضا فيلزم وجود التشبيه في الواقع لا يمكن ان يصير بها اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد او في بعض غير معين عندهما وان كان معينا في الواقع الامر ففيه انه مع الابهام عندهما والتعيين في نفس الامر اما ان يكون المكلف ما مورا بالمعين الواقعي فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق واما ان لا يكون عليه تكليف فهو يبطل الغرض بتعلق التكليف او في بعض معين عند المخاطب دون المتكلم فهو غير متصور او معين عند المتكلم دون المخاطب فهو اغراء بالجهل ويصير الكلام بغير فائدة فيكون التكليف فيها فتعين الاحتمال الاول وهو العموم وعليه اولا ان ذلك انما يتم اذا لم يكن بعض الاوصاف اظهر من بعض والا فتعين الحمل عليه لفهم العرف فلو قال زيد كالاسد لتبادر الشباهة في الشجاعة لا في البخر والشكل بخلاف تشبيه النقش المصور في الجدار فان الظاهر ان التشبيه في الصورة لا غير فلا بد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فان كان في البين صفة هي اظهر صفات المشبه به حمل عليها التشبيه عليها ولا يكون مثل هذا التشبيه خروجا عن الفرض وثانيا ان ذلك لا يتم على فرض عدم وجود الظاهر ايضا فنحن نحكم بالاجمال ويا احتمال كون المراد فردا معينا عند المتكلم مجهولا عند المخاطب قوله انه اغراء بالجهل قلنا انما يلزم ذلك اذا كان المقام مقام البيان لا الاجمال كان يكون المقام مقام رفع السلب الكلي اعني عدم الاتحاد في الاحكام راسا **فان قلت** الحمل على الاجمال لدفع السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع لان الغالب فيها البيان **قلنا** الغالب في التشبيهات التي لا ظهر في البين ارادة رفع السلب الكلي اي ارادة الاجمال لا البيان واما الكلام في عموم المنزلة كقولهم انت مني بمنزلة هرون من موسى فيحتمل فيه الاحتمالات المتقدمة من افادة العموم مطلقا او الاجمال مطلقا او العموم ان لم يكن ظاهر او الاجمال ان لم يكن ظاهر والحق فيه انه ان كان في البين اظهر حمل عليه والا فان كان المقام مقام البيان فيحمل على العموم او مقام الاجمال فيحمل على الاجمال وان شك في كون المقام مقام البيان او الاجمال فان وجد غلبة في البين عمل بها والا فالاجمال لان الدليل واضح واما الكلام في عموم البدلية نحو زيد بدل عمرو في كذا فالحق فيه كالاحتمالات الاربعة المتقدمة انه ان وجد الاظهر فهو والا فالتفصيل المتقدم انفا لكن لا بد ان يعلم ان الاحتمالات الاربعة في التشبيه والمنزلة انما هي بالنسبة الى جميع الاحكام الثابتة للمشبه به وما نزل الشيء منزلته واما في عموم البدل فلا يحتمل العموم بالنسبة الى كل الاحكام المبدل منه اذ من قوله الشيء بدل عن الشيء لا يلزم ان يكون له كل ما للمبدل منه فلو كان الامر مستعدا يجيء فيه الاحتمالات الاربعة من العموم والاجمال والتفصيلين اما افادة البدلية الاشتراك في تمام الاحكام والشرائط فلا يحتمل هنا

في تحرير الحكم

في عموم البدلية

بخلاف

أصل في الخطاب الشفاهي هل الخطاب الشفاهي مختص بالحاضرين ام يعمهم والغائبين ام يعمهما والمعدومين اقوال اعلم انه اذا ثبت حكم للمشافه فالاصل اشتراك الغائبين والمعدوم معه بالاجماع محققا ومنقولا والنصوص وبناء العقلاء والاستقراء وبذلك يندفع الاصل الاصيل المقتضي لعدم الاشتراك في بعض الصور واذا ثبت حكم للنبي صلى الله عليه وآله فالاصل شركة الامة معه للادلة الاخيرة مضافا الى ان التأسي دليل شرعي تام

في عموم التشبيه

بخلاف الاولين فيستدل من قوله الطواف بالبيت صلوة على اشتراط الطواف بالطهارة مثلا كالصلوة **ثم اعلم** ان عموم التشبيه ظاهر من عموم المنزلة والبدلية اذا كان التشبيه بطريق الحمل وحذف اداة التشبيه واما اذا كان التشبيه بذكر اداة التشبيه ككلمة الكاف التشبيه فليس ظاهرا كظهور صورة الحذف وأما عموم حذف المتعلق **فتفصيله** ان المقامات مختلفة فتارة يتعين مثل قوله ثم وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله الماء مطهر ولا يطهره بمعنى العموم اي مطهر لكل شيء الا ما خرج ولا يطهره شيء وقد لا يفهم منه العموم عرفا فالمدار على فهم العرف في الموارد ثم اعلم انهم قالوا ان اللفظ لو كان له معنى حقيقي وتعذر الحمل عليه لقرينة على عدم ارادته فان اتحد معنا المجازي تعين وكان بعضها اظهر حمل عليه والا كان مجملا وكذا قالوا فيما لو دار بين الاضمار فان احتمل لاضمار شيء واحد او احتمل اضمار اشياء وكان بعضها اظهر حمل عليه والا اجمل اللفظ ولا ريب ان حذف المتعلق داخل في المجاز او الاضمار فما معنى قولهم بالعموم وارتكاب جميع المحتملات اي القدر المشترك بينهما في باب حذف المتعلق وقولهم بالاجمال هناك وايضا التشبيه في نحو زيد كالاسد وكذا عموم المنزلة والبدلية ونحو حرمت عليكم الميتة كلها من باب الاضمار وحذف المتعلق ففي الاول المراد ان زيدا كالاسد في الشجاعة او في كل الاحكام وكذا في البواقي فاوجه عموم الكل من هذا الباب على حده مع كون كلها من حذف المتعلق فيما وجه قولهم بافادة حذف المتعلق العموم واختلافهم في التشبيه وهو مع ثم منه ويمكن الجواب عن الاول بان تعدد المجاز قد يكون نوعيا كما لو لم تكن الحقيقة مرادة واحتمل مجازات نوعية وقد يكون بان يكون احد المجازات لعلاقة والاخر لعلاقة اخرى ما كان والاخر لعلاقة المشابهة وهكذا وقد يكون شخصيا مع اتحاد النوع كان يكون اللفظ بمعنى مجازي على علاقة المشابهة لكون وجه الشبه متعددا والذي ذكروه من ان المجاز ان كان واحدا او متعددا بالتفصيل السابق فانما هو في تعدد المجاز نوعا والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في تعدده شخصا واتحاده نوعا فلا تنافي ويمكن الجواب عن الثاني بان الحذف له اقسام منها التشبيه ومنها المنزلة ونحوهما والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في غيرها مما عنونوه بخصوصه من اقسام حذف المتعلق وخصوا العنوان بتلك الاقسام لعله لخصوصية في تلك الاقسام من فهم العرف ونحو فلعل بعض من القائلين بالعموم في حذف المتعلق كقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا قائل بالاجمال في التشبيه لانكات فهم العرف وهكذا واما الامتنان فهو ايضا يفيد العموم كما في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فان لفظة ماء نكرة في سياق الاثبات لا يفيد العموم لكن لما كان المقام مقام الامتنان يظهر ان المراد هو ان كل ما انزلنا من السماء فهو طاهر ومطهر اذ الابهام المراد اما العموم او المطلق او البعض المعين عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الغرض ثم او المعين عند المخاطب فقط فهو لا يتصور هنا او المبهم عندهما وفي الواقع فهو ايضا غير معقول اذ لا يمكن الابهام في الخارج من حيث هو او المبهم عندهما المعين في الواقع فهو ايضا لا يتصور هنا لان المتكلم عالم بكل الاشياء وبقوله وانزلنا فلا محالة هو عالم بالمنزل واما المعين عند المتكلم دون المخاطب فهو ينافي الامتنان اذ الاخبار بانزال الماء معين طهور لا يفيد المخاطب فلا يصح الامتنان فالعقل حاكم بالعموم هنا مضافا الى العرف **ضابطة** اختلفوا في ان الخطاب الشفاهي هل يختص بالحاضرين ام يعم الغائبين ام يعمهما والمعدومين على اقوال ويتضح البحث برسم مقدمات **المقدمة الاولى** في انه اذا ثبت تكليف للحاضرين فهل الاصل اشتراك الغائبين والمعدومين معهم حتى يظهر الخلاف ام الاصل الاختصاص بهم وانه لو ثبت تكليف للنبي صلى الله عليه وآله فهل الاصل العموم او الاصل الاشتراك معهم ام لا والحق في تلك المقدمة من حيث الاصل الاولي انه تارة ان قلنا بجواز خلو بعض الوقايع عن الحكم فالاصل عدم الاشتراك فلو ثبت حكم للحاضر وشك في شموله لغيرهم كما ان لو لم يصح حكم مجعول في حق غير الحاضر في تلك الواقعة وان فعله كفعل البهائم لان الاصل عدم جعل حكم لغير الحاضر وان قلنا بعدم جواز الخلو عن الحكم فان كان الحكم الثابت للحاضر ما سوى الاباحة من الاحكام الاربعة فالاصل عدم الاشتراك لاصالة الاباحة في غير الحاضر عن ذلك الحكم في حقه والاباحة للاصل وان كان الحكم الثابت للحاضر الاباحة فالاصل الاشتراك لاصالة الاباحة والبرائة فان قلت اذا قلنا بجواز خلو الواقعة من الحكم حكمت باصالة عدم الاشتراك لاصالة عدم الجعل لغير الحاضر مع ان الجعل يقيني وانما الشك في متعلق الجعل هل هو كل المكلفين او خصوص الحاضرين ففي الحقيقة الشك في الحادث فالاصل بالنسبة الى الجعل تاخره واما غير معتبر عند العقلاء **قلنا** اصالة عدم الجعل وان لم تجر بنفسها لكن الاصل يجري بالنسبة الى لازم من لوازم كون متعلق الجعل كل المكلفين استحقاق العقاب للغائبين عند تركهم فعلا كان واجبا على الحاضر مثلا او ارتفاع الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة الى الغائبين وهي تساوي الطرفين فعلا وتركا والاصل عدم استحقاق العقاب وبقاء الحالة السابقة سلمنا عدم جريان الاصل لكن ح لا يكون دليل على الاشتراك ولا الاختصاص فلا يجوز الحكم بتعدي حكم الحاضر الى الغائب وهو المطلوب من اصالة الاختصاص عدم جواز التعدي ما لم يدل الدليل على التعدي او بعد الدليل عليه **فان قلت** اذا قلنا بعدم جواز الخلو عن الحكم وثبوت ما سوى الاباحة حكمت بالاختصاص لاصالة الاباحة بالنسبة الى غير الحاضر فيكون حكم غير الحاضر الاباحة **وفيه** ان هذا الاصل معارض باصالة عدم تعدد الجعل المقتضية للاشتراك في الحكم اذ لو اختلف الحاضر والغائب في الحكم لزم جعل حكمين للحاضر حكم وللغائب آخر والاصل عدم تعدد الجعل وهذا الاصل مقدم على الاصل الاول فلابد من الحكم بوحدة الحكم المجعول والاشتراك لا يقال اصل الاباحة والبرائة معتضد باستصحاب الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة الى الغائب فيقدم على اصالة عدم تعدد الجعل لان استصحابا موضوعيا حاكم على ذلك الاستصحاب الحكمي الموضوعي وان كان مقدما بعدم على الحكمي وان كان موجودا فاذا قلنا ان الحكم بالاباحة على الحاضر بالنسبة الى الغائب لا يوجب تعدد الجعل اذ في الواقع لحكم عام مجعول من الشارع على سبيل العموم فيندرج حكم الغائب تحت ذلك العموم كقوله كل شيء مطلق الخ فلا يحتاج في حكم الغائب لو كان هو الاباحة الى جعل جديد بعد الجعل العام فلا يصح اصالة عدم تعدد الجعل فيمكن ان يقال ان الشارع المقدس جعل حكم الاباحة مع كون الوقايع مختلفة بالنسبة الى الطائفتين بجعل واحد بان يقول ايها العباد كل شيء لكل احد فمباح الا من امرته بشيء او نهيته عنه وذلك كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي فكل من ورد له امر بشيء او نهي عنه كالحاضرين لم يكن ذلك الشيء مباحا له ومن لم يرد له امر او نهي كالغائب فيما فرضناه كان ذلك مباحا له واندرج تحت الخطاب العام فلا يلزم ح في الحكم بكون ذلك الشيء الواجب على الحاضر مباحا

في خطاب المشافهة

لا لانه لا تعدد للحكم عليه ولا تعدد للجعل

واذا ثبت حكم للائمة فكذلك او ثبت للرجال عم النساء وبالعكس اقول واذا ثبت للاحرار عم العبيد وبالعكس كل ذلك لبناء العقلاء والاستقراء وظهور الاجماع ثم محل النزاع
في المراد من الخطابات الشفاهية لا فيما وضع له الخطاب الشفاهي وفيما كان الخطاب حقا لا مجازا وفي خطابات الكتاب والسنة ولا مثل الحديث القدسي ونحوه

في انحصار الشك

للغائب تعدد الجعل بالنسبة الى الاباحة بل يكفي الجعل العام ودليل اصل الاباحة للغائب عن المعارض لكن تلك الجعل العام محقق في الخارج بالنسبة الى الاباحة كما قلنا من الحديث وانما في غير الاباحة فيستلزم لخلاف الحكم تعدد الجعل فلو كان شيء واجبا على الشافه محرما على الغائب كان يستلزم الجعل مرة وجعلنا الجعل الواجبات والمحرمات بالنسبة الى الوقايع جعلا خاصا الكل وافتراق جعلا عاما بالنسبة الى الوقايع الواجبة والمحرمة كان يجعل الكل الافعال الواجبة ويقول مرة واحدة ان تلك الافعال واجبة وكذا الافعال المحرمة فانه مع ذلك ايضا يستلزم الاختلاف تعدد الجعل اذ يحتاج ح يحتاج الى جعل عام للواجبات بالنسبة الى الحاضر وجعل عام للواجبات بالنسبة الى الغائبين لان المفروض اختلاف اشخاص الواجبات والمحرمات بالنسبة الى الحاضر والغائب فلا يمكن ان يكون جعل الواجبات بالنسبة اليهما بجعل واحد حاصل بعام ولم يرد بانه يشمل جميع الاشخاص في سائر الاحكام كان يقول لكل شيء واجب على كل العباد الاما خرج حتى يمكن فرض عدم تعدد الجعل مع الاختلاف كما في الاباحة ففي غير الاباحة يكون الاختلاف مستلزما لتعدد الجعل لا محالة بخلاف الاباحة كما هو محل الفرض هذا اصل ان كل هذا انما هو في صورة احتمال كون حكم الغائب الاباحة واما اذا ثبت حكم للحاضر ما سوى الاباحة ودار الامر في الغائب بين اشتراكه مع الحاضر وبين كون حكمه حكما آخر من الاحكام الاربعة سوى الاباحة فالامر مع حكم الحاضر بنفسه صور احداها ان يكون حكم الشافه وجوب شيء ولم نعلم انه واجب على الغائب ايضا ام محرم فيحكم بالاشتراك لاصالة عدم تعدد الجعل وثانيها ان يكون عكس ذلك فيحكم ايضا بالاشتراك لاصالة عدم تعدد الجعل وثالثها ان يكون حكم الشافه استحباب شيء وشككنا في استحبابه او كراهته للغائب حكم الشافه كراهة شيء وشككنا في استحبابه او كراهته للغائب فالاصل ايضا الاتحاد لاصالة عدم تعدد الجعل ورابعها ان يكون حكم الشافه وجوب شيء وشككنا في وجوبه او استحبابه للغائب او حرمة شيء وشككنا في كراهته او حرمته للغائب فيحكم ايضا بالاتحاد لاصالة عدم تعدد الجعل الى ان المرتبة المقتضية للحكم بالاستحباب او الكراهة ويظهر حكم سائر الصور مما ذكرنا فالحاصل كان في تاسيس الاصل الاصيل انه ان قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم فالاصل الاختصاص مطلقا وان قلنا بعدم جوازه فان احتمل كون حكم الغائب الاباحة ومع حكم الحاضر ما عدا الاباحة فالاصل الاختصاص ايضا وان لم يحتمل كون حكم الغائب الاباحة واحتمل وكان حكم الحاضر ايضا الاباحة فالاصل الاشتراك وهل هنا اصل وارد على الاصل الاصيل بحيث يقتضي الاشتراك في كل المواد الا ما خرج نعم وذلك للاجماع المحقق على الاشتراك في كل الموارد واما لزوم في وجوب الجمعة على الغائب مع وجوبها على الحاضر فانما هو لاجل النزاع في ان وجوب الجمعة مطلق او مشروط لا لان النزاع في الاشتراك وعدمه وللاخبار

المتواترة معنى كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحكم الاولين حكم الآخرين الى غير ذلك من النصوص التي هي بتلك المضامين والمراد من الاولين والآخرين الجيل المتقدم اي الاول والآخر فلو ثبت حكم لاحد من الاولين كالنبي ص ثبت للكل بمقتضى تلك الروايات فان تلك الروايات لبست عن النبي ص حتى يقال ان الانصراف الى نفسه ولبناء العقلاء وللاستقراء والاجماعات المنقولة هذا هو الكلام بالنسبة الى الشافه والغائب ولو ثبت حكم للنبي ص فهل الاصل الاشتراك ام الاختصاص فنقول الاصل الاصيل هنا ايضا ما مر في السابق من التفصيل واما الاصل الوارد على الاشتراك المطلق فوجوده هنا ايضا لبناء العقلاء والاستقراء والنصوص نحو حلال محمد ص وغيره من النصوص الموجودة ظاهرا واما الاجماع على الاشتراك فدليل من الادلة وحجيته لان من جملة السنة فعل المعصوم فلو كان احتمال الاختصاص بالمعصوم مضرا في الاشتراك لم يكن لقولهم ان فعله من الادلة وجه مع انهم مطبقون عليه فالاصل الاشتراك الا ما ظهر خلافه **فان قلت** لعل قولهم بحجية فعله انما هو فيما ثبت فيه الاشتراك فكان علمنا بالاشتراك مقدم **قلنا** هذا خلاف طريقتهم فان بناءهم على الحجية معه في حكم شرب التتن وشككنا في انه حكم الجواز ام الحرمة فاذا رأيناه يشرب التتن حكمنا بالاباحة من دون نظر الى ثبوت الاشتراك في الواقعة وعدمه بل لا يلتفتون الى ذلك الا نادرا مضافا الى ادلة لزوم التأسي ولو ثبت حكم للائمة ع فالاصل الاصيل هو ما مر والاصل الثانوي هو الاشتراك مطلقا لبناء العقلاء والاخبار والاجماع على ان السنة من الادلة وايات التأسي بعمومها ع والاستقراء بل لم نر حكما مختصا بالائمة ابدا فتأمل وما يتوهم من كون لزوم العمل بالعلم من خصايصهم فيلزم ان يريد وجوب عليهم حتى علم علم الكل فقط فهو لا يختص بهم **فان قلت** انهم لا يمكن لهم سد باب العلم فلذا لا يجوز لهم العمل بالظن بخلافنا **قلنا** اولا اثبات اختصاص حكم بالمعصوم من حيث لا يتجاوز الى غيرهم مع وجود تلك الحالة في غيرهم واما الاختلاف معهم في الموضوع فهو مسلم فان خصايص الائمة كثيرة كعدم امكان سد باب العلم لهم وعلمهم بكل الاشياء ارادة وكالشجاعة والمعجزات وكلامنا ليس في ذلك ولو ثبت حكم للرجال او النساء فالاصل الاصيل الثانوي هو الاشتراك مطلقا لبناء العقلاء والاستقراء **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع ومن جهات **الاولى** فان نزاعهم هنا هل في ان الخطاب الشفاهي موضوع للحاضر بعينهم والغائبين والمعدومين او في ان المراد من الخطاب الشفاهي ماذا مع قطع النظر عن الوضع وعلى الاول يصير المسألة لغوية دون الاخرى يظهر من صاحب المعالم الاول حيث قال الحق ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا و يا ايها الناس لا يعم بصيغة من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغة لمن بعدهم انتهى والظاهر من قوله بصيغة كون النزاع في شمول اللفظ وعدمه فتكون المسألة لغوية لكن الحق كون النزاع في المراد لا في الوضع اما اولا فلظهور كلام صاحب المعالم فيه فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة ظاهر في ان الوضع لخصوص المشافهة فلو كان المراد من الصيغة هل هو موضوع للاعم ولو لم يكن كما ذكرنا لكان قوله ما وضع لخطاب المشافهة تكرارا بالنسبة الى قوله لا يعم بصيغة ونقصانا بالنسبة الى من يقول من اهل الخلاف في ظاهر العبارة فيصير الكلام بمنزلة ان يقول ما وضع لخطاب المشافهة فهو موضوع لخطاب المشافهة وهذا هو التكرار وقول غيره موضوع له وهذا مناقض لقوله ما وضع الخ اذ بعد فرض الوضع للمشافهة لا معنى للقول بالشمول للمعدوم الا بارادة عدم الوضع للمشافهة وليس هذا الا نقصانا او يصير النزاع في المراد فلا يلزم شيء من الامرين واما ثانيا فلظهور استدلالهم بقبح تكليف المعدوم وتوجيه

في بيان كيفية جعل الاحكام في الواقع

في بيان ان الغائب هل يشترك مع الحاضر في الحكم ام لا

في بيان انه اذا ثبت للنبي حكم هل الاصل يقتضي الاختصاص او الاشتراك او الائمة في ذلك الحكم

في بيان تحرير محل النزاع

الخطاب

وفيما اشتمل على اداة الخطاب فيما كان المخاطب له فقط من الموجود والمعدوم لا المعدوم الصرف ثم اعلم ان الخطاب لغة القاء الكلام نحو الغير وقد شاع

في خطاب المشافهة

في تحرير محل النزاع

الخطاب الغير ولا دخل لذلك بالوضع فان مثل خطاب الله في قوله تعالى لا يبقى للمعدومين يا ايها الناس ان ذلك قبيح لا لامر ليس موضوعا له لغة وانما
ثالثها للاتفاق على ان الوضع للمشافهة لا غير فيكون النزاع في المراد ثم ان خطابنا لم يرد من المستلزمات فوقين والظاهر وجود الخلاف بين القائلين باختصاص
الخطاب بغير من تأخر فقيل باختصاصه بالحاضرين الفاهمين وقيل بشموله للغائبين ولا نزاع اذن في اختصاص الخطاب بالحاضر وشموله لغير الحاضر كالغائب
بغير من تأخر او شموله لهم فالمسألة ثلاثية الاحتمال كما اشرنا اليه فعنوان المسألة الثانية هل النزاع فيما كان خطابا للمشافه بلفظ الجمع ام يشمل المفرد
الحق الاول لنقل عدم الخلاف على خروج المفردات واختصاصها بالمشافه وان اراد امكن شمولها للمعدوم كقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تتبع الهوى
واما ما لا يمكن شموله لغير المخاطب من المفردات كيا ايها الرسول ونحوه فاختصاصه ببعض المخاطب واضح ولذا خص التمثيل بقوله يا ايها الذين آمنوا يا ايها
الناس فيقتضي ذلك نحو بعض ظاهر قول صاحب [illegible] لا يعم بصيغته انما هو المتناول للاستغراق لظهور لفظ العموم فيه ولو كان المفرد داخلا في محل النزاع يكون المراد
من العموم فيه العموم البدلي وارادة القدر المشترك بين العمومين من لفظ العام خلاف الظاهر فتعين كون المراد العموم الاستغراقي فهو لا يكون الا في صيغة
الجمع ونحوها الثالثة دخول خطابات الكتاب في النزاع تماما لا كلام فيه وانما الخطابات الشفاهية في السنة فالظاهر خروجها عن النزاع لظهور الاتفاق
عليه وظهور الاسناد الا ان يخرج وجها واما الحق ان القدر فهو وان جرى محل النزاع كالكتاب بل الادلة لكن الظاهر من مثال الباب هو الاختصاص بالكتاب الرابعة

في بيان معنى الخطاب

الخطاب توجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه اليه وكما يوجد هذا المعنى في كلام مشتمل على اداة الخطاب كيا ايها الناس ونحو كم وانتم كذا يوجد في نحو قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان هذا الكلام ونحوه وان كان من حيث الوضع خبرا الا انه من حيث الالقاء والتوجيه الى الغير خطاب
فيدخل في كلام الغير خطاب من حيث الالقاء وان كان من حيث المدلول خبرا واما يا ايها الناس فهو خطاب لفظا ومدلولا فهل النزاع في القسمين من
الخطاب عام او في خصوص ما اشتمل على اداة الخطاب ظاهر امثلتهم وظاهر تعبيرهم بوضع الخطاب للمشافهة الثاني ولو قلنا بدخول ما كان خطابا من
حيث الالقاء فقط في محل النزاع ايضا لكان داخلا فيه من حيث الالقاء بمعنى انه يقع النزاع في ان المراد من القاء هذا الخطاب هل هو الفاهم الحاضر
فقط او اليهم والى المعدومين واما جهة المدلول فلا يدخل في النزاع بل المراد من الناس كل الناس في الامر المذكور وان قلنا باختصاص الالقاء بالحاضر فلو كان
مثل ذلك لا بد من محال النزاع هنا كان محله من حيث الالقاء الذي هو جهة كونه من الخطابات واما من حيث المدلول فلا اشكال في عدم لزوم ارادة الحاضر

في بيان المراد بعموم الخطاب

فقط الخامسة مراد من يقول بعموم الخطابات الشفاهية هل هو ان تلك الخطابات متوجهة الى المعدومين ولهم مقصودون بتلك الخطابات القاء
وارادة كالحاضر او انها متوجهة الى المعدومين بالارادة لا بالالقاء بان يكون مثل يا ايها الناس القاء الى غير المعدومين لكن المراد من الناس كل الناس حتى المعدوم
ويكون الملقى اليه ذلك الكلام مكلفا بالتبليغ الى غيره فيكون الحاضر والمعدوم مشتركا في ارادتهم من اللفظ الا ان الالقاء مختص بغير المعدوم ونظير ذلك
كان يقول المولى لبعض عبيده الحاضر يا عبيدي يجب على كل عبد من عبيدي اكرام فلان فالملقى اليه هو الحاضر من العبيد والمراد من اللفظ كل عبد ويجب على
الحاضر التبليغ الى الغائب او ان مراده ان الكتاب ليس من باب التخاطب بل من باب تأليف المؤلفين الذي يكون المقصود منه بقاءه ابد الدهر لكل من يجيء ويفهم
منه شيئا او ان الكتاب من باب المراسيل التي يبعث رسائل الملوك كتابا الى الغائب وان لم يصل الى المعدوم ويظهر من ان الكتاب من باب المراسيل بمعنى شموله
للمعدوم او ان مراده من شمول الخطاب للمعدوم شمول الخطاب النفسي القديم الذي هو لا محالة متوجه الى كل المكلفين اذ في القديم كلهم كانوا معدومين
فلا وجه لتخصيص الخطاب ببعض دون بعض او ان الكتاب من باب النداء المستمر والخطابات المتجددة كل من يقرءه فهو من حيث قراءته مخاطب ومن حيث
سماعه مخاطب او ان مراده من التعميم التعميم في الحكم والاشتراك فيه وعلى الاخير يصير النزاع لفظيا اذ اكثر الا ما صرح القائلين بالاختصاص لا ينكرون
عموم الحكم ولو بدليل خارج من غير دلالة من اللفظ بل ينكرون لعدم الاحتمالات السابقة فالمدعي يدعي شيئا والمنكر ينكر غيره وهو بعيد واما

في كيفية خطاب الله تعالى للنبي

مراد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضر الفاهمين فهو ان الالقاء الخطابي مختص بالنبي ص اذ خطاب الله تعالى عبارة عن توجيه الكلام والكلام الصادر
منه تعالى انما يكون صادرا بطريق خلق الالفاظ في الاجسام لان الكلام هو التلفظ بتلك الالفاظ والمتكلم هو المتلفظ وهو الموجد للالفاظ
فالله الموجد لتلك الالفاظ في الغير متكلم ومخاطب فلا ريب ان الخطاب بطريق ايجاد الكلام في الغير انما يتصور اذا كان الصادر من الغير مجبورا لا باختيار
الموجد المخاطب فالله الموجد للكلام المخاطب لا يصدق عليه المتكلم والمخاطب لانه اوجد الالفاظ في الغير فلو صدر تلك الالفاظ عن الغير اختيارا
لما صدق على الله المتكلم والمخاطب نعم لو كان الايجاد بطريق الجبر كما في شجرة طور يصدق على الله المتكلم فالملك الاتي بكلام الله سبحانه الالفاظ على النبي
كان مجبورا على القراءة وكان النبي مختارا فجهة كون القرآن خطاب الله تعالى انما هي جهة صدوره من الملك لا من النبي ص ولا ريب حين صدور الخطاب من
الملك لم يكن كل الحاضرين سامعين فلا يحرز كون خطاب الله المتنازع فيه كيا ايها الناس ملقى الا الى النبي ص لكن الذي يقول باختصاص الخطاب بالحاضر يقول
ان المدلول انما هو الحاضرون فقط لا المعدومون فالمراد من الناس هو الحاضرون فهل المراد من اختصاص الخطاب بالحاضر ذلك واما جهة الالقاء فهي في كل الخطاب

في قبح خطاب المعدوم

مختصة بالنبي ص السادسة اتفقوا على جواز الخطاب بالموجود الصرف وعلى قبح الخطاب بالمعدوم الصرف واختلفوا في حكم المعدوم الذي هو [illegible]
لكن يشكل دعوى الوفاق على قبح الخطاب بالمعدوم الصرف لان لازم الاشاعرة القائلين بجواز الخطاب هو ان يكون الخطاب للمعدوم الصرف حيث ان
الكلام النفسي قديم والخطاب في القديم لا يكون الا الى المعدوم الصرف الا ان يقال ان النزاع انما هو في الخطابات اللفظية الكاشفة عن الخطابات
النفسية لا في نفس الخطابات النفسية وفي تلك الخطابات التي هي محل النزاع وقع الوفاق على بطلان المعدوم الصرف وجواز الموجود الصرف ووقع

في ثمرة النزاع

الخلاف في المعدوم المقدمة الثالثة في ثمرة النزاع وله ثمرات منها انه لازم قول المعممين الحجية بالنسبة الينا ولازم القائلين بالاختصاص
الاجمال الثاني ان التعميم لو فهم المعدوم من الخطاب شيئا فيقول هذا خطاب خوطبت به فاني مكلف بما فهمت منه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى

وكل خطاب خوطبت به

فلقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون نصب قرينة واما لو قلنا بالاختصاص بالحاضر فلا يبقى قول القائل ان هذا الخطاب موجه الى الحاضر فيحمل على ارادة خلاف ظاهره لاختفائه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب **فان قلت** الاصل عدم القرينة **قلنا** هذا يجري اذا كانت القرينة لفظية اما اذا كانت حالية فلا اصل للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب في تلك الحالة اما اساكثيرة وهي قليلة واما دائرة وعلى فرض الدلالة اما مؤكدة واما مؤسسة وعلى التاسيس اما صارفة او معينة او مفهمة فبعد القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت** اذا كانت القرينة حالية قلنا الاصل عدم التفات المخاطب الى القرينة **قلنا** التفات المتكلم والمخاطب الى الحالة قطعي فالشك بالنسبة اليهم شك في الحادث فلعل الملتفت اليه صارفة عن الظاهر فالخطاب مجمل **فان قلت** اجمعوا على عدم الاعتبار باحتمال القرائن الحالية قلنا الاجماع لم يثبت فيثبت الاجمال على فرض الاختصاص الا ان يتوقف في ابطال تلك الثمرة اولاً بان بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرائن الحالية بل يعملون باصل عدم القرينة مطلقاً وثانياً بان لازم ما ذكر اجمال كل خطابات الكتاب والسنة لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكل مع ان بناء الكل على التمسك ولا يعتقدون في الاستدلال على الادلة اللفظية وثالثاً بانه لو كان هذا سبباً للاجمال لكان سبباً للاجمال على القولين ولو لزم البيان لزم على القولين كما سيظهر وجهه ومنها عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر على قول المعمم ولزومه على القول بالاختصاص اذ على الاول ان فهم المعدوم من الخطاب شيء بترتيب الشكل الاول بمثل ما مر في الثمرة الاولى واما على فرض الاختصاص فلانه تتغير واذا تم الصغرى فلعل المراد بخلاف ظاهر الخطاب فيحتاج الى الفحص عما فهم المخاطبون وطريق تحصيل ما فهموا التمسك باصالة عدم القرينة او عدم النقل والتبادر من تاسيس بحث الحقيقة الشرعية والصحيح والاعم والعمل بالعام قبل الفحص وتعارض العرف واللغة وامثال تلك المسائل مما يحصل به العلم الظاهري بما فهمه المشافهون فبعد اعمال كل ذلك يقول هذا ما فهمه المشافهون من الخطاب وكل ما فهموه من الخطاب فهو حكمهم فهذا حكمهم اما الصغرى فلتلك الاصول المقتضية لكون ما فهمه المشافه هو ذلك المعنى مثلاً واما الكبرى فلتلك الصغرى المنضمة الى قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه ثم يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى لشكل اخر ويقول هذا حكم المشافه وكل حكم للمشافه حكم للغائب فهذا الحكم للغائب اما الصغرى فلما ثبت من الشكل السابق واما الكبرى فلادلة الاشتراك واما المعمم فلا يحتاج الى اعمال تلك الاصول والمباحث والى ترتيب هذين الشكلين بل هو بمنزلة المشافه ويكفيه ترتيب شكل واحد كالمشافه والفرق بين الثمرتين انه على الاولى لا يحصل البناء على القول بالاختصاص حتى بعد اعمال تلك الاصول بخلاف الاخيرة فان فيها وان حصل الاجمال على القول بالاختصاص ابتداء ولكن بعد اعمال تلك القواعد يرتفع الاجمال ثم ان قطعنا بكون فهم المعدوم مطابقاً لفهم المشافه ومخالفاً له فلا كلام اذ الظاهر ان للمعمم في صورة القطع بالمخالفة ايضاً يقول بلزوم المتابعة كالقائل بالاختصاص وانما الثمرة في صورة الشك في المطابقة والمخالفة التي هي غالب الصور وكذلك ابطال تلك الثمرة اولاً بان بناء اهل العرف على لزوم الفحص وان علموا بتعلق الخطاب الى الغائبين سيما مع اختلاف فيتفحصون عن فهم المشافه فلو قال البعض لعلمائه الحاضرين يجب على كل علمائي التصدق بدرهم لتفحص من الحاضرين ولا يكتفون بما فهموه بل يتفحصون عن فهم الحاضر وان علموا بتعلق الخطاب اليهم ايضاً القائه او مدلوله وعلموا باختلاف الفهم او احتماله فتتم وثانياً بانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زمان الخطاب وزمان المعدومين في اللسان من حصول الخطاب في ذلك الزمان محفوفاً بالقرينة دون زماننا ومن حصول النقل والاشتراك ونحوهما بالنسبة الى بعض الالفاظ بحيث لو القى خطاب الى المشافه لفهم شيئاً مغايراً لفهم المعدوم وهذا الاختلاف حصل في غاية الكثرة بحيث علمنا في بعض الموارد بالمخالفة وفي بعضها ظنها او شككنا غالباً لكن نعلم اجمالاً في تلك المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها فنقول في حصول المشكوكات التي هي محل الثمرة اذا كان فهم الواقع فهم منها الحاضر شيئاً والمعدوم غيره لاختلاف اللسان في الواقع فاما ان يكون فيها كل من الحاضر والمعدوم مكلفاً بما فهمه في نفس الامر ولسانه فهو مستلزم لتعدد حكم الله في واقعة واحدة وقد اثبتنا الاشتراك لانه لا ريب في ان الخطاب في صورة الاختلاف قد ورد على قانون الاستعمال عند الحاضر بمعنى انه لو كان للفظ عند الحاضر معنى وعند المعدوم معنى اخر فلا ريب في انه عند عدم القرينة على ما عند الحاضر حمل على المعنى الحقيقي عندهم وعلى قاعدة المعدوم حمل على المعنى الحقيقي عندهم فقاعدة الاستعمال بلا قرينة يختلف عندهم وكذلك قاعدة الاستعمال مع القرينة يختلف عند الفريقين حيث ان الحاضر المحتاج الى القرينة المعنى الحقيقي عند المعدوم وبالعكس فاذا ورد خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر فيه مخالفاً ولا ريب ان الخطاب انما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر لقبح غير ذلك من الحكيم حين الخطاب الى الحاضر ولا يمنع ذلك ان يكون تكليف الحاضر هو ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم وان اخطأ في فهمه فان مرادنا من لزوم اخذ المعدوم بفهم المشافه لزوم الاخذ بما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه ولا خصوصية لفهم المشافه لانه ان اخطأ في فهم ما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسانه لم يكن بفهمه عبرة فالمدار على قانون الاستعمال في زمان الحاضر لا على فهم المشافه فاذا ثبت ان تكليف الحاضر ما يقتضيه قاعدة الاستعمال عنده فذلك يقتضي تعدد الاحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين وقد عرفت بطلانه من ادلة الاشتراك فان تلك المفاسد انما تلزم القائل بالتعميم القائل بالتصويب فتبطل الثمرة عند قلنا المراد اثبات الثمرة مع قطع النظر عن المتبوع وايضاً بعض الامامية قائل بالتعميم والقائل بانه لا يقول بالتصويب وايضاً المصوبة يقولون باتحاد الحكم المنزل ولزوم تحصيل الظن به وعدم تبدل الاحكام بتبدل قواعد الاستعمال عند الحاضر فهم لا يقولون بلزوم الفحص واما ان يكون الحاضر مكلفاً بفهم المعدوم فهو تكليف بما لا يطاق واما كل منهما مكلف بفهم الاخر فكذلك واما ان يكون كل منهما مكلفاً بفهم ثالث فكذلك اذ لا ثالث في البين واما ان يكون المعدوم مكلفاً بفهم الحاضر وهو المطلوب فالثمرة في المقام **وثالثاً** سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي في المشكوكات بوجود موارد يختلف فيها فهم الحاضر المشافه والمعدوم فلا اقل من الشك فيكون مقتضى الاشتراك في التكليف بفهم هو ان يكون كون حجية فهم المعدوم لا لاجل فهمه بنفسه بل لاجل تباعيته للموجود في الاخذ على قواعد استعمالاته وتحصيله باعمال

في حصول اختلاف المشافهين والمعدومين

في بيان الثمرة في فهم المشافه

للخطاب فى كونه حقيقة مع فقد بعض تلك القيود وجها كان فى اشتراط كون الالقاء باللفظ حيث يشمل مثل الاشارة احتمالا لان نعم هو حقيقة فى الخطاب الى الشخص الغير المعين كقول المصنفين اعلم وانهم لعدم صحة السلب

فى خطاب المشافهة

الاصول **ورابعا** بان عدم اتباع المعدوم للحاضر وعمل كل منهما بما يقتضيه قاعدة الاشتغال عنده يقتضى استعمال اللفظ فى معنيين حقيقيين او الحقيقى والمجازى وهو باطل على فرض التسليم فلا اقل من كونه خلاف الظاهر فلا يلتفت اليه **وخامسا** بانه لولم يلزم الفحص واتباع قانون الحاضر فى صورة الشك التى هى مورد الثمرة لزم الفحص ايضا فى صورة القطع بالمخالفة بين القانونين والحال ان لزوم الفحص اجماعى بيان ذلك ان الوجه فى الاتفاق على لزوم الاتباع عند المخالفة ليس الا القطع باتحاد حكم الحاضر والمعدوم فى الواقع يعنى ان الشارع حين الخطاب فى بيان الاحكام الواقعية انما اجرى الاستعمال على قانون واحد مراد واحد مطابق لقانون الحاضرين فلا بد لنا ايضا فى مقام تحصيل الحكم الواقعى اتباع ما يفهم من مراعات ذلك القانون الذى جرى عليه الاستعمال ويجب على الحاضرين ايضا ذلك فلا بد لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند الشارع الذى هو بعينه قانون الحاضر فلو احتمل تعدد حكم المعدوم والحاضر ومراعات كل قانون استعمالهما لم يجب فى صورة القطع بالمخالفة الفحص ولم لا يتبع كل قانون استعمالهما هذا كاشف عن ان بناءهم على الاتحاد واذا كان كذلك كان المرجع هو قانون استعمال الشارع الجارى على قانون واحد هو قانون الحاضر سواء كان المخالفة معلومة او مشكوكة **وسادسا** بانا سلمنا احتمال تعدد الحكم فى الواقع لكن نقول على القول بالتعميم لو لم نفحص المعدوم وحصل قانون الحاضر وعمل به لكان ممتثلا بالتكليف الواقعى قطعا واما مع تركه فالامتثال مشكوك والقطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامتثال لاحتمال كون اختلاف اللسان والزمان المعلوم من اجل الاقترانية على ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى المعدوم المخاطب فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال ولا يحصل الا بالفحص **وسابعا** بان جاعل الثمرة انما يقول بها لو اقتصر على الحكم جواز الفحص فى حق المعدوم فلا يجب عليه الفحص اصلا لا شاعد الجعل فلا فرق بين القولين فان قال انى لا اقول بالخلو لانه خلاف الضرورة وخلاف تعلق الخطاب بالكل فنقول له اما ثبت لك الاشتراك بين الحاضر والمعدوم فى الاحكام فلا ريب فى لزوم الفحص عن القانون الواحد الذى جرى عليه استعمال الشارع سواء قلنا بالعموم او الاختصاص اما لم تقف والا لم يثبت لك الاشتراك ويحتمل عندك اختلاف الحكم فلا يلزم الفحص على القولين ايضا واما على قول المعمم فواضح لانه يحمل ظاهر الخطاب الذى يفهم على خلافه قرينة واما على الاختصاص فلانه لا دليل على لزوم تحصيل ما خوطب الحاضر فيرجع عند العمل الى الاصول العملية ولا يجب عليه الفحص **وفى الحاصل** انه ان ثبت الاشتراك لزم الفحص على القولين والا لم يلزم على القولين فلا ثمرة فى البين ثم وقد ظهر من هذا الجواب السابع الجواب الثالث من الثمرة الاولى من انه ان لزم الاجمال لزم على القولين وان لم يلزم فكذلك **وثامنا** بانا سلمنا عدم ثبوت الاشتراك لكن تلك الثمرة لا تتم على كل الاحتمالات فى قول المعمم نعم لو قلنا ان مراد المعمم هو تعلق الخطاب بكل المكلفين العام لو مدلولا للصح ما ذكره من عدم لزوم الفحص على هذا القول لانه خطاب تعلق به ولا قرينة على ارادة خلافه واما لو قال بان المراد من تعلق الخطاب بالكل هو تعلقه بهم مدلولا لكن القابل للالقاء منحصر بالحاضر او المتبع فانه يصير من باب التبليغ ولا دليل حينئذ على تعميم التبليغ ولا دليل على عدم ارادة خلاف الظاهر عدم نصب قرينة لغيره من تحمله جهة الالقاء فانه ليس بمخاطب حقيقة اذ الخطاب هو جهة الالقاء لا جهة المدلول اذا لم يشمل المعدوم جهة الالقاء فلا باس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه ولزم الفحص عليه لا حينئذ لو قال البعض بما انه الحاضر يجب على كل على ما فى الصدر بدلهم مع ارادة الكل مدلولا او تخصيص الخطاب بالحاضر كما هو واضح عند العقلاء من اهل العرف فانه لا يصح للغائبين من العلماء الا العمل بخطاب وجه الى الحاضرين ولا يجوز لهم العمل بظاهره بلا فحص ولا يلزم على المولى قبح فى ارادة خلاف الظاهر مع نصب القرينة للحاضرين دون الغائبين على هذا المعنى من التعميم يمنع قبح الخطاب بالحاضر وارادة خلافه بالنسبة الى الغائب وكذا على فرض كون المراد من العموم كون الكتاب من باب تاليف المؤلفين فلا بد من احتمال الثمرة من التفصيل فى مراد المعمم لا الحكم بعدم لزوم الفحص عليه مطلقا فتدبر **وتاسعا** بانهم اتفقوا على لزوم الفحص فى نحو ولله على الناس حج البيت مما لا يشتمل على اداة الخطاب فيفحص عن معنى الحج فى زمان الحاضر ويتبع اصطلاحه وهكذا ان بناءهم هنا على التعميم مدلولا فاذا كان البناء هنا على التعميم مدلولا مع اختصاص الالقاء بغير المعدوم من النبى او الحاضر وكان اتفاقهم مع ذلك ايضا على لزوم الفحص كما يقول به من يعمم الخطاب فى محل النزاع من حيث المدلول لا الالقاء لزم بحو بمنا قض فى قول المعمم بهذا المعنى هنا بمعنى ان من يقول بعموم الخطاب فيما نحن فيه بمعنى عمومه مدلولا لا الالقاء ويقول بعد لزوم الفحص ايضا كيف يقول بلزوم الفحص فى مثل الاية الكريمة مع انها لا يجمعها مثل ما نحن فيه بناء على هذا النحو من التعميم فمن يقول بالتعميم فيما نحن فيه بهذا المعنى مع قوله بعدم لزوم الفحص الواقع عليه الوفاق فى تلك الاية الشريفة مع انه قابل فيها ايضا بالتعميم بالمعنى الذى يقول به فيما نحن فيه فانه لا يجمع القول بلزوم الفحص فى مقام دون مقام مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القابل بالتعميم القول بعدم لزوم الفحص فى مقام دون اخر مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القابل بالتعميم القول بعدم لزوم الفحص ومنها ما ذكره بعض المتاخرين فى صلوة الجمعة المامور بها بالاية الشريفة اذا نودى بيانها كما نقل عنه انه لا ريب فى وجوب الجمعة عينا على الحاضرين بطريق الاطلاق من دون تقييد باذن الامام ع وحضوره لاطلاق الاية الشريفة الشاملة للمشافهين قطعا خصوصا او عموما فالوجوب العينى بطريق الاطلاق ثابت عليهم وانما النزاع فى وجوبها على المعدومين فنقول به وعلى بعده ويرجع النزاع فى تلك المسئلة الى مسئلتنا هذه فان قلنا بتعلق الخطاب بالكل ثبت الوجوب على الاطلاق على المعدومين ايضا لمكان اشتراكهم مع الحاضر فى الخطاب فنقول المعمم وجوب صلوة الجمعة ثابت على الحاضرين على الاطلاق بتعلق الخطاب بالمشافه بغير قيد مطلقا وكلما ثبت للحاضرين ثبت للمعدومين لاشتراك المعدوم مع الحاضر فى الخطاب واما القابل بالاختصاص فلا يثبت على مذهبه الوجوب على المعدومين اذ كلية الكبرى لا يمكن اثباتها على مذهبه لا باشتراك الخطاب لانه منعه ولا بالاجماع على الاشتراك فى الحكم حتى فى صلوة الجمعة لفقد الاجماع على الاشتراك فى مثل صلوة الجمعة لمكان الخلاف فى وجوبها على المعدوم وان كان الصغرى اى وجوبها على الحاضرين ثابتة مطلقا وفيه اولا ان الاجماع على الاشتراك على الاطلاق متحقق ثابت حتى فى صلوة الجمعة وليس الخلاف فيها لاجل الخلاف فى اشتراك المعدوم مع الحاضر فى الحكم بل النزاع

في لزوم الفحص في الشبهات

في وجوب صلاة الجمعة على الغائبين

واما الدليل الخاص كالقضاء مرة بعد اخرى بما يجري فيها اكثر ما يجري في المادة وان لم يكن بين المادة والامر ملازمة في الحقيقة والمجاز ثم هذه المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الا الادلة الظنية الا مع استلزام الظن بالحكم الفرعي تأمل

في الخطاب الشفاهي

بيننا انما هو في ان حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتى يشترك معه المعدوم او الوجوب بشرط اذن الامام وحضوره حتى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط فالشارع فيها انما هو في كون الوجوب مشروطا او مطلقا لا في الاشتراك وعدمه فمنهم من يدعي كون الوجوب على الحاضر مطلقا فيقول بالوجوب على المعدوم ومنهم من ينكر ذلك ويقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط وثانيا انا سلمنا عدم وجود الاجماع في خصوص مثال الجمعة لكن ادلة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مر ثم اعلم ان بعض الافاضل بعد ابطال الثمرة بمثل ما ابطلناه قال يمكن جعل ذلك ثمرة بتقرير اخر بان يقال ان قلنا بالاختصاص يظهر كون الصلوة واجبة على الحاضرين مطلقا وان ورد الامر مطلقا وبلا قيد وذلك لان الغالب في حق الحاضرين ادراك حضرة الامام عليه السلام فيحتمل ان يكون عدم تقييد الخطاب لاجل الحمل على الشايع من افراد المطلق فلا يمكن الاستدلال على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الاية الشريفة لكون مضمون الايات الحضور فقد الحضور للامام عليه السلام فالقدر الثابت من الوجوب عليهم هو صورة وجود الاذن لا مطلقا فلا يثبت لمن بعدهم في الشكل المذكور الا الوجوب المطلق على المشافهين فلا يتعدى لتعديه الينا ولا الى المشافهين في صورة فقد اذن الامام عليه السلام وان سلمنا كلية الكبرى كما هو الحق وان قلنا بعدم الاختصاص فالاطلاق بحاله لعدم انصرافه الى الفرد الشايع اذ ليس غالب احوال المخاطبين حين ادراك الامام عليه السلام فيتساوى طرفا الحضور وعدمه بالنسبة الى الخطاب فيشملها الاطلاق فيثبت الوجوب المطلق على المشافهين بضم الكبرى المسلمة الاجماعية بل لا حاجة الى ضمها لكفاية نفس الخطاب **وفيه اولا** ان ما من انه قد ثبت من ادلة الاشتراك انه لا بد لكل من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون واحد هو القانون الذي جرى استعمال الشارع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضرين فكلما يفهم من الخطاب عندهم لا بد من الرجوع اليه ان مطلقا فمطلقا وان مشككا فمشككا سواء قلنا بالاختصاص او التعميم والحاصل لا يثبت لنا الوجوب لا للغائبين ولا للمشافهين في صورة فقدان الاذن سواء قلنا باختصاص الخطاب وبعمومه اما على الاختصاص فلما قلت به من التشكيك عند الحاضرين في الوجوب لانصراف الاطلاق الى الشايع اما على التعميم فلما مر من ان التكليف في صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين وقانون استعمالهم هو التشكيك عند فقد القرينة على الاطلاق فينصرف بفهمه الى الشايع ولا يثبت الصغرى اي الوجوب على الاطلاق للمشافهين في شيء من الصورتين فلا ثمرة **وثانيا** انا سلمنا ذلك لكن ما ذكره من كون المطلق على الاختصاص مشككا فلا بد من حمله على الفرد الشايع فلا يثبت الوجوب المطلق انما يقع لو كان اطلاق الامر من باب العموم والمطلق لا من باب الالتزام فانه على الاول يدور الامر بين الاطلاق والتقييد فلا بد من حمل المطلق على الشايع كما هو محقق في محله وعلى الثاني يدور الامر بين الحقيقة اي الابقاء على الاطلاق المستفاد من الامر اللفظي وبين المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام عليه السلام وطرح الخطاب لا الثمرة التي هو الاطلاق ولا ريب ان اللازم ح العمل بالحقيقة المتفق عليها لا بما عدا المجاز الراجح ولا ريب ان الغلبة في حق الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز من باب المجازات الراجحة وقد مر منا ان الحق ان دلالة الاوامر على الاطلاق انما هي من باب دلالة الالتزام فلا بد من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع فعلى القول بالاختصاص ايضا يثبت الصغرى كما ثبت على القول بالعموم فلا ثمرة ويمكن ابطال الجواب الاول بان لزوم اتباع المعدوم لقانون استعمال المشافهين مطلقا ممنوع وبيانه يحتاج الى ذكر مقدمة وهي انه لو تعلق امر كوجوب الحج الى جماعة مستطيعين مثلا وصل ذلك الامر بالنسبة اليهم مطلقا من دون تقييد بالاستطاعة فلا ريب ان ذلك الامر صحيح سواء كان الوجوب في نفس الامر مشروطا بالاستطاعة ام لا وليس في عدم بيان الشرط لهم محذور من جهة تعلق الامر بهم غاية ما في الباب كون المطلق مشككا لهم بالنسبة الى صورة فقد الاستطاعة ولا ضير فيه وكذا لو تعلق ذلك الامر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلهم بان في الجماعة من يستطيع ومن لا يستطيع فلا ريب ايضا في صحة توجيه الامر بالحج اليهم مطلقا مع كون وجوبه مطلقا غير مقيد بالاستطاعة وعدمها لفهم الجماعة من اطلاق الامر وقت الحاجة ووجود كل من الصنفين بين المخاطبين ان وجوب الحج مطلق غير مقيد بشيء من الامرين وكذا لو تعلق الامر بالحج مطلقا الى جماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع عدم اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع فيصح ح توجيه الامر بالحج مطلقا الى تلك الجماعة وان صار مشككا للمستطيع بالنسبة الى حال عدم الاستطاعة لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم ان الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك فلا قبح في الامر المطلق ح مع كون الوجوب في الواقع مطلقا فنقول فيما نحن فيه على فرض تعلق الامر بالجمعة الى الحاضرين فقط لو اتحد الحضور في تعلق الامر بهم فقط موجب للتشكيك في وجوب الجمعة عليهم بالنسبة الى حال فقدهم للحضور ولا يعلم من الاطلاق كون الواجب مطلقا وتوهم لزوم الاعلام بالاشتراط او الاطلاق فمع عدم اعلام الاشتراط يحصل العلم بالاطلاق مدفوع بان ذلك مستلزم لعدم تحقق صدق اللفظ المشكك الصادر عن الشارع وهو خلاف البداهة فيصح اطلاق الامر على المشافهين الواجدين سواء كان وجوب الجمعة في نفس الامر مطلقا او مشروطا فلا يحصل من الاطلاق العلم بكون الواجب مطلقا فيصير من باب المثال الاول من امثلة الامر بالحج واما لو تعلق خطاب الجمعة بكل المكلفين صار الخطاب من قبيل احد المثالين الاخيرين لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين فان اطلع المشافه الواجد بان المراد من مدلول الخطاب كل المكلفين واطلع بفقد كثير منهم الحضور اما او غالبا العلم كل المخاطبين ح المشافه بان الوجوب مطلق وان لم يطلع المشافه الواجد على ذلك وكان المراد من المدلول في الواقع هو كل المكلفين ايضا فيبقى للمشافه التشكيك بالنسبة الى عدم الحضور وحيطة الاجمال واما من لم يشافه من المخاطبين ولم يدرك الامام عليه السلام فيعلم ان الوجوب مطلق غير مشروط فيما نحن فيه على القول بالعموم وكون المراد من المدلول كل المكلفين اما من الاحتمال الثاني او الثالث فان كان من الاول منهما فلا اشكال لاتحاد فهم الحاضر والغائب ح من حيث التواطي وفقد التشكيك وان كان من الثاني منهما فيفيد وان حصل الاختلاف في الفهم لاجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتواطي عند الفاقد للاطلاع لكنا نمنع لزوم اتباع المعدوم للحاضر ح اذ ذلك مسلم اذا لزم من عدم اتباع المعدوم للحاضر احد المحذورين اما تعدد الحكم الواقعي واما لزوم اتباع الحاضر للعالم الموجب للتكليف بما لا يطاق وكلاهما فيما نحن فيه منتفيان اذ لا محذور في كون الواجب في الواقع مطلقا بالنسبة الى الطائفتين ومع ذلك كان الامر مطلقا وفهم الفاقد التواطي

بيان الثمرة

في بيان ما يحتاج اليه

في بيان كيفية تعلق الخطاب بالمشافهين وغيرهم

واما الاصل فيها فهو اختصاص الخطاب بالحاضر بعد لو لا تفاهم واجمالا للتوقف بالظهور وامارة النزاع فقد عرضوها في حصول البيان عند المعمم والاجمال عند المخصص تامل

في الخطاب الشفاهي

واطلبها الحكم لو اتفقوا ونهم الواجدة في لو جملة فقط ويشك في صحة لفقد العداطلاع وجلها القاصد بين المخاطبين فيعمل كل بفهمه ولا يلزم شيء من المحذورين في عمل كل بفهمه فلا دليل على لزوم الاتباع فيبقى الفاقد هذا خطاب الى الفاعل بظاهره لقبح الخطاب بما يظهر وارادة خلافه
فانه لو لم يجب ذلك على الفاقد فاذا عرفه فلم يخاطبه بهذا الامر المطلق مع عدم اعلامه اياه بالرجوع الى غيره في الفهم فعلى فرض كون الخطاب عاما
ثبت وجوب الجمعة على الغائب على فرض كونه خاصا لم يثبت ذلك فيثبت المتعين على احد القولين دون الاخر وبهذه الثمرة فالاولى عد وجه
وذلك ابطال الجواب الثاني بان الشك في اطلاق الامر اما ان يكون مسببا عن الشك في بقاء الامر بعد تعلقه جزما كما لو تعلق الامر بالجمعة
المشافهة الواجد ثم بعد مدة صار فاقد الحضور فيشك في ان الامر مطلق واما ان يكون مسببا عن الشك في حدوث الامر وتعلقه كما لو تعلق امر الحج
بغير المستطيع فشك في تعلق الامر به بجزافية تلك الحالة وعدم تعلقه فان كان الامر مطلقا وجب عليه الحج ايضا وان كان مقيدا لم يجب الا بعد الاستطاعة
فيشك في حدوث الامر لاجل الشك في اطلاق الامر فهذا شك في حدوث الامر وتعلقه بغيره بعد القطع بصدوره ولا ريب ان اطلاق الامر بل بمادة الوجوب والاولى
ايضا انما هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الاول ومن باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني ولو لم يكن كذلك لما حصل التشكيك في التوقف لاهل
العرف في الامر المتعلق بهم اذا كان من القسم الاول مع انهم يجرون فيه احكام المطلقات ويأخذون بالقدر المتيقن عند وجود الغلبة المشككة واما في القسم
الثاني فيأخذون بالاطلاق ويطرحون الغلبة واحتمال ارادة المقيد فلم يجئ دليل عليه فذلك شاهد على ان اطلاق الامر اذا كان الشك
البقاء من باب الاطلاق والمطلقات واذا كان حدوثيا اي شكا في حدوث الامر فهو من باب الالتزام كما يظهر من ثمرتهما العرفية اذا علمت
ذلك فنقول لان ما قلنا من ان في صورة كون الخطاب مختصا بالحاضر يثبت الوجوب على الاطلاق للمشافه ثم اذا شك في الاطلاق بالنسبة اليهم بعد
فقدهم الحضور وان نفقت تلك الحال لهم احيانا انما هو الشك في الاطلاق البقائي اي من القسم الاول وقد عرفت ان الامر بالنسبة الى ذلك الاطلاق من
باب المطلقات فمع كون الغالب هو حال الحضور كما كان كذلك بل لم نعلم بفقد الحاضر من اهل مجلس الوحي الحضور ما دام عمره فيكون المطلق مشككا بالنسبة اليهم
ويحمل على الافراد الشايعة ولا يثبت الوجوب المطلق فظهر ان الحق وجود الثمرة كما قلنا ولا يختص ذلك بمسئلة صلوة الجمعة بل نقول على القول بالتعميم يصح لنا العمل
بفهمنا وان حصل القطع بالمخالفة بالشرط المذكور وهو عدم لزوم احد المحذورين وليس تلك الثمرة ايضا فرعا من فروع الثمرة السابقة من وجهين الاول
ان الماخوذ في الثمرة السابقة على الثمرة الاخيرة انما هو عدم لزوم الفحص عند الشك واما عند القطع بالمخالفة فيلزم اتباع طريقة الحاضرين واما في
تلك الثمرة فنقول بعدم لزوم الاتباع وان حصل العلم بالمخالفة ما لم يلزم احد المحذورين الثاني ان الماخوذ في الاولى عدم الفحص على قول المعمم وعلى الاخر
بعدم لزوم الفحص بل بمعنى انه بعد الفحص يتبع المعلوم فهم فالثمرة في المسئلة جلية ظاهرة **المقدمة الرابعة** اعلم ان الخطاب مصدر وهو لغة القاء
الكلام نحو الغير وقد يطلق اصطلاحا على الكلام الموجه الى الغير والغرض الان هو الكلام في المعنى اللغوي فنقول لا اشكال في ان الخطاب حقيقة لغة في الجملة
في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع الفاهم للخطاب هل هو حقيقة ايضا فيما ذكر عند فقد احد القيود كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي
السامع محتمل الفهم او محتمل السماع او محتملهما او مقطوع عدم السماع او عدم الفهم او عدمهما او الى غير الحاضر كالمفقود منه ومن الغائب او الغائب المتصرف
احتمالات حسب انضباط القيود قطعا واحتمالا والحق انه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسماع وان لم يكن الغير حاضرا او كالموجود كما ترى
انا لو تخاطب ولدها الميت بكلمات خطابية فان ارادت من تلك الكلمات الالقاء الى الميت بطريق ارادة سماعه وفهمه فذلك خطاب لغة لكنه قبيح
في الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغوية واما اذا ارادت من تلك الكلمات التحسر والتحزن لموت ولدها وكانت مصورة اياه في ذهنها ملقية تلك الكلمات
اليه لا بطريق ارادة الالقاء للسماع والفهم بل لمجرد التحسر فليست بخطاب حقيقة لصحة السلب في الحاصل ان ما يشمله هذا التعريف فهو معنى حقيقي للخطاب
اما الجامع للقيود المذكورة فبالتبادر الاولي من لفظ الخطاب واما ما سواه من الشقوق والاحتمالات الشاملة لها التعريف فبعدم صحة السلب الكاشف
عن كون التبادر اطلاقيا ثم ان الخطاب هل يشترط في صدقه كونه الالقاء باللفظ لو يشمل الاشارة ونحوها وجهان من انه لو حكمنا باشتراط اللفظ لزم عدم
كون الالقاء الى الرسول مثلا خطابا الى الرسول لان كان الالقاء بطريق الكتب مع انه يقال انه خطاب الله ومن صحة سلب لفظ الخطاب من غير اللفظ حتى في
المثال المذكور وما يتوهم بدوا من عدم صحة السلب فهو لاجل كون الكتب حاكيا عن اللفظ والا ففي الحقيقة يصح السلب قطعا فهذا اقوى اما الكتب
كالمنابر وياء ونحوها فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فتطابق المادة والهيئة ام مختلفان والحق ان تلك الهيئات حقيقة في الالقاء الى
الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب في تعدي الحقيقة الى غير الواجد لتلك القيود واشكال العدم بان عدم صحة السلب محقق في الهيئات بخلاف
لفظ الخطاب فقد تعدى بنا فيها عن القدر المتيقن لاجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا واذا لم يكن في الهيئة دليل على التعدي فاصالة
وضعها التبادر سليمة عن المعارض لا ان يقال بالتطابق بين المادة والهيئة لتنصيص اهل اللغة بان مثل ياء للخطاب ولا ريب ان الخطاب حقيقة
فيما قلنا فكذا ادات الخطاب وتوهم انصراف كلام اللغوي الى الفرد الظاهر من الخطاب بكونه مطلقا منصرفا الى الظاهر وهو ما اجتمع فيه القيود السابقة مدفوع
بان الامر كذلك لو لم يكن هنا صارف من حمل لفظ الخطاب على ظاهره لانهم قالوا ان الخطاب هو للغائب ولا ريب ان الظاهر من الغائب هو غير الحاضر عند التحقيق
وذلك الظاهر من الغائب ليس مراد لهم قطعا لان الحاضر عند المتكلم يرجع اليه ضمير الغائب اذا كان التكلم مع غيره من الحاضرين فالمراد من الغائب ما يعم ذلك
هو الظاهر منه واذا لم يكن المراد من الغائب معناه الظاهر بل الاعم من الحاضر المذكور فكذا مرادهم من الخطاب ليس معناه الظاهر بل الاعم مما يشمل القاء
المخاطب بقرينة المقابلة حذرا من التفكيك فالمراد من الخطاب معناه اللغوي الشامل كالقاء الكلام الى الغائب للسماع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير
كان يقول لبعض غلمانه الحاضرين يجب على كل عبد من عبيدك الصدق بيدهم فيقول يا عبيدك يجب عليكم ذلك فهو مضافا الى عدم التنافي في غيرها هو المتبادر ولا

في بيان معنى الخطاب

في شرائط صدق الخطاب

في بيان ان السر الخطاب

وفي عدم لزوم الفحص فيهم الحاضر على الاول وعدم لزومه على الثاني وفي وجوب صلوة الجمعة على الاول دون الاخير وفي امثال ذلك كلام اذا ظهر ذلك فالحق عدم شمول الخطاب للمعدوم للاصلين السليمين عن المعارض وقول المصنف فاسد خال عن الدليل سواء جعل ذلك من باب تعدد الخطاب او التنزيل المستمر او من باب الكلام النفسي او من باب المكاتيب والمراسيل او من باب تأليف المؤلفين او من باب شمول الخطاب اللفظي للمعدوم من الفقهاء او مدلوله او مدلوله الا انا لو جعلناه من باب الشركة في الحكم رجع النزاع لفظيا وفي شمول الخطاب للغائبين احتمال قريب تأمل

فلا تنافر في القاء الكلام الى غيرنا اجتمع فيه الموجود فيما يصدق عليه الخطاب حقيقة فتأمل مضافا الى الاستقراء فان غالب الموارد مطابقة مع مصاديق لفظ الخطاب مطابق مع مصداقه في الاستقراء فتأمل ثم ان لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا اريد بالخطاب شخص معين حاضرا ام غائبا او معدوما ام يشمل الشخص الغير المعين كقول المصنف اعلم وقوله فان قلت ونحوهما الحق الاخير لعدم صحة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص المعين اطلاقيا واما آلة الخطاب فهي كلفظ الخطاب ايضا لعدم التنافر في لفظ فان قلت ونحوه مع ما مر من الدليل على عدم الفرق بين المادة والهيئة فيكون تبادر الشخص المعين من الآلة ايضا اطلاقيا فان قلت لو كانت الهيئة حقيقة في الاعم من الشخص المعين المخاطب لكانت الهيئة مستعملة في الكلي فيكون لفظ انت المشار به الى غير معين مستعملا في نفس الكلي الملاحظة وهذا ينافي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا مع ان استعمال تلك الالفاظ في الكلي ولو مجازا غير جائز قلنا ان في هذا الاستعمال ايضا استعمل اللفظ في جزئي من جزئيات الكلي الملاحظة الا انه غير معين لا انه مستعمل في نفس الكلي المقدمة الخامسة الاصل في المسئلة اختصاص الخطاب بالحاضرين مدلولا وفقاهة واجتهادا اما الاول فلان ذلك هو القدر المتيقن في الارادة عموما او خصوصا اذ دخول الحاضرين الفاهمين في المراد معلوم على كل حال ولا يلزم من الاختصاص بالحاضرين مجاز في الخطاب ايضا لكونه لو وضع عاما والموضوع له خاصا واذا كان هذا قدر المتيقن فالتعدي عن ذلك يحتاج الى دليل والا فلا بد من التوقف في المراد من اللفظ ثم ان جاء دليل على العموم بالنسبة الى الغائبين اقتصرنا عليه وان جاء دليل على العموم حتى الى المعدوم تعدينا اليه ايضا وهكذا فيقتصر في الدليل الوارد على مورد الدليل واما الثاني فلانصراف الخطابات الى ارادة الحاضرين وان اخرج عن الظاهر مخرج اخذنا بالاقرب فتأمل وهكذا كما قلنا ثم ان دعوى ان الظهور انما هو في غير ما يكون لظاهره منه العموم كقوله يا ايها الثقلان ونحوه فان قلت التمسك بالظهور انما يصح اذا قلنا بكون الكتاب صادرا بطريق اللفظ واما اذا كان بطريق الكتب كما هو احد الاحتمالات فلا يصح دعوى الانصراف قلنا صدور تلك الالفاظ عن الله سبحانه مقطوع على كل تقدير حتى على احتمال الكتب لانه سمي كلام الله تعالى وسمي الله سبحانه كليما فان قلت ان ظهور الاية فيما ذكر من الاختصاص معارض بظهور المدخول في الاستغراق في نحو يا ايها الذين آمنوا اتقوا ويا ايها الناس قلنا انهما كالجمع المحلى ليسا حقيقتين في الاستغراق فقط بل اعم منه ومن العهد الخارجي هو موضوع للقدر المشترك بينهما والتزامه الخطاب فيما ذكر مورث لاحتمال العهد فيدفع ظهور المدخول في الاستغراق المسبب عن عدم القرينة على العهد فيكون المدخول من تلك الجهة مجملا ويبقى ظهور الاية بحالها وفيه تأمل الا ان يقال ان ظهور الاية اكثر فظهر ان مقتضى اصل التوقف والاصل بمعنى الظهور هو الاختصاص مع بعض الاصول الاخر في بعض احتمالات التعميم كاحتمال تعدد الخطاب فان الاصل عدمه وكاحتمال الكلام النفسي الذي يقول الاشاعرة بقدمه فانا وجدنا تاكيدا لاصلهم الذي يقولون بها فان الاصل عدمه المقدمة السادسة قد مر ان النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه انما هو في الكلام الملقى منه تعالى لا في جهة خطابه تعالى اي النزاع في اختصاص الكلام الموجه عموما لا في اختصاص التوجيه عمومه لان جهة الالقاء مختصة قطعا ولا نزاع فيه ويشهد عليه ما قلنا في الاول من ان ظاهر كلامهم صحة الذي نقلنا سابقا فان قولهم لو وضع الخطاب للشامل لايم بصيغته من تاخر عن زمن المخاطب فان النزاع انما هو في شمول الكلام الملقى لمن تاخر وعدم شموله لا في ان الالقاء والتوجيه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تاخر ام شامل له الثاني اتفاقهم على اختصاص جهة الالقاء في نحو ولله على الناس حج البيت بغير من تاخر مع اتفاقهم على عمومه من حيث المدلول لكل الناس فلو كان نزاعهم هنا في عموم جهة الالقاء واختصاصه وكان عموم جهة الالقاء متصورا عندهم لم يقولوا بعموم الاتفاقي المثال المذكور ونحوه بل اتفقوا على اختصاص جهة الالقاء مع قولهم جميعا بعموم مدلوله فظهر ان النزاع انما هو في عموم المدلول واختصاصه لا غير فتأمل الثالث انه لا يتصور النزاع في عموم الخطاب من جهة الالقاء اذ المراد بكلام الله اما اللفظي الموجود بالاصوات والحروف فما قرأه النبي على الناس بلا قطعا اذ قراءة النبي انما هي على جهة الاخبار ولا يبقى لمثل ذلك الكلام الاخباري انه كلام الله سبحانه نعم كما يقال للكتاب ذلك واما قرأه جبرئيل على النبي فهو محتمل لكن ذلك كان مختصا بالنبي لما علم بالهول واما قرأه المثل الاخر على جبرئيل فهو ايضا مختص بجبرئيل واما الصوت الموجود في اللوح المحفوظ فهو ايضا مختص بغير المكلفين من الامة وعلى التقادير لا يشمل الالقاء الحاضرين ولا غيرهم من الامة وانما النزاع في جهة المدلول فتأمل ثم اعلم انه قد يتمسك في اثبات العموم ببعض الاخبار الاحاد الظنية فهل الظن معتبر في تلك المسئلة ام لا الحق انها من المسائل الاصولية لانها ما يبحث فيها عن احوال الفقه من حيث ابتناء الفقه عليها وهنا كذلك لان الكلام في بيان مرادات الشارع من تلك الخطابات من حيث ابتناء المسائل الفرعية كصلوة الجمعة وغيرها واذا صارت مسئلتنا من المسائل الاصولية فان كان الظن فيها الحاصل من تلك الاحاد وغيرها مستلزما للظن بالحكم الفرعي كوجوب صلوة الجمعة كان الظن فيها حجة من باب الاستلزام والا فلا اذا عرفت تلك المقدمات فنقول اصل المسئلة فنقول ان المقام الاول في شمول الخطاب للمعدومين في مقابل الموجودين وعدمه والحق فيه عدم الشمول للاصلين السليمين عن المعارض وعدم الحكم لدليل الاحتمالات قول المعمم كلها فاسدة اما احتمال تعدد الخطاب فكون الكلام مستمرا في القائه مخاطبا للسامع مخاطبا باختلاف الجهة في الشخص فهذا ان خطاب الله سبحانه انما هو صدر من الغير بايجاده نعم اخبار امين الصوت والصوت بالاخبار لا يصدق على كلامه انه خطاب لله تعالى واما احتمال الكلام النفسي فباطل اولا لبطلان القديم ما سواه تعالى وثانيا لبطلان قدم الطلب مخالبته لكونه امرا اضافيا محتاجا في التحقق الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه والاخير القديم كان منتفيا فلا يتصور تحقق الطلب القديم وثالثا لانه وان سلمنا امكان قدم الطلب لكنه قبيح للعلم بفعل المطلق من الخطاب وهو الخطاب بالمعصوم بالعلم وتكليف لا يطاق فان قلت الطلب ان كان قديما لكن التعلق حادث قلنا المراد من قدم الطلب وحدوث التعلق ان كان ان الطلب تعليقي فهو صحيح لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم وان كان ان المطلوب تعليقي وان كان الطلب تنجيزيا فهو بعينه ما ذكرنا من انه قبيح ومحال لبطلان تحقق الطلب الذي هو امر اضافي تنجيزا في القديم ورابعا ان محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي ولا مانع من عموم الخطاب النفسي واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم وخامسا انا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم لكن لا دليل ايضا على صحته فيصير مشكوكا فيندفع بالاصل

و يمكن

في تحقيق الخطاب الشفاهي

في بيان ان الظن هل هو معتبر في هذه المسئلة

في بيان اختصاص الخطاب بالحاضرين

وقد يتمسك الخصم بوجوه كلها مدخولة مثل استدلال العلماء بتلك الخطابات في الاعصار والامصار وانه لو اختص بالحاضر لزم على الشارع اعلام المعدوم بذلك و
التالي مفقود وان رسول المعدوم والحاضر واحد وان استحباب لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا واستحباب لا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قوله تعالى فبأي
آلاء ربكما تكذبان شاهدان مضافا الى الاية الشريفة لانذركم به ومن بلغ تاتي

في الخطابات الشفاهية

ويمكن رد الجواب الثاني والثالث بان شرط تحقق الطلب انما هو تحقق المطلوب منه حضورا عليا ام احتماليا ولا يشترط التحقق الخارجي الا ترى ان
الشخص يوصي الى العقلاء ان يفعلوا كذا في كل سنة بطنا بعد بطن فانه يتحقق الطلب تنجيزا وان كان المطلوب معلقا كالامر بالحج عند الاستطاعة وتوهم
ان الطلب حينئذ تعليقي اي يكون وجود الطلب معلقا على وجود المطلوب منه فاسد اذ الشخص يعدم وتركيف يحصل منه الطلب فالطلب حاصل موجود قطعا والمطلوب
وجوده معلقا على شيء فظهر انه يصح منه حضور المطلوب بل ولو احتماله الا واما احتمال كون الخطابات اللفظية شاملة للمعدومين فهو يحتمل وجوها **الاول**
ان يكون الالقاء مختصا بالحاضر او بغيرهم من النبي صلى الله عليه وآله وغيره ويكون المعدوم داخلا في المدلول لا في الالقاء ويصير ذلك من باب التغليب كقولك انت وزيد
تفعلان كذا فان معناه انت تفعل كذا وزيد يفعل كذا فكلاهما داخلان في المدلول لكن الخطاب مختص ببعضهما ومعناه بالنسبة الى الاحد انما حصل بمجرد
تعميم اللفظ ولا ريب في ان ذلك مجاز لاجل الابدال مضافا الى الاصلين السابقين **الثاني** ان يكون كل من الالقاء والمدلول متوجها الى الحاضر
والمعدوم والغائب لكن الغرض تبليغ السامع لغيره وهو مخالف ايضا للاصلين **الثالث** هو الثاني لكن الغرض ليس التبليغ بل الالقاء اليهما بارادة
سماع كل من الحاضر والمعدوم بلا واسطة وهو ممتنع ابا ه ولا ريب ان ذلك قبيح عقلا ومخالف للاصلين ايضا وان كان هو سابقا حقيقة لا مجازا
واما احتمال كونه من باب المكاتيب المراسيل فمفاده اولا القطع بعدم كونه من هذا الباب في المراسيل لا ترسل الى المعدومين بل الى الغائبين وثانيا
لو سلمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب لكن لا دليل ايضا على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصلين واما احتمال كونه من باب التأليف لو كفى
فهو كاحتمال كونه من باب الوصية بالكتابة وكلاهما فاسد لعدم الدليل على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصل سلمنا كونه من ذلك الباب لكن التأليف
قد يكون لشخص خاص او اشخاص مخصوصين خطابا بربح ذلك الشخص او الاشخاص وان انتفع به شخص آخر خارجا ايضا وقد يكون التأليف لعامة الناس ممن يصلح
ثم بعد تسليم كونه من باب التأليف نقول يحتمل كونه من القسم الاول فلا يفيد شيئا واما احتمال الاشتراك في الحكم فقد مر ان مرجعه الى قطعية النزاع فلا

استدلال الخصم بعموم الخطابات

لم يظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتمالها لانه احتج الخصم بوجوه منها ان علماء الاعصار والامصار يستدلون بتلك الخطابات من دون تمسك
بقاعدة الاشتراك فهذا دليل على ان بناءهم على عموم الخطاب وفيه **اولا** النقض بانهم يستدلون ايضا بالخطابات المفردة الكتابية وبخطابات السنة
وجميعا مع انك عرفت خروجها عن النزاع وان بناءهم فيها على الاختصاص **وثانيا** الحل بان قاعدة الاشتراك من المسلمات والمقدمات المطوية
في كلماتهم ولذا لا يصرحون بها بعد كل استدلال **وثالثا** ان مذهب هؤلاء المستدلين من الامامية اكثرهم على الاختصاص فكيف يجعل استدلالهم
دليلا على العموم نعم لو تمسك الخصم باستدلال الصحابة بتوجيه ليس لا اشار لا اجزء ومنها انه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك والتالي مفقود
فالمقدم مثله **وفيه اولا** القلب بانه لو كان الخطاب عاما لزم على الشارع اعلامهم بذلك ايضا لان اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاستغراق كما مر حتى يكفي
في بيان التعميم ظاهر اللفظ والتالي مفقود وثانيا ان الاعلام وبيان حكمهم على حدة حاصل لادلة الاشتراك ومنها ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالوفاق ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وفيه انه ان اريد من الرسول من يلزم عليه تبليغ احكام المرسل شفاها بلا واسطة فالصغرى ممنوعة وهي كون رسول المعدوم
رسول الحاضر اذ ليس الرسول حقيقة لغوية ولا شرعية في ذلك وان اريد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ وان كان بواسطة فالصغرى مسلمة لكن لا معنى لقوله

الدليل الثاني للخصم

ح انه لا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب ومنها ما ورد من استحباب لبيك بعد قوله يا ايها الذين آمنوا ولولا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى لانه
جواب عن النداء والخطاب وفيه اولا ان لبيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادي بذلك فلو سمع نداء احد
مع علمه بعدم سماعه جواب لبيك قبح منه ذلك وكذا لو سمع النداء ثم اجاب عن النداء بعد يوم او يومين او ايام فانه ايضا مستهجن وقبيح من حيث مورد
الاستعمال والموضوع له ويكون مجازا وباطلا وفيما نحن فيه نقول الامر من هذا الباب لحصول النداء قبل ذلك بازمان كثيرة فكيف يكون الجواب بلبيك
صحيحا فالوضع اللغوي يقتضي القطع بان لبيك هنا ليس للجواب والاندراج تحت الخطاب وثانيا ان استحباب هذا الجواب موجود بعد قوله يا ايها الذين آمنوا لا
ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي صلى الله عليه وآله مع القطع بان هذا الخطاب لم يتوجه الى المعدوم الغافل لادراك حضرة النبي صلى الله عليه وآله لقبح الخطاب بالنسبة اليه ومع ذلك يكون
لبيك مستحبا فذلك كاشف عن ان الجواب بلبيك ليس للاندراج تحت الخطاب الا ان يستحب هنا وثالثا ان الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم
الدلالة كما في الجوابين الاولين لا يقتضي الاندراج بل هو يمكن ان يكون لاظهار الايمان لكنه خلاف الظاهر لان الجواب ظاهر في الاندراج لولا الوجهان الاولان

الدليل الثالث

من الرد الا ان يقال ان الجواب بلبيك لو كان للاندراج تحت الخطاب لكان مستحبا ايضا في مثل يا ايها الناس مع انه ليس مستحبا فيه فهذا دافع لظهور الجواب في الاندراج
ورابعا ان هذا خبر واحد هو وان ثبت به المسألة الفرعية كحجية الجمعة لو افاد الظن لكن لا يفيد في مقام اثبات التعميم الذي هو من المسائل الاصولية
ومنها الخبر الوارد باستحباب لا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان فانه ظاهر في الاندراج تحت الخطاب وفيه اولا القطع بان ذلك
ليس للاندراج لان الخطاب مختص بالمكذبين لكون الاستفهام انكاريا كما هو ظاهر الاحتمالات او تقريريا واذا اختص الخطاب بالمكذبين فالاستحباب اما مختص
بغير المكذبين او اعم منهم ومن المكذبين وعلى التقديرين لا يصح كون استحباب الجواب للاندراج في الخطاب لما عرفت من القطع بخروج غير المكذب عن الخطاب مع وجود
الاستحباب بالنسبة اليه قطعا وثانيا انا سلمنا عدم القطع بشيء من الطرفين لكن الاستحباب من حيث هو اعم من شمول الخطاب له وثالثا انه خبر واحد لا
يثبت المسألة الاصولية كما مر ورابعا ان غاية ما يثبت من ذلك شمول الخطابات في الموارد الخاصة وذلك لا يوجب عموم كل الخطابات فيجيء مثله في الدليل

الدليل الرابع

السابق على ذلك الا ان يجاب بالاجماع المركب ويعارض الخصم رفع السلب الكلي لا اثبات الايجاب الكلي ومنها النصوص الدالة على نزول بعض الآيات
في شأن المعدومين كالاية الشريفة كنتم خير امة اخرجت للناس فقد ورد في الحديث انها خير ائمة مع ان الائمة عليهم السلام كانوا حين النزول غير موجودين وفيه اولا
ان الاية الشريفة يحتمل ان تكون محرفة ويحتمل ان تكون مفسرة بذلك وان تكون مؤولة اي يكون هذا المعنى من البطون وعلى الاولين يتم الدليل وعلى

وقوله تعالى الٓمٓ ذلك الكتاب

في خطاب الشفاهي

الاخير عن يخرج عن محل الكلام اذ الكلام ليس في البطون فانها رموز بل الكلام كان في شمول ظواهر الخطابات للمعدوم واذا تعدد الاحتمال بطل الاستدلال
ثم وثانيا سلمنا احد الاحتمالين الاولين لكن لا تم مع ذلك شمول الخطاب للمعدوم فلعلها خطاب الى علي والحسنين وهم مع النبي ص لكونهم اما
لغيرهم وثالثا سلمنا تعلق الخطاب الى كل الائمة ع لكن قياس غير الائمة بهم قياس مع الفارق لا لهم فاهو للخطاب قبل قدومهم الى هذا العالم
فلا يجري في الخطاب اليهم بخلاف غيرهم فتم ومنها قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وقوله تعالى اوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ وجه الدلالة انه يمكن جعل
ومن بلغ معطوفا على كم بان يكون الموصول في محل النصب فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ مرتبة الوجود وحد التكليف او بلغه القران من غيركم بالقران.
فيشمل الانذار بالقران غير الموجودين في زمن النبي ص ولا يكون ذلك الا بشمول الخطاب مدلولا للجمع ويمكن عطفه على الضمير المرفوع المتكلم او الغايب فالمعنى
لانذركم انا ومن بلغ اما بالقران ولا ريب ان الائمة ع ينذرون بالقران من كان موجودا في زمن النبي ص بل ينذرون الموجودين في زمانهم المعدومين في زمن
النبي ص بالقران لا يكون الا بالشمول لفظكم في الاية الشريفة لكل المكلفين موجودا ومعدوما فانه لو اختص ضميركم بالموجودين في زمن النبي ص لزم الاضمار
بعد قوله ومن بلغ وهو خلاف الاصل لا يصار اليه وبدون الاضمار لا يصح المعنى الا يكون المراد بكم كل الامة موجودا ومعدوما لكن بطريق التوزيع بان يكون
المنذر الموجود النبي ص وللمعدوم الائمة ع فالمعنى لانذركم انا ومن بلغ من الائمة كل الامة بمعنى التوزيع فجميعهم ينذرون جميع الامة فيكون المراد بكم
كل الامة لاجل قوله ومن بلغ فيكون هذا الخطاب عاما ويكون سائر الخطابات ايضا عامة لاجل قوله لانذركم فيكون عموم تلك الاية بقوله ومن بلغ
وعموم سائر الايات بالانذار بالقران المذكور في تلك الاية المقتضي لعموم سائر الخطابات القرانية على التقديرين من العطف ثبت العموم **والجواب**
عن طريق العطف بالمنصوب اولا ان الاية على خلاف المطلوب ادل اذ المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التاكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين في زمن
النبي ص المخاطبين بالخطاب بانذار النبي ص وهو خلاف الظاهر لانه نقل انه لغو وفاسد فلا بد ان يكون المراد بذلك الخطاب غير المعدوم وهذا معنى اختصاص
الخطاب بغير المعدوم ويتم الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركب **فان قلت** مقتضى ظاهر كم الاختصاص ومقتضى ظاهر الانذار العموم في سائر الخطابات
الكتابية ما عدا تلك الاية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركب **قلنا** ظهور كم في الاختصاص اقوى من ظهور الانذار في العموم فيقدم هذا الظاهر ويكون
الاية الشريفة على خلاف المطلوب اتم وثانيا ان الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب كذا يكون بطريق عدم الشمول ايضا لكفاية الاشتراك في الحكم فان اعلامهم
هم باشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم باعلام جلية ظاهرة كاف في انذار الكل وان اختص الخطاب بالبعض فان الانذار في احد الامرين اما الانذار
بلا واسطة ام بواسطة جلية وثالثا ان المراد بانذار النبي ص كل الامة بالقران اما انذاره كل واحد من الامة بكل اية من القران فهو فاسد اذ من الايات ما
ليس للانذار كالقصص والاحكام ورموز اوايل السور ومنها ما هو لانذار طائفة خاصة كالاية الشريفة يا نساء النبي ص واما انذار كل الامة بجميع الايات
ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الاية الشريفة للجميع واختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة
بجميع الايات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع ما بطريق شمول الاية واختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة
بجميع القران لصدق انذار الكل بجميع القران وانكانت كل اية في شان طائفة فالايات حينئذ موزعة على الطوائف فهو ايضا فاسد لورود الايراد الاول في
الاحتمال الاول السابق هنا ايضا واما انذار مجموع الامة بمجموع القران بان يحصل مصداق انذار مجموع الامة جميعهم بالقران فهو صحيح لكن لا يلزم بذلك
عموم الخطابات الشفاهية التي هي محل النزاع اذ يكفي في صدق ذلك الكلام شمول قوله الا لعنة الله على الظالمين ونحوها من الايات الغير المشتملة
على الخطاب لجميع الامة واما انذار جميع الامة بكل اية من القران لكن غير ما اخرجه الدليل عن كونه انذارا لجميع الامة فهو ايضا صحيح مثبت للمطلوب
المحض ولا يرد عليه النقض بما ليس للانذار او ليس لانذار الكل بل لانذار طائفة خاصة لكنه مستلزم لتخصيص الاكثر ولا ريب ان الوجه الصحيح غير منحصر
فيه فان الاحتمال السابق على ذلك ايضا صحيح فبعد الاربعة وبين غيره من الوجوه التخصيص ولا مرجح لذلك ان لم نقل بان مقتضى ظاهر اللفظ وفهم العرف هو
الاحتمال الثالث كما هو الاظهر فتصير الاية مجملة وتسقط الدلالة لا لزمنا **والجواب** عن العطف بالمرفوع اولا بانه خلاف الظاهر لان الظاهر العطف على المنصوب وثانيا
ان هذا اثبات لعموم خطاب الكتاب بنفس الكتاب وهو دور ومصادرة فان عموم سائر الخطابات موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي وعموم هذا موقوف
على عموم سائر الخطابات وان كان موقوفا على غيرها فنقل الكلام اليه فان كان ذلك الغير ايضا عموما موقوفا على عموم تلك الخطابات في سائر خطابات
الكتاب جمع لزم الدور وان كان موقوفا على غير ذلك نقلنا الكلام اليه وهكذا فتسلسل وثالثا ان عموم كم موقوف على عموم لفظ من في قوله ومن بلغ
وهو ممنوع فلعل المراد بعض الائمة الموجودين في زمن النبي ص بان يكونوا ايضا مكلفين بانذار من انذره النبي ص دون غيرهم واثبات عموم من بغير هذا الا ان من
شرط افادة العموم كونه متضمنا لمعنى الشرط على ما ذكره جماعة وليس هنا كذلك فتم ورابعا انا سلمنا عموم كم ولكن غاية ما في الباب عموم ذلك الخطاب
واما سائر الخطابات فمن اين الا ان يتمسك بالاجماع المركب فان من قال بعموم خطاب من الخطابات التي هي محل النزاع قال بالعموم في الجميع وان
لم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص في الجميع منها الاية الشريفة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه فان ظاهر التسمية بالكتاب كون القران من باب
تاليف المؤلفين **وفيه** مع ما اشرت بان المراد من الكتاب الكتب السماوية السابقة على النبي ص المنزلة على الانبياء السلف وان كان ذلك
بعيدا الا ان الظاهر كون الكتاب معهودا موعودا ارساله الى النبي ص ان تكون الكتاب يمكن بوجوه **الاول** ان يكتب الشخص كتابا من دون سبق لفظا
بل يكون بمجرد الكتابة **الثاني** ان يقرء على الاخر ليكتب كالاعطاء المصنف فان غرضه من القراءة ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المقررة
الثالث ان يقرء على الاخر ليكتب كالاعطاء المصنف فان غرضه من القراءة ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المقررة **الثالث** ان يتلفظ
الشخص بتلك الالفاظ وكان غرضه الخطاب لا الكتابة لكن السامعين كتبوا ذلك كتابا للتلفظ بل لجمع الالفاظ فيسمى المجموع ايضا كتابا ولا يخفى

وقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب في خصوص الغدير الدالة تنزيل بعض الايات في شان المعدوم والنصوص الدالة على عموم خطابات الكتاب

في الخطاب الشفاهي

ان التسمية بالكتاب في الاية الشريفة ليست من القسم الاول لاتفاق الامامية على صدور الالفاظ القرآنية وايجاده تعالى اياها بالاصوات وايضا هو تعالى متكلم بالكلام اللفظي ولاجل ذلك سمي القرآن كلام الله ولا من القسم الثاني اذ لو كان الغرض مجرد الكتب لما احتيج الى خلق الصوت بل كان يكفي ايجاد الكتب فيكون ايجاد الصوت لغوا ظاهرا فاذا من يفعل كل ذلك انما هو لاجل عجز او كسالة من الكتب كالاعمى في عمى ولا يتصور ذلك في شانه تعالى فالظاهر عدم كونه من القسم الثاني فتعين الاخير فيكون تسمية الله تعالى كذلك بالكتاب مع ان الصادر منه هو الخطاب انه لم يكن الغرض منه الكتاب لاجل علمه تعالى بانه سيكتب فيبقى الى الابد سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير غاية ما في الباب دورانه بين القسمين الاخيرين وعلى احدهما يكون المدلول خاصا وهو الاخير وعلى الثاني يكون المدلول عاما وهو الاخير وعلى الثاني يكون المدلول خاصا فيحتمل ان يكون التسمية بالكتاب لاجل هذا او لاجل ذلك فالقدر المتيقن هو شمول الخطاب للموجود فرجح بعد هو الاصل الذي مر **فان قلت** الاصل المذكور لا يعارض ظاهر لفظ الكتاب فان ظاهره كون اللفظ الصادر لاجل الكتب ولذا يسمى كتاب الله تعالى كما في الاخبار والاثار فيفيد ان غرضه تعالى انما هو ذلك لان غرض الخطاب يحصل للكتاب بالمقارنة لا انفائه من الغير **قلنا** ظاهر ذلك معارض بظاهر الالفاظ الصادرة قطعا الظاهرة في الخطاب فاذا تعارضا فيرجع الى الاصل المذكور وايضا سلمنا كونه من باب الثالث ايضا اي من باب تاليف المؤلف قد يكون لشخص او اشخاص خاصة وقد يكون لعامة الناس ففي الاول يكون المدلول والخطاب للاشخاص الخاصة من اهل ذلك الزمان الا انه ليس من هذا القسم ودعوى غلبة كون المؤلفات من القسم الاخير ممنوعة اذ كان الغرض من الخطاب الى شخص خاص كما فيما نحن فيه وبعض المؤلفات سلمنا الاستقراء لكن المسألة اصولية لا يعمل فيها بالغلبة فالاحتمال كاف في بطلان الاستدلال فتأمل ومنها قوله ص فليبلغ الشاهد الغائب بعد قوله الست اولى منكم من انفسكم قبل قوله بعد بعض لعلي ع من كنت مولاه فهذا علي مولاه وجه الدلالة ان خطاب كم في هذا الكلام عام لشهادة قوله فليبلغ الشاهد الغائب **وفيه اولا** ان هذه الرواية المتواترة دلت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب وهو اعم من تعلق الخطاب بكل الامة وثانيا ان هذا لو تم لا يثبت التعميم بالنسبة الى الغائب المعدوم الذي هو محل الكلام وثالثا ان هذا يثبت عموم خطابات السنة مع ان السنة مما وقع الوفاق على اختصاص خطاباتها بالحاضرين ايضا ومحل الكلام انما هو الكتاب لا السنة وليس في البين اجماع مركب ومنها ما رواه ابن بابويه في العيون بسنده عن الرضا عن ابيه ع ان رجلا سأل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض **وفيه** انه لم يظهر من ذلك جعل القرآن لكل ناس في زمان من كل جهة فانه يصدق في جعله لكل ناس جعل قرائته واعجازه وموانعه ومعرفة الاحكام بها والاشتراك ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقائه الى الدهر لكل الناس اما جعل خطابه ايضا لكل ناس في زمان فلا يظهر من ذلك الكلام على انا نقطع بعدم جعل بعض خطاباته من حيث الخطاب لكل ناس كيا ايها الرسول بلغ ويا ايها النبي ص على ان هذا خبر واحد والمسألة اصولية ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية ومات الكتاب لكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى وفيه ان الجريان اعم من الخطاب والاشتراك في الحكم مع انه خبر واحد ومنها ما رواه في الخصال الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم وفيه ان هذا انما يدل على صحة الوصية الى المعدوم مع السفير ونحن لا ننكره انما الكلام في خطابات الكتاب لا ننكر جواز ذلك القسم في الكتاب ايضا لكن لا دليل عليه ولو كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب ايضا كذلك على انه خبر واحد ثم فظهر ان الحق عدم شمول الخطاب للمعدومين لبقاء الاصلين الثابتين السالمين عن المعارض

المقام الثاني في شمول الخطاب للغائبين وعدمه والحق الشمول لكل الموجودين حين الخطاب كما عليه الاكثر وان كان مقتضى الاصلين الاختصاص بالحاضرين الفاهمين والدليل على الشمول امران **الاول** ان بناء العرف على ذلك في مثل ما نحن فيه فيما لو ارسل شخص رسولا الى جماعة وقال له قل لهم ذلك فانهم يفهمون من كلام الرسول الحاكي عن المرسل انه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كل من يصلح له في الخطاب ممن يكون ذلك الشخص مرسلا اليهم فلو امر السلطان احدا من عبيده وقال يا فلان اذهب الى الهند وقل لاهلها ان السلطان يامركم باعطاء كل مثقالا من الذهب فحصلوه له فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند ونفذ فيها برا ايهم دون سائر البلاد وقال يا اهل الهند ان السلطان يامركم فانهم يفهمون من قوله يا اهل الهند كل من هو داخل تحت ذلك اللفظ وان كان الالقاء من الرسول مختصا بالجماعة الحاضرين لكن المدلول عندهم عام والحاصل انهم يفهمون عموم الخطاب مدلولا لكل من يصلح دخوله تحت لفظ المرسل الحاكي ممن يكون الرسول مرسلا اليهم من غير اشتراط وجود من يصلح الدخول تحت اللفظ فيهم حين القراءة وان لم يكن حاضرا فكل منهم كان يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولا وكل الفاهمين بالنسبة الى الرسول في ذلك بالقياس الذين سواء كان يشمل اللفظ كل من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الفاهمين البالغين **الثاني** انه ان كان المراد كما قلنا في المقام والا فالمراد بخطاب الله تعالى المتعين الحاضرين في المجلس ما قراءة النبي ص فهو بديهي الفساد اذ جهة خطاب الله تعالى انما بالحاضرين عند الصوت الحاصل بقراءته وليس قراءة النبي ص وان كان الاختصاص بمجلس القراءة مسلما الا انا نقول باختصاص قراءة النبي ص القاء بالحاضرين لكنه ليس بخطاب الله بل هو واما ذلك الصوت فمدلوله المدلول في كل خطاب اي الجماعة الحاضرون مجلس القراءة المختلفون بالنسبة الى الخطابات حزب خطاب جمع منهم جماعة وحضر في غيره اخرى اما ان يكون مرادا من اللفظ المخلوق حين الخلق او يكون الارادة حادثة حين قراءة النبي ص بان خلق الله الصوت ولم يشأ حتى قرء النبي ص فاراد الحاضرين ولا ريب في بطلان الاخير ومخالفته للحسن لو بعد ادعى الاول فاما ان يكون ارادة الجماعة الحاضرين قبل حضورهم لاجل علمه تعالى بحضور تلك الجماعة في ذلك الخطاب فارادهم حين خلق الصوت واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لا لاجل علمه تعالى بل ارادة جماعة خاصة ثم اخبرهم على الخصوص حين القراءة واما ان يكون بارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لاجل انه تعالى اراد جماعة خاصة اي تلك الجماعة فاتفق حضورهم وقت القراءة

الدليل الثاني للخصم

في بيان ان الخطاب مختص بالمشافهين او يعم الغائبين

اصل في التخصيص التخصيص لغة مطلق القصر واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله وينتقض عكسه بمثل الدرهم البيض اذا اريد به صنف خاص من الدرهم ومثل عشرة الا ثلاثة وبمثل ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فتم وبمثل اكرم العلماء الا زيدا ان جعلنا الاستثناء بعد الاخراج وبمثل اشتريت الجارية الا نصفها

في بيان معنى التخصيص لغة

بابه القضية الاتفاقية واما ان يكون اراد تنزيلهم لاجل علامتهم بالمخصوصين القراءة باعلام النبي صلى الله عليه وسلم وارسال الرجين لارادة القراءة الى تلك الجماعة لبعضهم او انت خبير بان كل تلك الاحتمالات تخالف للوجه السليم فان النبي صلى الله عليه وسلم لو ارسل الى الجماعة لكان ذلك لا لخصوصية فيهم بل هو عبا كان يحتمل باجتماع الاحتمال لمعنى الاية لا لاجل خصوصية في تلك الجماعة بل بما لم يكن عنده الاطلاع فيفهمه يا ايها الذين امنوا ونحوه فالاظهر هو عموم الخطاب بالنسبة الى كل الموجودين **المقصد الثاني** في مباحث التخصيص **ضابطة** التخصيص لغة قصر شيء على شيء فالتخصيص لغة مطلق القصر كما في قولك خصك الله بالكرامة وفي قولهم لو ضع تخصيص شيء بشيء واصطلاحا قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله ولفظ القصر بمنزلة الجنس وانما قلنا بمنزلة الجنس لان الجنس انما يطلق على ما كان من الذاتيات اي من الحقيقة والقصر مثل التخصيص هو من الاعراض كالضحك للشيء ويعيد العام يخرج قصر لم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ الموضوع للعموم فان العام هو اللفظ الموضوع للعموم وقوله على بعض ما يتناوله انما هو ذكر المتعلق القصر **وفيه اولا** ان قولنا الدرهم البيض والدينار الصفر اذا اريد بهما صنف خاص من الدرهم والدينار يكون مخصصا ويكون ذلك تخصيصا مصطلحا مع ان الحد لا يشمله اصلا ووجه عدم الحد فلان لفظ الدرهم والدينار ليسا بموضوعين للعموم واما كونهما تخصيصا مصطلحا فلتبادر لفظ المشترك من لفظ التخصيص وهو قصر اللفظ المفيد للعموم بالوضع او بالقرينة على بعض ما يتناوله ولعدم صحة سلب التخصيص عن قصر العام الدال على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله ولان لفظ التخصيص قد استعمل في المعنى المشترك قطعا واطلق على الخصوصيتين جزما وغالب استعماله في المعنى المشترك قطعا واطلق على الخصوصيتين جزما وغالب استعماله في المعنى المشترك بل لم نر استعماله في خصوص احد الفردين فان المعلوم انما هو الاطلاق على الفردين وقد برهن في محله ان الحكم هو الوضع للمعنى المشترك للغلبة ولان ذلك اللفظ الاشك في كونه منقولا من اللغة الى المعنى المصطلح فان كان منقولا الى المعنى المشترك كان اقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه والنقل الى الاقرب اقرب من النقل الى الابعد وهو خصوص احد الفردين لان النقل الى الاقرب اغلب ولان الاتفاق قائم على نفي الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتقييد والمجاز ولا ريب في ان ذلك ليس بمجاز مقابل للتخصيص وكذلك ليس بتقييد لان المفروض استعمال لفظ الدرهم في كل درهم وكذا الدينار فتعين كونه تخصيصا فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصا مع ان الحد لا يشمله وتلك الوجوه الخمسة اغلبها جارية في النقوض الاتية ايضا في اثبات كونها تخصيصا **وثانيا** ان قولنا هؤلاء الرجال اذا خرج منه البعض لا يدخل الحد في مجموع الاقوال الغالبة لو قلنا بمجازية الجمع في صورة العهد خرج عن التعريف ولو قلنا بانه حقيقة كما هو الحق فان قلنا المراد من قولهم العام هو اللفظ الموضوع للاستغراق الخ هو ان اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما يقتضيه صلاحية اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن انضمام الخارجية يعني ان العام ما وضع للاستغراق بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلا بحسب صلاحية اللفظ مفردا مع قطع النظر عن التركيب مع الغير فلا يكون هؤلاء الرجال ايضا مخصصا اذا اريد منه بعض الرجال المعهودين ولا يكون ذلك تخصيصا اذ لكان لفظ الرجال موضوعا للمطلق استغراق ظاهرا لان المفروض ان لفظ العام ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما اراده مطلقا بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو وان قلنا ان المراد من قولهم العام الخ هو ما وضع للدلالة على الاستغراق ظاهرا من مدلوله ليشمل العموم الوضعي المستفاد من قولنا هؤلاء الرجال على القول بكونه حقيقة كما مر كان ذلك تخصيصا اذا اريد منه بعض المعهودين فعلى الاحتمالين الاولين يخرج المثال المذكور عن الحد وعلى الاخير يدخل مع انه تخصيص في الواقع بل على كل المذاهب فلا يطرد التعريف على كل المذاهب بل على مذهب واحد او احتمال واحد **وثالثا** ان اسماء العدد نحو عشرة اذا اريد منها اقل من مدلولها بان يريد من العشرة تسعة فاما ان يريد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه ام لا بل الثاني بل بالقرينة الخارجية تدل على ان المراد من العشرة التسعة فان كان الاخير فهو مجاز قطعا ومقابل للتخصيص من باب تسمية الجزء باسم الكل وان كان الاول فهو تخصيص لكن مع انه لا يصدق عليه الحد لعدم وجود لفظ العام **ورابعا** ان الاية الشريفة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا قد اريد منه من الانسان الطبيعة السارية والاستثناء حينئذ يكون تخصيصا ولا يشمله الحد اذ لا فرق بين هذا ومثل الدينار الصفر انه فيه قد اريد من اللفظ العموم واخرج من الاطلاق وهنا قد اريد بطبيعة الانسان لا كل افراده **وخامسا** ان الظاهر من قوله قصر العام على بعض ما يتناوله لزوم ان يراد باللفظ بعض مدلوله فيخرج عن الحد على ما هو الظاهر من اكرم العلماء الا زيدا على قول من يجعل الاستثناء بعد الاخراج ويقول ان العام مستعمل في معناه فانه قد اريد من اللفظ جميع ما يتناوله **فالاحسن** جعل الحد بحيث يشمل كل ما خرج تماما ومن نحو اشتريت الجارية الا نصفها فانه تخصيص لما اشتريت جميع اجزاء الجارية الا نصفها فالاولى ان يقال التخصيص قصر ما يراد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة او بطريق السريان على بعض ما يتناوله لم يدخل كل ما خرج **ثم اعلم** انا لو جعلنا التخصيص اعم من قصر لفظ السريان كالاية المذكورة لكان الشيخ بين الاستثناء المستلزم لكون المستثنى منه عاما او بطريق السريان وبين التخصيص عموما وخصوصا مطلقا وهو بعيد لانهم جعلوا النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه وجعلوا الاستثناء مجامعا للتقييد لا مباينا معه **فالاحسن** ادراج العموم السرياني في المقصود في التقييد واخراجها من التعريف بان يقال التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة على بعض ما يتناوله سواء كان القصر لفظيا اي جعل اللفظ مقصورا على بعض ما يتناوله ولم حكميا كمذهب بعض في رفع التناقض في الاستثناء بجعل اللفظ باقيا على معناه وجعل الاسناد بعد الاخراج وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة ام مجازا وقولنا مطابقة ان لا يكون بطريق السريان فدخل في التعريف ما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ كالمفرد ام كان بالعرض استغراقية لجميع صنف خاص من مدلوله الذاتي بانضمام امر خارجي كهؤلاء الرجال فخرج عن التعريف التقييد وما لا يكون تخصيصية اللفظ كالعموم يدخل اشتريت الجارية الا نصفها وهؤلاء الرجال اذا اريد بعض المعهودين واهلك الناس الدرهم البيض وعلى عشرة الا ثلاثة واكرم العلماء الا زيدا على مذهب الكل وخرج نحو الانسان لفي خسر الا الذين امنوا مما يكون عمومه سريانيا **ثم اعلم**

في بيان ان الابتداء من العام

انه قد

ومثل هؤلاء الرجال الذاخرج منه البعض على بعض الوجوه ويمكن ان يعرف بانه رفع اللفظ الدال على العموم الاستغراقي او ما بمنزلته لا بشرط اخراجه عن بعض ما اثبتناه ولم نقتصر القطعيا
او حكما ولا الرجح فيعتبر ام مجازية ثم نقل الى المصطلح بعين لا تعيين لا صالة تاخر الحادث والنقل في مادة التخصيص لا في الهيئات الا لفظ المخصص في احتمال ثم المخصص
ان لم يستقل في الدلالة على القصر فمتصل والا فمنفصل **اصل** في منتهى التخصيص اقوال والاصح جوازه الى الواحد وعن الاكثر لزوم بقاء الاكثر ومنهم ايضا جواز
استثناء الاكثر فيلزمهم التناقض وقد بين بعضه بوجوه ضعيفة تاتي

فائدة في نقل التخصيص الى معنى

ان نقل التخصيص الى المصطلح تعيني لا تعييني للغلبة واصالة تاخر الحادث **فان قلت** الاصل المذكور معارض باصالة عدم القرائن عند الاستعمالات
الكثيرة الحاصلة قبل حصول النقل التعيني **قلنا** الاول من الاصلين مزيل للاخير فيقدم عليه وعلى فرض تعارضهما وتساقطهما فالغلبة سليمة عن المعارض
ثم لا يخفى ان النقل انما حصل في مادة التخصيص واما هيئته وهيئة ما يشتق منه فباقية على معناها اللغوية لكن يتبادر من المشتقات ايضا في الاصطلاح
من حيث المادة المعنى المصطلح وان كانت الهيئة بمعناها من المعنى اللغوي الاصلي من الدلالة على الفاعل والاستقبال ونحوهما لكن خصوص لفظ المخصص
بالكسر مقتضى المعنى اللغوي غير ههنا ان يراد به الشخص الذي حصل منه القصد المذكور لكنه غالبا يراد به اللفظ وسبب التخصيص لعله نقل الى هذا المعنى

في معنى المخصص

من جهة الهيئة كلفظ المرجح حيث يطلق على العينين من فاعل الترجيح والله **ثم اعلم** ان المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل في الدلالة على القصر
كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض واما منفصل وهو ما يستقل في ذلك كالذكر نبدا بعد قوله اكرم العلماء وكالمخصصات
العقلية الغير اللفظية كقوله تعالى خالق كل شيء فان العقل اخرج منه ذاته المقدسة وهو مستقل في ذلك ايضا فلو كان شيء غير لفظي دال على
القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ فهل المخصص متصل ام منفصل وجهان من ان ظاهر قولهم ان المنفصل ما استقل في الدلالة هو دخول ذلك الذي
لا يستقل في المتصل لعدم الواسطة في البين ومن ان ظاهر قولهم المتصل ما لا يستقل في الدلالة الظاهر او الصريح في اللفظ لاجل تمثيلهم بالامثلة المذكورة
هو دخول ذلك في المنفصل لاجل عدم كونه لفظا بل هم جعلوا العقليات من المنفصلة وهذا ايضا عقلي وتظهر الثمرة في التفصيل بين المتصلة والمنفصل
في بعض المسائل الاتية فلا بد ان يعلم انه متصل ام منفصل والحق انه منفصل وان قولهم بان المنفصل ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب والا
فتسميته ذلك بالمتصل مستنكر في الاصطلاح فهو منفصل ظاهرا **ضابطة** اختلفوا في منتهى التخصيص فعن الاكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول
العام والظاهر ان المراد منه ليس مجرد كون الباقي زايدا على النصف بل زيادة معتد بها بحيث يكون قريبا من العام ثم في جوازه الى الواحد او الى الاثنين
او الى ثلثة او الى الواحد في غير الجمع العام ومنه الى ثلثة او الجواز الى الواحد اذا كان التخصيص بالاستثناء او بدل البعض والى الاثنين اذا كان بمتصل
غيرهما من الشرط والصفة والغاية او بمنفصل في محصور قليل واما اذا كان بمنفصل غير محصور او محصور كثير فكما للاكثر والتزام بقاء جمع غير محصور

في بيان منتهى التخصيص

اقوال والظاهر ان مراد القول الاخير انما هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور لا انظاهر الموافقة للاكثر في غير ما كان مدلوله غير محصور ثم القائلون
بلزوم بقاء الاكثر بين من يقول به فيها هنا اذا عرفت هذا فههنا مقدمات **المقدمة الاولى** المحكي عن الاكثر هنا لزوم بقاء الاكثر ومنهم في
مسئلة الاستثناء جواز اخراج الاكثر مع ان الاستثناء اما اخص مطلقا من مطلق التخصيص او اعم منه من وجه فيلزم على التقديرين التناقض بين
قول المشهور فيما كان استثناء او تخصيصا اي مادة اجتماعهما فلا بد من رفع التناقض اما القول بان النزاع في هذه المسئلة في غير الاستثناء من
المخصصات فيأباه وجوه السؤال في هذه المسئلة بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما وتوهم ان المفصل قد اخطأ في التفصيل هذه
بالبعد لعدم استناد احد هذا المفصل من هذه الجهة الى الخطاء وبان النزاع في بحث الاستثناء التخصيصي بل في الاستثناء التقييدي وياباه تمسك
الاكثرين في باب جواز استثناء الاكثر بوقوع الامثلة التي هي استثناء تخصيصي او بان نسبة المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر سهو وغفلة او بان
المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر سهو وغفلة وكلاهما بعيد او بتلفيق المشهور في المسئلتين بجعل كل مشهور بلزوم بقاء الاكثر وقول
ابو بعدم لزوم بقائه الى قال هنا بجواز تخصيص الاكثر قال ايضا في بحث الاستثناء ايضا وبعض من قال هنا بلزوم بقاء الاكثر من المشهور قال ايضا في
بحث الاستثناء بجواز اخراج الاكثر لكن قال بذلك في الاستثناء التقييدي وان كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التقييدي وان كان النزاع في بحث
الاستثناء اعم من التقييدي والتخصيصي لكنه لم يبين ذلك لم يتمسك باستثناء المشهور في بحث الاستثناء ايضا وكذا بعض من المشهور في هذه المسئلة قال
بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء مطلقا وان كان النزاع في المسئلة اعم من الاستثناء وغيره لكن ذلك القائل من المشهور لم يبين ذلك فجعل هذا القول
لم يخصص احد القولين بغير الاخر كما في الاحتمالين الاولين ولا استناد السهو الى المشهور ولا الى من نسب القول الى المشهور في المسئلتين لكنه غير بعيد لا ركاكة
التأويل في المسئلتين بالنسبة الى طائفتين من المشهور القائلين بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء واما لا بد من عدم رفع التناقض وابقائه بحاله
بجعل المشهور في المقامين كما نسب اليهم وحمل صدق قولهم على المشهور والخطاء وهو ايضا في غاية البعد والاحسن ان يقال ان ذهاب المشهور في بحث الاستثناء
الى جواز اخراج الاكثر واضح من استنتاجهم امثلة اما ذهاب المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر فغير واضح واسناد بعض اليهم هذا القول معارض بنسبة بعض اخر
جواز التخصيص الى الواحد اليهم فتعارض النسبتان وامتنع ظهور التناقض بينهما **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع انما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا

في تحرير محل النزاع

التكليفي ولا الوضعي والشرعي واما تمسكهم في عدم جواز تخصيص الاكثر بالقبح فليس لاجل ذمهم من القبح العقلي بل القبح والاستنكار العرفي ثم التخصيص اما
يقع في الافراد فقط كان يكون المخصص افرادا او اصنافا وفي الاصناف فقط كان يكون المخصص اصنافا عدة الافراد فيكون كل عدة من صنف واما يجتمع في المخصص
الافراد والاصناف فاما ان يكون الباقي اكثر الافراد والاصناف فيكون جوازه محل كلام من المشترطين لبقاء الاكثر بل من الكل واما ان يكون
الخارج اكثر الافراد والاصناف فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس
فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر
بقاء ثم في الجملة سواء الافراد والاصناف اللازم عندهم بقاء اكثر الافراد لا غير او اكثر الاصناف لا غير او بقاء اكثر الافراد ان لوحظ العام افرادا وبقاء
اكثر الاصناف ان لوحظ اصنافا او اللازم فيما لو لوحظ العام افرادا بقاء اكثر الافراد فيما لو لوحظ صنفا احد الامرين ام العكس وجوه يظهر من قولهم
لا بد من ابقاء اكثر الافراد ان اللازم عندهم ابقاء اكثر الافراد لا الاصناف ويظهر من تعاضد الافراد الى العام انه لا بد من ابقاء ما لوحظ في العام فان

في محل النزاع لجواز اللغوي وفي دخول الاستثناء التحقيقي والعموم المجازية ومثل الجمع المعهود المخصص للنسخ الذي هو تخصيص في الازمان وكلمة المجازات وضمائر الجمع ونحوها ومطلق الفاظ العموم اذا قلنا بوضعها للخصوص في محل النزاع وجهان نعم اطلاق العام على الواحد تعظيما ليس من محل النزاع وفي كفاية بقاء الاكثر تقديرا عند القائلين بشرطه

في مباحث التخصيص

لوحظ العموم افراديا فافراد العام هي الجزئيات الحقيقية ولا بد من بقاء اكثر تلك الافراد وان لوحظ العموم صنفيا فافراد العام حقيقة هي الاصناف فلا بد من بقاء اكثر تلك الافراد التي هي الاصناف فمقتضى الاضافة ان يكون الاكثر تابعا للملحوظ ان صنفيا فصنفيا وان فرديا حقيقيا ففرديا حقيقيا كان مقتضى لفظ الافراد من حيث هو هو الاحتمال الثالث متعارض الظاهران ولا يحصل من كلامهم شيء لكن يظهر من اجوبة الملتزمين لبقاء الاكثر في بحث الاستثناء عن ادلة المجوزين لاخراج الاكثر في جواز الاكتفاء باحد الامرين من الكثرة الصنفية والفردية اذا لوحظ العام صنفيا حيث يجيبون عن الايات بذلك التخيير فيها اذا لوحظ الصنف واما اذا لوحظ فرديا فبالقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم فتم وهل الشرط على مذهب المشترط لبقاء الاكثر العلم به ام يكفي عدم العلم بان الباقي قليل فلو القى مائة على جمع لا يعلم عددهم ففر بعض واحترق الباقون فهل يصح له ان يقول انى احرقت كل هؤلاء الجماعة الا عشرة منهم قدره واما مع احتمال كون المحترقين اقل من غيرهم فلا يصح الا مع العلم بان المحترق اكثر من الذي في وجهان ظاهر كلامهم يشترط بقاء الاكثر انه شرط في نفس الامر بحيث لو لم يحصل لم يحصل الصحة ولم يحصل العلم بالصحة ولا يصح من العاقل التفوه الا بعد العلم بالصحة لغفر والمتيقن استدلالهم على لزوم بقاء الاكثر بعد المشابهة بين العام وغير الاكثر وعدم وجود علاقة اخرى يكشف عن ان العلاقة ليست موجودة الا في الاكثر فمتى لم يعلم الاكثرية لم يعلم العلاقة ومتى لم يعلم العلاقة لم يلاحظها والحال ان ملاحظة العلاقة من شرط الاستعمال المجازي والا لم يصح اتفاقا فمقتضى هذين الوجهين لزوم العلم بالكثرة عند مصححي هذا القول **ثم اعلم** ان الكثرة اما تحقيقية كقولك كلت كل رمان في البستان الا واحدا وهي عشرون رمانا واما تقديرية كقولك لعبدك كل من جاءك اليوم فاكرمه الا عشرة منهم مع احتمال ان لا يجيء الا خمسة عشر رجلا فيكون الباقي اقل فهل المشترطون للكثرة يكتفون في مثل هذا بالكثرة التقديرية نظرا الى ان مراد المتكلم ان كل من جاءك ولو الفا فاكرمه الا عشرة ام لا بد من الكثرة التحقيقية الخارجية وجهان ظاهر كلماتهم الاول فتم ثم اعلم انه قد يطلق العام على فرد واحد من باب التعظيم تنبيها على جمعه افراد العام وقد يطلق مرادا به العام وهذا ليس من التخصيص في شيء وجاز اتفاقا كما في الاية الشريفة انا له لحافظون ثم ان الكل اتفقوا على جواز التقييد بغير الاستثناء الى الواحد لكن لا ينبغي الاشكال في ان النزاع هنا في التخصيص هل هو اعم من الاستثناء والتخصيص ام بحث الاستثناء بحث آخر قولهم هنا حتى قالوا هل يجوز التخصيص الى الواحد لا شمول النزاع لكل افراد التخصيص ومنها الاستثناء التخصيصي مع ان بعضا منهم يعنون الا هذا البحث وتر بعنوان بحث الاستثناء لكن جعل كثرة الاكثر عنوانا اخر وجعلهما بحثين يقتضي عدم دخوله في نزاعنا هذا مع انهم يمثلون هنا بمثال مشتمل على التخصيص للاستثناء واما في العمل بين الاستثناء وبدل البعض من غيرهما فلا ثمرة لكلامهم فيها نظرا لخطائه والحاصل ان لكل من الاحتمالين جهة رجحان ومرجوحية فالمسئلة محل اشكال وهل يكون تخصيص الجمع المعهود كاكرم هؤلاء الرجال الا زيدا الى واحد في النزاع ام لا مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما لا يشمل الجمع المعهود كامر خروجه عن محل النزاع لا ان لا تطابق العموم مع التعريف وايضا ظاهر كلام صاحب المعالم في جوابه عن الاستدلال بالاية الشريفة الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا عن النزاع لانه اجاب بان الناس جمع معهود وخارج عن محل البحث لكن مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما يشمل الجمع المعهود دخول ذلك في محل النزاع وكذا مقتضى كلام من لم يعرف التخصيص مع عدا ما ذكر في الكلام ما يصرح بخروجه وذلك لان لفظ التخصيص من حيث هو وقد عرفنا ان الحق شموله للجمع المعهود ومن لم يخرجه من التعريف وعن البحث فكلامه شامل له وفيه بتعريفنا ايضا التخصيص يشمله وهل العمومات المجازية كالذي هم السبب لا خلاف في النزاع ام لا مقتضى كلام من عرفنا التخصيص بالاعم ام لم يعرفه اصلا الدخول ومقتضى كلام من عرفه بما لا يشمله كما مر الخروج لكن الحق ان التخصيص اعم من ذلك فليشمله ظواهر العنوانات نحو المعرف بالاخص فقل عن ذلك وهل النزاع في التخصيص من النسخ الذي هو تخصيص في الازمان ام في التخصيص الافرادي فقط مقتضى ظواهر العنوانات الدخول لكن لا انصراف التخصيص في كلماتهم الى ما سوى النسخ فيخرج ثم النسبة بين التخصيص والنسخ عموم من وجه يجتمعان فيما كان نسخا وتخصيصا في الازمان ويفترقان فيما كان تخصيصا في الافراد فقط وفيما كان تقييدا في الازمان بان كان اللفظ الدال على الحكم المنسوخ مطلقا لا عاما ثم بعد الحكم جرى النسخ عن النزاع فليعلم ان حكم التخصيص فيه متحد مع التخصيص في الافراد في جواز التخصيص الى الواحد وعدمه **فان قلت** جواز تخصيص الاكثر في النسخ اتفاقي لاتفاقهم على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل ولو مرة فيخرج اكثر الافراد **قلنا** الاتفاق على جواز النسخ بعد العمل ولو مرة انما هو من حيث الجواز العقلي وعدمه فاتفقوا فيه على عدم قبح العقل لذلك كما لو قال في مقام اعلام حكم المنسوخ بلفظ مطلق لا عام ثم بعد العمل مرة نسخه فالاتفاق على جواز النسخ بعد العمل مرة لا يلازم الاتفاق على جوازه بطريق التخصيص اللفظي وهل النزاع في كل الالفاظ العموم المخصصة ام فيما سوى كلمات المجازات والاستفهام الحق الاول لعموم العنوانات ودعوى العلامة الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فيهما كما حكي عنه لا يعارض ظواهر العنوانات فتم ثم انه على فرض تعميم النزاع بالنسبة الى الالفاظ يخرج في المقام قول اخر وهو التفصيل بين كلمات المجازات والاستفهام وغيرهما فيجوز في الاولين دون غيرهما كما نسب الى من ادعى الوفاق على خروج هذين عن محل النزاع ثم انه لا شبهة في خروج الضمائر الموضوعة باسم المفرد والمثنى عن محل النزاع وهل ضمائر الجمع والموضوع للمتكلم مع الغير داخلة في النزاع ام لا وتفصيله ان ضمير الجمع قد يطلق ويراد به الواحد ام الاثنان ولا ريب في كون ذلك مجازا وخارجا عن البحث وقد يطلق ويراد به جميع خاص كما لو قال للجماعة الحاضرة انتم عشرة فالحق انه ليس تخصيصا بل هو اختصاص بالجمع الحاضر وهو حقيقة لان الضمائر موضوعة بالوضع العام لجزئيات مصاديقها وقد يطلق ويراد به ظاهرا جميع ثم يجيء قرينة على اخراج بعض منهم كان يشير بقوله انتم الى عشرة ثم ظهر انه لم يرد واحدا منهم فهو ايضا ليس تخصيصا بل مجاز من باب اطلاق عشرة وارادة تسعة نعم لو اقترن ذلك بقوله الا فلانا فالكلام فيما نحن فيه كالعشرة اذا تعقبها الاستثناء الدال على الارادة الاستعمالية الضمائر من حيث هي باسرها خارجة عن محل النزاع وهل النزاع هنا مختص بالقول بكون الفاظ العموم حقائق في العموم فقط ام النزاع يجري على القول بكون ما يدعى وضعه للعموم موضوعا للخصوص فقط ام مشتركا بينهما بان يكون النزاع

في بيان الكثرة التحقيقية والتقديرية

في بيان النسبة بين التخصيص والنسخ

في بيان ان الضمائر كلها داخلة في محل النزاع او خارجة وبعضها تخصيص وبعضها مجاز

على القول

باشتراط ابقاء الاكثر احتمالان وكذا في شرائط التكليف باشتراط الاكثر ام كفاية علم العلم بان الباقي قليل ثم يمكن ان يكون مرادهم بقاء اكثر الاصناف لا الافراد ثم هنا ام ملاحظة العام في ذلك ولما ثمرة النزاع فقط فيما اذا ورد خبر واحد مخصص بالاكثر

في مباحث التخصيص

على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص انه حقيقة في كل مرتبة من مراتب الخصوص او يختص بمرتبة من مراتب الخصوص يظهر من استدلال الائمة من الطرفين هذا اختصاص النزاع بالقول الاول فانهم يتمسكون بعلاقة المشابهة والعموم والخصوص ويتمسك المجوز الى الواحد بان العام اذا خلع عن العموم فكل المراتب الى الواحد مجاز ان ليس بعضها اولى من بعض ومقتضى استدلالهم بقبح اكلت كل رمان في البستان وفيه الاف ممن اكل واحدة او ثلثة جريان النزاع على كل المذاهب لان المسئلة في نفسها لما جهة عقلية اي استهجان اللفظ عند العقلاء من اهل اللسان كما ادعاه بعض المستدلين وذلك كما يجري على القول بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحق الاخير وما ترى من جريان استدلال الائمة على المذهب الاول فقط فهو مبني على الغالب من المتنازعين هنا لان المشهور على المذهب الاول ولذا الجواب الاستدلال على مذاقهم فتم ثم على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصة هل النزاع مبني على القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ام يعمه والقول بكونه حقيقة فيه وجهان يظهر من بعض الاختصاص على القول بالمجازية في الباقي حيث قال ان الاحسن تاخير هذا النزاع عن النزاع في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز اذ بعد البناء على المجازية لا بد ان يتنازع في الجواز الى الواحد وعدمه اذ على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصور هذا النزاع لان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم سواء اخرج الاقل ام الاكثر وفيه انه على القول بالحقيقة وان لم يكن محل النزاع الذي نحن فيه من حيث اللفظ العام المستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ريب على هذا القول بكون الهيئة التركيبية مجازا لظهورها في اسناد المسند الى جميع ما اريد من لفظ العام وعلى ذلك القول يخرج عن ذلك ويسند الى بعض ما اريد من اللفظ وهو مجاز وحينئذ يتنازع في انه هل يجوز الاسناد المجازي الى بعض من المراد لم يختص بعض دون بعض فالحق جريان النزاع على القولين **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وهي تظهر في موضعين **الاول** فيما اذا ورد خبر واحد مخصص بالاكثر ولم يكن في العمل به معارض فذلك **فنقول** انه يرجع اقوال المسئلة الى ثلثة جواز تخصيص الاكثر وعدم جوازه قطعا وعدم جوازه اجتهادا وعلى كل الاقوال اما ان يكون الخبر منقولا عن المعصوم باللفظ ام بالمعنى ام مشكوك الحال فعلى القول بالجواز يعمل بهذا الخبر في المسئلة الفقهية سواء كان منقولا باللفظ او المعنى ام المشكوك الحال الا ان يمنع من العمل بالخبر المنقول بالمعنى واما من حيث المسئلة اللغوية فاما ان يعمل فيها بالخبر ايضا ميسر ذلك تاميا لذلك القائل ولا كان الخبر ساكتا عن المسئلة اللغوية ويعمل بها في الفرعية وعلى القول بعدم الجواز قطعا فلا يعمل بالخبر ايضا في كل الصور من حيث المسئلة الفرعية اذ المقتضي للعمل بالخبر موجود لان الدليل على الحجية ان كان الايات او الاجماع المنقول الشيخ فموجود او وصف فكذلك واما المانع فغير معلوم انه يعلم عند هذا القائل بطلان التخصيص الى الواحد بل هو يقول بعدم جوازه لعدم الدليل عليه لا الدليل على عدمه واما من حيث المسئلة اللغوية فهل يعمل بالخبر ويكون ذلك دليلا له على الجواز ام لا الحق فيه التفصيل بانه ان علم ان الخبر منقول باللفظ عن المعصوم بمعنى ان هذا الخبر الواحد لو كان صحيحا في الواقع فعبارته لا تتغير الراوي بل من المعصوم بان اخبر الراوي بسماع ذلك اللفظ منه فاما ان يعمل القائل بالظن في اللغة فيعمل بهذا الخبر من حيث المسئلة اللغوية ايضا والا فلا واذا علم ان اللفظ من الراوي وانما نقل الراوي المضمون من المعصوم باسناد المعنى اليه فاما يعلم ان الراوي من اهل الخبرة واللسان ولا يعلم بذلك حتى لا يعتبر ولا يعمل به في المسئلة اللغوية لاحتمال خطاء الراوي لفظا في مقام اداء المراد بتلك الالفاظ نعم يعمل به في المسئلة الفرعية وعلى الاول اما ان لا يكون بين هذا القائل وبين الناقل واسطة او يكون واسطة ولكن بطريق القطع بان يعلم ان هذا اللفظ صدر منه فيعمل به من حيث المسئلة اللغوية ايضا سواء قلنا بحجية الظن في المسائل اللغوية ام لا وان كان الواسطة بينه وبينه بطريق الاحاد ايضا كما ان الواسطة بينه وبين المعصوم بطريق الاحاد فان قلنا باعتبار الظن في المسئلة اللغوية فيعمل به والا فلا واما في صورة الشك في كون النقل من الراوي باللفظ او بالمعنى فان لم يعلم كون الراوي من اهل اللسان والخبرة فلا يعمل بالخبر من حيث المسئلة اللغوية ولا ان علمنا بالظن فيها فيعمل بالخبر فيها ايضا كما في المسئلة الفرعية والا واما على القول بعدم الجواز اجتهادا فلا يعمل بهذا الخبر في المسئلة اللغوية في شيء من الصور واما من حيث المسئلة الفرعية فاما ان يعلم اسناد الراوي الخبر الى المعصوم بلفظه فيطرح الخبر للقطع والظن بكذبه واما ان يعلم ان النقل انما هو بالمعنى فان لم يعمل بالخبر المنقول بالمعنى او عمل ولكن اشترط كون الناقل بالمعنى من اهل اللسان فلا يعمل بالخبر ايضا اصلا والا ان لم يشترط ذلك عمل بالخبر من حيث المسئلة الفرعية واما اذا شك في ان النقل هل هو باللفظ او بالمعنى فالحكم كما لو علم النقل بالمعنى الا ان يقال يحتاج كون الخبر مطروحا لاحتمال كون النقل باللفظ ويحتمل كونه غير مطروح لاحتمال كونه بالمعنى فلا يحصل الظن من هذا الخبر نوعا فلا يعمل **الثاني** فيما دار الامر بين تخصيص الاكثر وساير المجازات المخالفة للاصل كما في الاية الشريفة وما نهيكم عنه فانتهوا فانه استدل بها بعض على ان صيغة لا تفعل للحرمة وتقريره انه لا ريب في كون صيغة لا تفعل نهيا وان سلمنا ان نواهي الرسول يجب الانتهاء عنها فثبت المطلوب وان سلمنا ان لا تفعل ليس نهيا لكن قوله انتهوا ماخوذ من الانتهاء وهو من الافتعال ومعناه قبول النهي كما ان الايتمار قبول الامر فمعناه انه ان نهيكم فاقبلوا نهيه فانه مرادف للاطاعة فهذا يدل على ان النهي للحرمة **وثالثا** بان ما استدل لا يتم لو قلنا فانتهوا للفرض على وجوب الانتهاء وترك المنهي عنه مطلقا ولزومه وكون لا تفعل نهيا لكن الاية الشريفة بظاهرها تخالف الاجماع اذ النهي لا تفعل لما مقرون بقرينة ارادة الحرمة او الكراهة او مجرد عن القرينة والاية الشريفة تدل على لزوم ترك ما نهى عنه وان كان مع قرينة ارادة الكراهة وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من تخصيص الموصول واخراج اكثر افراد النهي التي هي للكراهة فيلزم تخصيص الاكثر ولا يكفي بقاء اكثر الاصناف لكون العام في المقام فرديا لا ابديا من بقاء اكثر الافراد على القول بلزوم بقاء الاكثر واما حمل قوله تعالى انتهوا على الندب او على مطلق الطلب واما التصرف في مادة انتهوا وجعل معناه انه لا بد من اتباع النهي كما تعلق ان بتا فبتا وان تنزيها فتنزيها فدار الامر بين احد الاحتمالات لا الاربعة وعلى الاول يتم الاستدلال دون ما سواه فان قلنا بعدم جواز تخصيص الاكثر طرحنا الاحتمال الاول وان دار الامر بينه وبين ابعد المجازات وان قلنا بالجواز فلا بد من الرجوع الى المرجحات فظهر الثمرة هنا وكذا تظهر في مثل اوفوا بالعقود فان المراد بالعقد عند العهد لانه ليس له حقيقة شرعية حتى يحمل عليه فظاهره الامر بالوفاء بكل عهد وهو خلاف الاجماع فلا بد اما من التخصيص واخراج ما ثبت عدم وجوب الوفاء به من تحت العام ويعمل فيما شك في لزومه وجوازه من العقود.

في بيان الثمرة

في بيان الاقوال في تخصيص الكتاب

في تخصيص ...

في بيان الثمرة

فيها انواع ان الامر يبين ارتكاب تخصيص الاكثر وسائر المجازات واما الاصل الاصيل فحكم جواز تخصيص الاكثر اذا في العلائق المتصورة هنا ثلاث علاقة المشابهة والعموم والخصوص فتامل

في جواز تخصيص الاكثر

بظاهر الامر يمكن تخصيص الاكثر العقود لان كثيرا من العقود التي لا يجب الوفاء بها خارجة منه في كلام الاصحاب في ابواب الفقه والعنوان من العقود ايضا جلها من العقود الجائزة واللوازم منها ايضا مشروطة كل واحد بشرائط متعددة لو انتفى كل من تلك الشرائط انتفى اللزوم فلا يبقى من العقود لازم الا قليل في جنب كثير وهذا تخصيص للاكثر واما حمل العقود على العقود المتعارفة عند المشافهين فلا يلزم تخصيص الاكثر لكنه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على ان الاصل في العقد اللزوم فلا دلالة للامر بين احد المحذورين بعد رفع اليد عن الظاهر للاجماع فمن لا يجوز تخصيص الاكثر ينفي عنده الاحتمال الاول ومن يجوزه احتمل عنده كل من الوجهين فيرجع الى المرجحات وان لم يوجد مرجح فالى الاصل لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الاكثر انه ارجح من الحمل على العهد لانه هنا او خصص الاكثر الا انه يبقى من افراد العام كثرة معتد بها مشابهة للعام فيرجع على غيره من المحاذير **فان قلت** ليس في الاية تخصيص الاكثر حتى يصير ثمرة للنزاع اذ اصناف العقود كثيرة منها تحقيقية ومنها تقديرية وعلى فرض ارادة كل الافراد من الجمع المحلى باللام اعم من التحقيقية والتقديرية انما يصح من غير العالم بالعواقب كما يقول المولى من اهل العرف لعبيده كل ما اتوك من الرمان في هذا اليوم فابق عشرة منها وبع الزائد عليها ولا يصح ذلك من الحكيم العالم بالخارج والواقع فكيف بربنا سبحانه يعلم وقوع من العقود وايضا الشارع انما حصر العقود اللازمة وحكم بالجواز في الباقي ولم يحصر العقود الجائزة حتى يحكم في الباقي باللزوم فيكون الافراد التقديرية داخلة في الباقي بل على هذا الاخير في المرجح فتامل **المقدمة الرابعة** في تاسيس الاصل فاعلم انه اذا شك في صحة مجاز من المجازات لغة فالاصل الاصيل فيه عدم الصحة اتفاقا لان اللغات توقيفية لا بد من التوقيف فيها حتى يثبت الرخصة ثم في انقلاب هذا الاصل كلية بحيث يحكم عند الشك في الجواز بالجواز ام انقلب في الجملة ام لم ينقلب اصلا اقوال فقيل بانه انقلب اصلا فكلما شك في صحة مجاز وفساده يرجع الى الاصل الاصيل حتى يظهر الصحة وهذا هو القائل باشتراط النقل الاحاد في المجازات ومرامه انه كما لا يجوز التعدي في الحقائق من لفظ الى لفظ ولا من معنى الى معنى فكذا في المجازات فكما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لا يجوز ان يقال ان الغضنفر ايضا حقيقة فيه حتى يثبت ذلك فكذلك لو وصل من الواضع جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة فلا يجوز ان يقال يجوز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للاسد في الرجل الشجاع مجازا حتى يثبت ذلك وكما لو ثبت ان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس لم يجز التعدي الى معنى اخر بان يقال انه حقيقة في الرجل الشجاع ايضا كذلك لو ثبت جواز استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازا للمشابهة لم يجز ان يقال يجوز استعماله في معنى اخر كالمنقوش في الجدار بشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتى يثبت ذلك وكما انه لا يتعدى في الحقائق من لفظ الى لفظ اخر الا اذا جاز القياس في اللغة فكذلك في المجازات فكما لو ثبت ان لفظ ضارب موضوع للذات ثبت له المبدأ فلا يجوز الحكم بكون كل ما كان على زنة فاعل موضوعا لذلك الا بعد الاستقراء حيث علم من تتبع الغالب ان ما كان على هذا الوزن لهذا المعنى كلما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى فيتعدى بعد ذلك الى جميع ما كان على هذا الوزن كلية فكذلك لا يجوز من مجرد رؤية مجي الماضي بمعنى المضارع مجازا في خصوص مادة كلفظ اتى ونحوه ان يحكم بجواز الاستعمال كل ماض بمعنى المضارع مجازا الا اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كل ماض في المستقبل فيتعدى الى جميع ما كان على زنة الماضي فالحاصل ان حال المجازات في لزوم الوصول من الواضع حال الحقائق وليس مراد ذلك القائل من قوله باشتراط النقل الاحاد في المجازات انه لو سمعنا استعمال الاسد في زيد الشجاع فما جاز استعماله في عمرو الشجاع ويجوز ذلك فانه بين الفساد لكن هذا القول فاسد بل يتعدى في المجازات من لفظ الى لفظ ومن معنى الى اخر للقطع بان بعضا من المعاني المجازية لم يكن في زمان الواضع موجودا ثم حدث واستعمل اللفظ فيه مجازا فحصل التعدي من معنى الى اخر وكذا ربما يكون اللفظ مستحدثا ومرادفا للفظ اخر غير مستحدث فيستعمل ذلك اللفظ المستحدث في ذلك المعنى المجازي لغير المستحدث فيتعدى من ذلك المعنى المجازي لغير المستحدث الذي هو معنى مجازي للفظ السابق فحصل التعدي من لفظ الى اخر والحاصل انا نرى العرف يستعملون الالفاظ العربية السابقة مجازا في المعاني المستحدثة وكذا في حال اللفظ وقيل ان الاصل قد انقلب كلية فيجوز ما راينا لفظا استعمل في معنى لعلاقة المشابهة مثلا وغيرها من العلائق نتعدى الى كل معنى ولفظ ويجوز استعمال المجاز بتلك العلاقة حتى يثبت المانع وذلك لاطلاق قول علماء البيان بان العلائق تسعة عشر او اثنا عشر او نحو ذلك في مقام تعدادها يعد تلك العلائق مطلقات ومن دون تقييد فيظهر منه ان نوع العلاقة مهما وجد صح المجاز وهو فاسد اولا لان من شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم وروده مورد حكم اخر في مقام التعداد في مقام الاهمال والاجمال لا البيان بعد تسليم التواطي وثانيا انا سلمنا دلالة كلامهم على ذلك لكن لا دليل على اعتبار كلام العلماء في امثال المقامات التي مدركها في الحقيقة هو العرف وان استعمال اللفظ الموضوع في غير معناه مجازا انما حصل فيها الرخصة في الجملة في كل اللغات ولا فرق بينها في المجازات والعلائق كما ان المهمات ايضا كذلك فيرجع الى العرف نعم لو كان المنقول مما له مدخلية في لغة العرب لم يكن مدركه في البداية الا التوادر جعنا الى اهل الخبرة وقيل ان الاصل انقلب في العلائق المذكورة في الجملة بمعنى انه بعد الاستقراء انقلب الاصل مثلا استقرينا ووجدنا في لغة العرب انهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن لا في مطلق جزء بل هذه العلاقة في صنف منه وهو فيما كان التركيب خارجيا وكان الجزء مما يتقوم به الكل ولم نر بعد الاستقراء استعمالهم في غير ذلك الصنف فنحكم بانقلاب الاصل في مثل ذلك فمتى شك في جواز استعمال مثل ذلك الجزء في الكل نحكم بالجواز للاستقراء لا في كل كل وجزء ولو شككنا في غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتباريا او غير متقوم به الكل فنحكم بمقتضى الاصل الاصيل بعدم الجواز وهذا القول فاسد ايضا بل الحق الرجوع الى العرف فان المتبع هو وجود المناسبة المانوسة المرضية فلو وجد المانوسة بين المعنى الحقيقي ومعنى اخر جاز التعدي وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اهل اللغة اصلا ولا تنحصر العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاز التعدي وان لم يوجد فيه شيء من العلائق والسر فيما ذكرناه من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمالات ان بناء العرف على ذلك فلو اراد احد ان يتعلم لسان العرب فسمع ان الاسد معناه الحيوان المفترس فبمجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي لما نوسه بتلك الحقيقة فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستعمل ذلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى مجازي يكون المراد من ذلك اللفظ في عرف

في بيان عدم حجية القياس والكلية في المعاني المجازية

في انقلاب الاصل في علاقة الجزء والكل

والكل والجزء بناء على كون دلالة العام على افراده تضمنية وثانيها انه لا يثبت جواز اخراج الاكثر على فرض الشك دائما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور هنا اذ العام الاصولي ليس كليا لافراده اذا ظهر ذلك

فاعلم ان الدليل على الجواز الوقوع عند العرف في بعض المقامات وفي صورة عدم العلم بقلة المستثنى منه وان استنكار العرف في مقام القبح عقلي لا لفظي مع ان العرف يجوز ان كان

الباقي جماعة غير محصورين عادة فتم ثم انه على فرض جوازه مرجوح عند في مقام التعارض غالبا بل لا يكاد يوجد ثمرة بيننا وبين المانعين في الاحكام الشرعية بالنسبة الى التخصيص الى الواحد

في تخصيص الاكثر

ذلك المتعلم وذلك للعلم الاجمالي بان اللغة لا تختلف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية والشخصية كما لا تختلف بالنسبة الى الهيئات فهيئة الامر

في كل لغة بمعنى واحد وكذا هيئة النهي والمضي وغيرها واذا كان بناء اهل العرف على التكلم بالمجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وان لم يسمعوا المعنى

المجازي لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء عن العلائق وعن المجازات في تلك اللغة فظهر ان المعتبر هو مجرد وجود المؤانسة وعدمها لا الاستقراء

في العلائق وبهذا يحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الاخير من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمالات في لسان

العرب بل يعتبر مجرد المؤانسة ولو في غير لسان العرب وثانيها انا لا نقول بحصر العلائق فيما ذكروه بل نجوز المجاز فيما حصل فيه المؤانسة العرفية وان لم

يكن فيه شيء من العلائق المعدودة وثالثها انا نقول بجواز التعدي عند المؤانسة وان كان من الموارد المستقرء فيها من تلك العلاقة مثلا كالجزء والكل

ولا نقول بجواز التعدي عند عدم المؤانسة وان كان النوع من الموارد المستقرء فيها فان كان المراد القول الاخير هو ما ذكرناه فنعم الوفاق نعم

لو علم مورد او شك فيه في وجود المؤانسة والمناسبة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فان كان مراد القول الاخير هو ما ذكرناه فنعم

الوفاق نعم لو علم مورد او شك فيه في وجود المناسبة والمؤانسة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فالاصل الجواز وان كان من غيرها

فالاصل الاصيل بحاله فالاصل منقلب في تلك الصورة لدى الشك في وجود المؤانسة وعدم وجودها فيتبع موارد الاستقراء كما يقول هذا القائل

لا مطلقا والحاصل انه ان علم وجود المؤانسة لم نفرق في جواز التعدي والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقرء فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجوز وان كان

من الموارد المستقرء فيها وان شك في وجود المؤانسة وعدمها فالمرجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل الجواز والا فالاصل عدم الجواز اذا ظهر

ذلك فنقول فيما نحن فيه الى التخصيص الى الواحد والمعتبر ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل

هل ينقلب في خصوص المقام المفروض فيه وجود المؤانسة ام لا ينقلب فلا بد فيه من ملاحظة ان هذا المورد الذي نحن فيه من الموارد المستقرء فيها في العلائق ام لا

فان كان الاول فالاصل الثانوي الجواز وان كان الثاني فالاصل الاصيل بحاله لكن الحق ان الاصل الاصيل على فرض الشك باق بحاله وليس هنا مندرجا

في الموارد المستقرء فيها لان العلائق المتصورة فاستعمال العام في الخاص ثلثة علاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص وعلاقة الكل والجزء بناء على كون دلالة

العام على افراده تضمنية واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور لان العام الاصولي ليس كليا بالنسبة الى افراده فتلك العلائق الثلث كلها اموجودة ان كان

الباقي اكثر واما اذا خصص الاكثر الى الواحد فعلاقة المشابهة منتفية والاخريان موجودتان لكن علاقة الكل والجزء مبنية على قول ضعيف وهو كون

الدلالة تضمنية سلمنا صحته لكن القدر المستقرء فيه من تلك العلاقة هو ما كان التركيب فيه خارجيا لا اعتباريا كما هنا سلمنا الاعم من ذلك لكن القدر

المتيقن هنا من صحة تلك العلاقة انما هو صورة بقاء الاكثر واما علاقة العموم والخصوص فالقدر المتيقن المستقرء فيها ايضا هو ما كان الاكثر فيه باقيا

فظهر ان صورة خروج الاكثر التي هي محل الكلام خارجة عن الموارد المستقرء فيها وقد عرفت ان المرجع هو الاصل الاصيل الذي هو عدم الجواز فظهر

ان الاصل في المسئلة عدم الجواز اذا مهدت تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في المسئلة جواز التخصيص الى الواحد لوجوه الاول الوقوع عند اهل العرف

في بعض المقامات كمقام التعريض فيقول الشخص في مقام المزاح اكرم كل اهل المجلس ثم يقول الا هذا والا هذا والا ذاك الى ان يبقى واحد ويأتي

بالقرينة المنفصلة اي المخصص المنفصل فيعلم المخاطب ان المراد واحد منهم نعم مثل ذلك يعد الدلالة مستهجن وقبيح واما مع الداعي فلا وايضا

اثبات الايجاب الجزئي في مقام رفع السلب الكلي لكن ندعي هذا الايجاب الجزئي في مقابل كل من الاقوال فيبطل كلها الا المختار وايضا يقول القائل

اكرم العلماء احدهم وهو صحيح غير مستهجن اصلا مع انه تخصيص بغير المنفصل لان يتوكان مثل ذلك خارج عن محل الكلام وانه ليس بتخصيص حقيقة

ولم يرد هنا القصر وليس مراد الاكثر من لزوم بقاء الاكثر لزومه في مثل هذا المثال اعني اكرم العلماء احدهم فتم وايضا يقول القائل ان فلانا يسمع

كلام الناس ويعمل هكذا اذا قال احد لفلان افعل هكذا ولا يريد بذلك العموم بل يريد بما يقول ذاك الذي لم يكن ذلك الشخص القائل معلوما للمتكلم بل المراد

التخصيص وايضا الاية الشريفة الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم من هذا الباب اذ المراد بالناس نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والقول بان هذا

من باب التشبيه خلاف الظاهر ولعل الظاهر التبادر في الانطاق من الاية الشريفة بل هو من باب التخصيص وقوله صلى الله عليه وآله امر من باب العهد واذا اراده متخص

معين من العام لا من باب التخصيص ايضا لانا **فان قلت** لا ريب في استهجان تخصيص الاكثر في كثير من الموارد **قلنا** الاستهجان انما لم يكن فيه

داع انما هو الاستهجان العقلي لانه ادى بعدا مكان ثاديه الكلام بالاخصرية من التطويل بلا علة ولذا لا يكون استهجان عند وجود الداعي ولو كان

الاستهجان عرفيا لكان موجودا في المقامين **الثاني** انه لو لم يجز تخصيص الاكثر ولزم بقاء الاكثر لما كان ذلك جائزا عند عدم العلم

المستثنى منه واحتمال كون الخارج اكثر لان من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة اي المشابهة ومع عدم العلم بالعدد لا يعلم بوجود العلاقة فلا يعلم بالصحة

مع ان اهل العرف يصححون ذلك كما في مثال الحرق فيصح عرفا ان يقول احرقت كل من في الدار الا عشرة منهم وقد عزوا مع احتمال كونهم في الواقع احد عشر فيكون في

الواقع الاستثناء تخصيصا الى الواحد فتدبر **الثالث** انا نصحح الاستثناء الى الواحد لغرض فيما يكون مستهجنا والدليل عليه ان في موارد الاستهجان

انما يستهجن القائل لاجل ارتكاب خلاف العقل لا لذلك ينسبون الى السهو لا الغلط فذلك كاشف عن الصحة لغرض خلا فهم فتدبر **الرابع** انه لو لم يجز

اخراج الاكثر لما صح ذلك فيما كان افراد العام غير محصورة وكان الباقي الاقل جماعة غير محصورين عادة مع انه يصح بلا استهجان اصلا كما يقول عطه هذا

المال اهل بلد الحسين عليه السلام الا الاغنياء منهم ولا تعط اغنيائهم فالحق جواز التخصيص الى الواحد للوجوه الثلثة الاول ويزيد بطلان عدم جواز تخصيص الاكثر مطلقا

بالوجه الرابع **ثم اعلم** انه بعدما جوزنا التخصيص الى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل لان ثمرة طرح الخبر عند التعارض بينه في التخصيص

الى الواحد لا تكاد توجد في الاحكام الشرعية واما ثمرة التعارض بينه وبين مجاز آخر فكذلك ايضا اذ لا يوجد مورد كذلك في الشريعة والكلام بعد ما عرفت ان

[illegible]

[illegible]

اصل في استثناء النصف والاكثر في باب الاستثناء الاعم من التخصيص والتقييد فاعلم ان المستثنى ان ساوى المستثنى منه او زاد عليه فالاستثناء مستغرق والا فغير مستغرق قالوا ان المستغرق لغو اتفاقا وهذا يحتمل عدم الجواز عقلا او عدم الظهور لغة او الامرين معا واما غيره فاستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا

في تخصيص الاكثر

موجب تخصيص الاكثر الى الواحد بمرتبة من الاستهجان انه لا يصح عقلا الا بعد وجود داع كالسخرية والتمليح ومثل هذا الداعي لا يتحقق في كلام الملك العلام ولا في كلام امنائه في مقام بيان الاحكام نعم يتصور ذلك عند عدم العلم بافراد العام وذلك ايضا لا يتصور في مقام بيان الاحكام من الشارع وامنائه الكرام **فان قلت** فكيف وقع في كلام الله التخصيص الى الواحد كما مثلت بالاية الشريفة **قلنا** خصوص لفظ الناس متعارف فيه ذلك لا مطلق الالفاظ او في الحق عدم تمامية دلالة الجواز الى الواحد بل حال اللفظ غير معلوم لنا والامثلة المذكورة يمكن تاويلها الى غير التخصيص ومثال السخرية لو تم لتم في المستغرق ايضا فالاصل لفظا يقتضي عدم الجواز الى الواحد نعم الرابع من الادلة صحيح فالاحسن اذن التفصيل **ضابطة** في بيان شطر من احكام الاستثناء بالمعنى الاعم الشامل للاستثناء التقييدي **فاعلم** ان المستثنى ان لم يكن اقل من المستثنى منه فهو الاستثناء المستغرق سواء ساوى المستثنى منه كله على عشرة الا عشرة ام زاد عنه كله على عشرة الا خمسة عشر وان كان اقل منه فاما ان يكون الخارج مساويا للباقي او زائدا عن الباقي او ناقصا عنه كله على عشرة الا خمسة او الا ستة او الا اثنين فظهر ان الاستثناء اما مستغرق واما غير مستغرق فههنا مقامان **المقام الاول** في المستغرق فنقول انهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا ولم يعلم ان محل كلامهم واتفاقهم هل هو عدم الجواز العقلي ام اللغوي فان ظاهر عنوانهم ذلك في مباحث الالفاظ وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الاكثر والمساوي بعد ذلك يوهم ان محل الوفاق هو كون محل الوفاق عدم الصحة اللفظية ولكن تعليلهم لغويته هو المنع العقلي لا الغلط اللفظي وان امكن ارجاعه ايضا الى الغلط اللفظي بان يقال مرادهم من اللغوية انما هو عدم الفائدة فيه المستلزم للقبح العقلي ويكون ذلك دليلا على عدم الصحة لفظا اذ لا يبعد كون ذلك لغوا لا يرخص في استعماله ولا يوضع باقي لفظ الا وضعا شخصيا ولا نوعيا لا حقيقيا ولا مجازيا الا ان يقال كلامهم على ذلك خلاف الظاهر بل ظاهرهم هو القبح العقلي لا غير فيتعارض الظاهران ويصير كلامهم مجملا فلا بد لنا من التكلم في الجواز العقلي وعدمه ثم في اللفظي واعلم ايضا ان الاصل الجواز ان كان الكلام في الجواز العقلي وعدمه وعدم المجاز ان كان في المجاز اللفظي وعدمه والوجه ملتزم به واعلم انهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغوا انه لو قال له زيد علي عشرة دراهم الا عشرة دراهم لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لانه لغو والقبيح هو جملة المستثنى منها […] ولانه انكار بعد اقرار فلا يسمع وغير خفي ان حكمهم بلزوم الاخذ بما دل عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه محل منع وذلك لان لصدور مثل ذلك الكلام عن المتكلم وجوها منها ان يكون على وجه السخرية او المزاح ومنها ان يكون غلطا وجنونا او لغوا كمن يتكلم لا عن شعور بل يتفوه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى فخرج عن الاقرار بل الاخبار راسا ومنها ان يكون قوله الا عشرة رجوعا عن القول الاول وهو له علي عشرة وهذا يتصور على قسمين **الاول** ان يكون الاخير من باب الانكار بعد الاقرار عمدا **والثاني** ان يكون قوله الاول عن سهو واشتباه ثم تذكر فتبين ورجع فمرادهم من لزوم الاخذ بالمستثنى منه بعد صدور مثل ذلك الكلام ليس في صورة العلم بانه من باب القسم الاول ولا الثاني ولا الاخير ايضا ظاهر انه لا يظهر الثمرة في تلك الصور واما في الصورة الثالثة فالامر كما ذكروه الا ان هذا ليس لاجل لغوية الاستثناء المستغرق بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحا لاخذ منه ايضا حتى لو قال له علي عشرة الا اثنين وعلم ان ذلك من القسم الثالث فهو ايضا محكوم بحكم المستغرق فظهر ان ذلك ليس من ثمرات اللغوية بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار بقي صورتان يحتمل كونهما محل الثمرة **احديهما** لو دار الامر بين كونه من المتكلم من باب الغلط او القسم الثالث **والاخرى** لو دار الامر بين الاخير والثالث اما في الاولى منهما فالحق انه لا دليل على لزوم الاخذ من القائل بمجرد تفوهه بذلك مع احتمال الهذيان وتوهم استلزام الظن لكلفه مدفوع بان الانكار بطريق الاتصال هكذا ايضا خلاف الغالب واما في الثانية منهما فاشكال لعدم الدليل على اللزوم ولكن ظاهر كلامهم في مقام الثمرة انما هو تلك الصورة **والحاصل** ان الثمرة خفية علينا فلنرجع الى المسئلة **فنقول** الحق الجواز العقلي في بعض الصور وهو صورة التمليح والمزاح للاصل ولوقوعه من العقلاء واما لغة فالحق فيه الجواز في غير مورد الاستهجان دون غيره وان كان الاصل خلافه وذلك لوجود المقتضي العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعد خارجا عن السبيل بل هو مانوس عندهم في الثاني وعدم الجواز في غيره للانس وبعد الدليل وهل هو على فرض جوازه لغة كما هو الحق حقيقة ام مجاز الحق انه مجاز لتبادر كون الخارج اقل من هيئة الاستثناء وتنافر المستغرق فلو سمع من وراء الجدار له علي عشرة الا […] عند سماعه للعرف يتبادر الى ذهنه بقاء شيء من المستثنى منه وعدم التبادر والتنافر دليل المجاز **المقام الثاني** في غير المستغرق فاعلم ان استثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي فقيل يلزم بقاء الاكثر وقيل يجوز اخراج الاكثر وقيل يجوز الاخراج الى النصف وقيل يجوز الاخراج ما لم يصل الى حد الاستهجان وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا وثمرة النزاع كما مر في جواز تخصيص الاكثر والاصل الجواز عقلا وعدم الجواز لغة ومحل النزاع هو الجواز اللفظي وفي مطلق الاستثناء الاعم من التقييدي لكن الاشكال في ان النزاع هنا هل هو في صحة استثناء الاكثر وعدمها من حيث الاستثناء ومن جهة بحيث لا يكون صحة جهة الاستثناء ملازما لصحة جهة المستثنى منه لو كان منافيا لو قال اكرم العلماء ثم استثنى الاكثر لكان ذلك صحيحا من حيث استعمال اداة الاستثناء وهيئة الاستثنائية في اخراج الاكثر وان كان المستثنى منه المستعمل في اقل افراده غير صحيح لغة لعدم جواز تخصيص الاكثر مثلا ام النزاع في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء المذكور وبناء على بطلان المستثنى منه لغة فان قلنا بان النزاع في عدم صحة الاستثناء من حيث هو فلا تناقض بين قول المص هنا وفي بحث جواز تخصيص الاكثر اذ لا تنافي بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى فيكون ذلك وجها اخر في دفع التناقض ولكن ظاهر كلماتهم الاخير فلا يندفع التناقض من تلك الجهة اذا ظهر ذلك فهنا مرحلتان الاولى في صحة استثناء الاكثر لغة والثانية في انه على فرض الجواز هل يكون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا **اما الاولى** فالحق فيها الجواز وان اقتضى الاصل عدمه ولا يلزم بقاء الاكثر وذلك للوجوه الاربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الاكثر مضافا الى ان بعد جواز المستغرق لغة في غير مورد الاستهجان جاز غير المستغرق بالاولوية القطعية وللاجماع المركب مضافا الى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

في تحقيق استثناء المستغرق

في بيان وجه بطلان الاستثناء المستغرق

في الكلام في غير المستغرق

في بيان حكم استثناء الاكثر لغة

من الغاوين

ومنها ما ذكره الخائف واقوال من الثمرة والاصل ما مر في المسئلة السابقة ومحل النزاع الحقيقة للفظ لكن في كون التخصيص الكلام او خصوص حصر الاستثناء ووجها ثم الحق جواز استثناء الاكثر لما مر انفا سمعنا فالى ووقوعه في الكتاب الكريم ثم في كون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا احتمالان ثم في رفع التناقض الوارد هنا وجوه ابعدها او انتكاب لسناد من ظاهر ومواقع ومنه يظهر وعنه من سائر اقسام التخصيص اصل في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في كون العام المخصص حقيقة مطلوم في جهة شموله خاصة ام في المخصص لغيره المستقل خاصة

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

اي في اللفظ خاصة ان خص بشرط او استثناء اذا كان الباقية من الغاوين وكلا ريب ان الغاوين اكثر من الباقين اما او لا فللحس العيان واما ثانيا فلقوله تعم وما اكثر الناس لو حرصت بمؤمنين واما ثالثا فلقوله تعم حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالغاوين وان كانوا اكثر يثبت المطلوب بالاية الاولى وان اقل والمخلصون كانوا اكثر يثبت المطلوب بالاية الاخيرة فيما انضمام الايتين يثبت جواز استثناء الاكثر وبه انه يمكن كونهما متساويين فلا يثبت جواز الاكثر فلا بد من التمسك باحد الوجهين السابقين واما القول بان المراد من العباد اعم من الجن والانس والملائكة ومع ذلك يكون الباقي اكثر والقول بان الاستثناء منقطع لان المراد من العباد في الاية الشريفة هم المخلصون في الواقع والظاهر نظر الى الاضافة الى ضمير تعالى الدال على التشريف لغير المخلصين الا في المخلصين او القول بان الباقي هو الاكثر لان الخارج اكثر من الخارج في الواقع والخارج وذلك لاجل تنزيل المخلصين بالكل وتنزيلهم منزلة الكل وتنزيل الغاوين منزلة الاقلين والمعدومين فيكون الباقي اكثر ايضا بالنظر الى ملاحظة المتكلم فكلها مما لا يصغى اليه لان كلها خلاف الظاهر والظاهر هو الحجة ولا صارف عنه فالحق ذلك الجواز والتمسك في الجواز باتفاق الفقهاء على الزام الواحد على من قال له علي عشرة الا تسعة لا بد على المطلوب كما هو ظاهر وكذا الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته لا يدل على المطلوب اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجائع وغيره وبيان ان من سوى من اطعمته جائع بل الباقي جائع بل المراد حقيقة انه لا يقدر على الاطعام احد الا الله فالحقيقة يكون الباقي اكثر واما

المرحلة الثانية

فالحق فيها الحقيقة لوجهين الاول تنصيص اهل اللغة بان الا للاستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق الاخراج للتبادر وعدم صحة السلب فلا يصح ان تقول ان اخراج الاكثر ليس باستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة الى افراده من استثناء الاكثر والمساوي والاقل ومشكك بالتشكيك البدوي واذ لا يكون معنى قولهم الا للاستثناء الا ان الا لمطلق الاخراج والقول بانه يحتمل ان يكون مرادهم كونه لبعض اقسام الاستثناء فلا يدل قولهم هذا على ان الا لمطلق الاستثناء كما ان قولهم هل للاستفهام مثلا لا يدل على انه لمطلق الاستفهام حتى الغير مع ان لفظ الاستفهام المطلق طلب الفهم اعم من التصديق والغير فاسد لانا نقول ان لفظ الاستثناء متواطئ بالنسبة الى اقسامه بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة الى الغير **فان قلت** المتبادر من اداة الاستثناء اخراج الاقل فلو سمع من وراء الجدار له علي عشرة الا مع عدم سماع اللفظ المخرج لتبادر الى ذهنه كون الخارج اقل **قلنا** التبادر اطلاقي **فان قلت** الاصل كونه وضعيا الا ما علم عدمه بالقرينة **قلنا** نعم لكن بعد ملاحظة ظاهر كلام اللغوي يحصل التعارض بين اصالة وضعية التبادر وبين ظاهر كلام اللغوي فنقول اما ان يكون المقطوع اتحاد العرف واللغة في نفس الامر او يكون المقطوع تخالفهما او يكون الاتحاد والتخالف مشكوكا فان كان الاول لزم طرح الاصل المذكور فقاهمته وظاهر كلام اللغوي لجهاته ذيل الاصل في التبادر الى الاطلاقي ولا يؤول كلام اللغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء اقول فان قلت انك رب مقامات تحكم بطرح اللغة عند وجود الماخذ العرفي فلم هنا تحكم بطرح العرف **قلنا** ان كان طريقة العرف معلومة بطريق الاجتهاد اخذنا بها اذ ان ثبت اتحاد العرف واللغة وان لم يثبت الاتحاد حكمنا باخذها وطرحنا اصالة عدم النقل فحكم بان لم في اللغة معنى وفي العرف معنى الا ان يصير غلبة عدم النقل بخصوص الضمائم المقامية بحيث يحصل الظن بالاتحاد فيطرح اللغة ايضا **والحاصل** انه على فرض اجتهادية العرف نحكم باخذه مطلقا اما مع طرح اللغة كما لو كان الاتحاد مقطوعا ام مظنونا بملاحظة اصالة عدم النقل في خصوص المورد واما مع اخذ اللغة ايضا قطعنا بالاختلاف او شككنا فيه مع عدم الظن بالاتحاد واما اذا كان العرف فقاهتيا كما هنا حيث يثبت الوضع في العرف بالاصل فيقدم اللغة فتم وان كان الثاني فيقع التعارض بينهما ويعمل بالامرين ويحكم بان معناه اللغوي مطلق الاخراج وفي العرف الاخراج الخاص للتبادر بضميمة اصالة الوضع وان كان الثالث فهو مشكل لاقتضاء كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي واقتضاء اصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء واقتضاء اصالة اتحاد العرف واللغة حمل لعدم النقل التوجيه في احد الامرين اما الاصل الاول واما اللغة لكن الحق ان شيئا من اصل الاتحاد واصل الوضعية لا يكافئ ظاهر كلام اللغوي فيؤخذ بظاهر كلامه ويحكم بان المعنى اللغوي مطلق الاخراج وح لا بد من ترجيح احد الاصلين اما العمل على وضعية التبادر والحكم بالاختلاف العرف واللغة وطرح اصالة الاتحاد واما طرح اصالة الوضعية والحكم بالاتحاد وبان التبادر اطلاقي ولا يخفى ان الارجح هو اصل الاتحاد لان النقل قل من التبادر الاطلاقي ولان ارتكاب النقل مستلزم لارتكاب خلاف الاصل في موارد كثيرة بخلاف طرح اصل الوضعية فانه خلاف اصل واحد ومع الوافرة السابقة والاخرى الملحقة فيقدم اصل الاتحاد ويحكم بالاطلاقية التبادر **والثاني** من الوجهين تبادر مطلق الاخراج عند التخلية التامة وعدم وجود المنافرة في اخراج الاكثر كعدم منافرة اطلاق الانسان على ذي الراسين فالحق جواز استثناء الاكثر حقيقة وليس للخصم ما يعول عليه الا الاصل الذي لا يعارض الدليل الاجتهادي الا الاستبعاد ان اريد به الاستبعاد العقلي فسلم في بعض الموارد ولا يعين بالجواز اللغوي فنفسه ممنوع ان شاء الله يرام في المقام فانه من مطارح الانظار **ضابطة** هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز وتنقيح البحث يرسم مقدمات

المقدمة الاولى في بيان امور **الاول** انه توقف دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على فقد القرينة كدلالة الاسد على الحيوان المفترس هل هو لاجل كون عدم القرينة جزءا الدال على المعنى الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي بان يكون اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة دالا على معناه الحقيقي دلالة شقية من الارادة او لاجل كون عدم القرينة شرط الدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي او لاجل كون القرينة من الموانع ومقتضى الاحتمال الاول ان لا يحصل الدلالة الا بعد ملاحظة عدم القرينة بان يكون المقتضي للدلالة هو المركب من اللفظ وعدم القرينة ومقتضى الثاني ان يكون المقتضي هو اللفظ فقط لكن لا مستقلا بل بشرط ملاحظة ان القرينة مفقودة فيكون المقتضي اللفظ المشروط بنحو دخول التقييد خارج القيد ويحصل المعنى في الذهن بعد ملاحظة عدم القرينة ومقتضى الثالث كون المقتضي هو تمام اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء بحيث لو اتى بالقرينة كاسد يرمي كان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة بان اقتضى اللفظ الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز واما في الاحتمالين الاولين فلا يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة على المجاز لعدم وجود المقتضي للحقيقة حتى يصير معارضا مع القرينة اذ المفروض توقف حصول المقتضي جزءا ام شرطا على عدم القرينة

في بيان ان استثناء الاكثر حقيقة

في الكلام في اصالة التبادر الاطلاقي وضعية التبادر وطرح اللغة

في اصالة التعارض بين العرف واللغة واصالة الاتحاد

في بيان ان العام المخصص هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز

في ان عدم القرينة جزء المقتضي او شرط لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي

ومما ذكرنا ظهر انه يوجد للقرينة اقتضاء المقتضي للحقيقة حتى يتعارض مع غيره والحق الاخير وذلك لحصول التعارض والتناقض عند وجود القرينة وقد عرفنا ان ذلك من لوازم الاخير فانه عند التعيين في العرف يجد التعارض بين ظاهر اللفظ وقرينة المجاز فيقدم ويرجح بعد التعارض جانب المجاز لكونه اصرح كما في اسد يرمي وقد يرجح جانب الحقيقة وقد لا يرجح شيء من الطرفين كالمجاز المشهور على القول بالتوقف مضافا الى انهم يسمون قرائن المجاز بالصارفة وذلك كاشف عن انها مانعة مضافا الى انهم اتفقوا على رفع التناقض في باب الاستثناء وذلك لا يكون الا اذا كان الاستثناء وما ثم انه قد يتوهم ان ثمرة كون عدم القرينة جزءا ام شرطا او وجودها مانعا تظهر في صورة الشك في وجود القرينة فان قلنا بان عدمها جزء ام شرط صار الشك في القرينة شكا في وجود المقتضي فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة لان الاصل عدم وجود المقتضي واما اذا كان وجودها مانعا فالشك في وجودها يصير شكا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي فنفي الاصل عدم وجود المانع فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضي بالفرض وفقد المانع بالاصل وفيه نظر لان الشك في القرينة اما بطريق الشك في حدوث القرينة او بطريق الشك في كون الشيء الحادث قرينة وعلى التقديرين لا ثمرة في البين اما في الاول من الاحتمالين اي الشك في حدوث القرينة فلجريان اصالة العدم فيه سواء كان عدم القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا اما كونها مانعة فلما اعترف به القائل واما كون عدمها جزءا ام شرطا فلان الاصل ح وجود المقتضي اي عدم القرينة فان المقتضي ح امر عدمي والاصل العدم والحاصل ان مفاد الاصل عدم وجود المقتضي بل وجود المقتضي ح مطابق للاصل فان جزء المقتضي او شرطه امر عدمي والاصل وجوده اي تحقق العدم فيجري اصالة عدم القرينة سواء كانت القرينة مانعة ام عدمها جزءا ام شرطا ففي جميع الاحتمالات يحكم بفقد القرينة للاصل ويحكم بالحقيقة اما لان الاصل فقد المانع او لان الاصل وجود المقتضي في خصوص المقام واما في الثاني من الاحتمالين اي الاحتمال الحاصل في الحادث اي الشك في كون الحادث قرينة فلا يجري الاصل على شيء من الاحتمالات لان الشك في الحادث فلا ثمرة في البين **فان قلت** لم لا يصح اذ لو شك في حدوث القرينة على فرض كونها مانعا حكم بعدمها للاصل ويحكم بارادة الحقيقة وعلى فرض كون عدمها جزء المقتضي فنقول مقتضى اصالة عدم القرينة تحقق المقتضي ومقتضى اصالة عدم وجود المقتضي لكون وجوده مشكوكا الشك في المقتضي عدم تحقق المقتضي والمقتضي معا فتعارض الاصلان فيتوقف ولا يمكن الحكم بالحقيقة بخلاف الفرض الاول فانه لم يوجد قلنا اولا ان التعارض موجود في المقامين لان الشك في المقتضي كما ينشأ من الشك في المقتضي كذا ينشأ من الشك في وجود المانع ايضا فيلزم التوقف على كل الفروض فلا ثمرة وثانيا ان استصحاب عدم القرينة مزيل لاستصحاب عدم المقتضي فيتقدم عليه فلا توقف في شيء من الفروض فلا ثمرة **الثاني** هل يكون وجود القرينة في المجاز من باب جزء المقتضي للدلالة على المعنى المجازي ام لا فيه وجوه يمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المجاز هو لفظ الاسد مثلا في اسد يرمي ويكون عدم القرينة من الموانع ولازم ذلك ان يكون الشخص مجردا الالتفات الى اسد ملتفتا الى المعنى المجازي ان لم يكن ملتفتا الى المعنى المجازي ففقد القرينة او وجودها لكن بعد التفاته الى عدم القرينة يكون ممنوعا من الحمل على المعنى المجازي ويمكن ان يكون المقتضي التام للدلالة على المجاز هو القرينة كيرمي في المثال لكن يكون عدم وجود لفظ الاسد من موانع ارادة المجاز عن يرمي ويمكن ان يكون المقتضي للمجاز مركبا من اللفظ والقرينة بان يكون كل منهما جزءا من المقتضي ويمكن ان يكون المقتضي هو لفظ الاسد بشرط القرينة او شرطها المقتضي ويمكن عكس ذلك اما الاحتمال الاول فقد ظهر فساده تماما فيه لا لان الاول فان مقتضى ذلك صيرورة المعنى المجازي ح قرينة حقيقيا وهو خلاف طريقة العرف وخلاف الفرض واما الاحتمال الثاني فكذلك لانهم عرفوا المجاز بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولازم ذلك ان ارادة المجاز من الاسد لا من يرمي فيكون مقتضيا للدلالة على المعنى المجازي والدال عليه هو يرمي واما الاحتمال الثالث والرابع والخامس التي ذكر الامر بينها بعد بطلان الاولين فنقول فيها ان تعدد الامرين تلك الثلثة اما من جهة دون ارادة المعنى المجازي بينها بمعنى ان الاسد كان ارادة المعنى المجازي هل هي من اللفظ ام القرينة ام المركب واما من جهة دون الامر الكاشف عن ارادة المتكلم المعنى المجازي بينها فلا بد كان الكاشف عن ارادة المجاز من اللفظ هل هو نفس اللفظ ام القرينة ام المركب فان وقع الكلام في الجهة الاولى فالحق فيها ان ارادة المعنى المجازي انما هي من اللفظ للتبادر العرفي ولدلالة تعريفهم المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له عليه لان المجاز هنا هو الاسد لا القرينة ولا المركب وتنقيح ذلك غاية الوضوح اذا كانت القرينة عقلية وان وقع الكلام في الجهة الثانية فالحق فيها التفصيل بانه ان كان المجاز يحتاج اولا الى قرينة صارفة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ثم يحتاج الى قرينة دالة على ارادة معنى من المعاني المجازية يرى سنخ المجاز وهو العقل الحاكم بانه بعد علم ارادة الحقيقة لا بد من ارادة المجاز لئلا يلغو كلام الحكيم ثم بعد حكم العقل اجمالا بارادة معنى مجازي لا بد من قرينة معينة لتشخص المجاز كما ان العقل يعين سنخ المجاز وتلك القرينة المعينة لتشخص المجاز انما هي حدة المجاز وعنوانه ففي مثل ذلك المقام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي القرينة حقيقة لا اللفظ ولا المركب لما اذا كان تلك القرينة مثل الاقربية الى الحقيقة عند تعدد المجاز فالكاشف عن ارادة المجاز ح هو الاقربية بعد ملاحظة اللفظ والمعنى الحقيقي وان هذا اقرب اليه فيكون للفظ ح دخل في الكشف لاجل الحاجة الى ملاحظة الاقربية بين الحقيقة والمجاز ح هو المركب فالمقامات مختلفة لكن يبقى الاشكال في انه في مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا الكاشف عن ارادة الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ نفسه لان الاستثناء لا يدل الا على عدم ارادة زيد واما ان الباقي بعد اخراج ضميمة اللفظ باجمعها مراد دون سائر المراتب فلا يدل عليه قولنا الا زيدا لان اخراج زيد اعم من ارادة جميع الباقي او بعضه فيكون الكاشف عن ارادة جميع الباقي هو نفس اللفظ بفهم العرف وحكم الوجدان ففي مثل اكرم العلماء الا زيدا لا يكون مدلوله المستفاد نفي زيد من الاستثناء وارادة الباقي من العلماء وهو مجمل لتعليقه كاكرم زيدا ان جاءك بعد قيام دليل على عدم ارادة المفهوم لعين الارادة المنطوق هو نفس الجملة فانما استفيد منها شيئان المنطوق والمفهوم وبعد ارتفاع احدهما بالقرينة بقي الآخر بالاستفادة التي كانت لا بالقرينة

في الثمرة بين كون عدم القرينة جزءا او شرطا

في بيان ان الشك في القرينة علة وعدم المقتضي ومانع

في ان وجود القرينة في المجاز هل هو مقتض للدلالة على المعنى المجازي ام لا

في ان العقل يعين سنخ القرينة في المجاز

ابن ٢٠٩

في بيان ان العام المخصص حقيقة ام لا

الباقي ويشهد به كلماتهم في مثل المقامات بان المعارض قد رفع المفهوم وبقي الجزء الاخر سليما عن المعارض فيستدلون به في الجزء الاخر الى نفس اللفظ وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه بعين ما لو كان هناك دليلان مستقلان ورفع المعارض احدهما وسلم الاخر عنه وهذا كاشف عن ان المعين لارادة البعض الاخر من المدلول فيما كان دليل واحد ذو دلالات كالعام المخصص والجمل التعليقية المبنية لمفهوم الموافقة او المخالفة هو نفس ذلك الدليل بعينه كما في الدليلين المستقلين ثم **الثالث عشر** في الامر الاول في القرائن المعينة وهي في المشتركات اللفظية فاعلم ان الدال على المعنى في مثل قولنا عين باكية هو نفس اللفظ والدال على ارادة معنى من معاني ايضا هو نفس اللفظ فان لفظ العين بمجرد تلفظه يدل على كل معانيه ويدل بالوضع ايضا على ان واحدا منها مراد المتكلم لكن المعين لذلك هو قولنا باكية فالقرينة انما هي لتعيين شخص المراد من تلك المعاني المعلومة اجمالا نعم لو قلنا بظهور المشترك في كل معانيها لصار شان المشتركات شان العموم لكنه خلاف الحق فالحق ان التعيين انما هو من القرينة صرفا لا من اللفظ ولا من المركب **الرابع** من الامور في القرائن المفهمة فاعلم ان هذه القرينة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه معناه الحقيقي اي الطبيعة ولم يكن الفرد منظورا من اللفظ اصلا ولكن دلت قرينة على ان تلك الطبيعة وجدت في ضمن الفرد الفلاني فتلك القرينة تسمى مفهمة ويكون ارادة الفرد المعين وتعيينه من القرينة ليس الا من اللفظ ولا من المركب وكذا الدلالة على نحو وجود الكلي في ضمن فرد خارجي انما هي ايضا من القرينة لا من اللفظ ففي مثل قولك جاء رجل ليس اللفظ مستعملا الا في الطبيعة وقولنا جاء يدل على تحقق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي وبعد ذلك يجيء قرينة اخرى تعين ذلك الفرد الخارجي فتلك القرينة الخارجية الخارجة عن مدلول اللفظ يسمى قرينة مفهمة وان استعمل المطلق واريد به خصوص ذلك الفرد من اللفظ مجازا فهو يصير من المجازات وتسمى القرينة من الصوارف لكن هنا يصير المعين للفرد والكاشف عنه هو القرينة لا اللفظ ولا المركب كما لو كان القرينة في المجازات هي الوحدة **المقدمة الثانية** في رفع التناقض الوارد في الاستثناء فان القائل بمجرد قوله على عشرة ثبت مجموع العشرة في ذمته ظاهرا ثم بعد قوله الا ثلثة انكر بعضا من العشرة فاثبت ولا الايجاب لكل ثم دفعه وهذا تناقض واما وجه تخصيصهم النزاع في رفع التناقض بحث الاستثناء مع ان التناقض الظاهر وارد في جميع المخصصات بل كل المجازات فهو ان النزاع في الاستثناء في دفع التناقض انما هو في التناقض والمعاندة بين الاستثناء وارادة الحقيقة من المستثنى منه موجود ام لا فاثبت بعض المعاندة وحكم بمجازية المستثنى منه وانكرها بعض وحكم بحقيقته وهذا النزاع لا يمكن جريانه في مثل اسد يرمي ومهزول الفصيل وكثير الرماد وجري الميزاب ونحوها والحاصل ان النزاع هنا ليس في ان الاستثناء على فرض المعاندة الحقيقة قابل للصرف ام لا كما ان النزاع في المجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر انما هو في ذلك وفي قابلية الصرف بعد وجود التعاند بين الحقيقة والشهرة او الوقوع عقيب الحظر والنزاع في ان هذين المعارضين ايهما اقوى لكن فيما نحن فيه نفس وجود الصغرى اي التعارض والتعاند مشكوك والا فعلى فرض التعارض لا ريب في قابلية الاستثناء للصرف كما في اسد يرمي كذا ليس النزاع هنا في محل الصرف بعد القطع به بل النزاع انما هو في منع وجود التعاند ولا ريب ان هذا يجري في كل الموارد اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في كيفية رفع التناقض الظاهري في الاستثناء على اقوال فالقاضي على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان مفرد ومركب فلا تناقض اصلا ورجح الظاهر فانكر الصغرى واساوا كثر المتاخرين ومنهم السكاكي على ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والعلامة على ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي ثم اخرجت الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي فلم يقع في الكلام الاسناد واحد واقعي فلا تناقض وقال بعضهم لذلك انك تريد ان تخرج من النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء والاخراج من النسبة ولا تحاشى لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج منه شيئا ثم تفيد الاعتقاد انتهى ومراده ان مثل له على عشرة الا ثلثة فيه اسنادان ظاهري غير مطابق للاعتقاد وواقعي مطابق للاعتقاد اما الظاهري فهو متعلق بمجموع العشرة بمعنى انه اراد من العشرة معناها الحقيقي ثم اسند اليها الحكم ظاهرا اي بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد نحو الارادة الحاصلة للمتكلم في الجمل الكذبية وانما فعل ذلك ليخرج منه ثم بعد الاخراج اسند الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي واتى بذلك كاشفا وهو الاستثناء والفرق بين هذا والمشهور انهم يقولون بان العام مجاز وهذا يقول حقيقة كالعلامة والفرق بينه وبين قول العلامة ان العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري بل الاسناد عنده واحد بالنسبة الى الباقي ثم ان قول المشهور فاسد لانه مستلزم لاحد المحذورين اما الاستخدام واما التسلسل في مثل اشتريت الجارية الا نصفها لان ضمير نصفها ان رجع الى جميع الجارية اي معناها الحقيقي لزم الاستخدام لان الضمير حقيقة فيما كان مرادا من المرجع بارادة واقعية ام ظاهرية حقيقة ام مجازية وههنا ليس المراد من الجارية معناها الحقيقي على القول المشهور لا ظاهرا ولا واقعا وتوهم ان الضمير حقيقة فيما يكون المرجع حقيقة فيه فلا يكون الضمير مجازا فيه الظاهر مدفوع بان الظاهر من كلام العلماء خلافه بعد قيام دليل على ان المراد من العلماء هو الخاشعون منهم لا غيرانما هو رجوع الضمير في قوله واخلعهم الى العلماء الخاشعين لا كل العلماء مع انه لو كان حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه لكان الظاهر رجوعه الى كل العلماء وليس كذلك فالاستخدام وارد على المشهور على هذا التقدير وهو مجاز فلا بد ان يكون خلاف الظاهر مع انا لا نرى خلاف الظاهر في اشتريت الجارية الا نصفها بالنسبة الى الضمير وان رجع الى ما هو المراد من الجارية بان يكون الاستثناء عن المراد لزم التسلسل لانه اذا كان المراد بالجارية النصف ثم اخرج النصف بقوله الا نصفها عن المراد وهو النصف لكان المراد من الجارية الربع لان المراد دفع التناقض الربع واذا كان المراد الربع فيكون الاستثناء من الربع لان المفروض ان الاستثناء من المراد فلا بد من اخراج نصف المراد وهو الربع فيكون المراد من الجارية الثمن فلا بد من اخراج النصف عنه ليكون الاستثناء من المراد فيبقى نصف الثمن بعد الاخراج ويكون المراد من الجارية فلا بد من الاستثناء منه وهكذا فمذهب المشهور فاسد مع انه مخالف للاصل من وجهين من جهة ارتكاب المجاز في العام ومن جهة اداة الاستثناء لان الا الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل واداة الاستثناء للاخراج بنص اللغوي وعلى هذا المذهب لا اخراج حقيقة اذ المفروض ان المراد من العام اولا هو الباقي

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

ولبعض الظاهر ومراده لا الظاهر والا وافقا وحمل كلامهم على ان المراد هو الاخراج الظاهري في نظر المخاطب خلاف الظاهر ومذهب العلامة فاسد لانه مخالف للاصل
من وجهين الاول من حيث الهيئة التركيبية لان ظاهر كلام العلماء ان الالا هو متعلق الاسناد والاثم الاخراج لا العكس نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيد
واكرم من سواه لكان الظاهر الاسناد بعد الاخراج لكنه خارج عن محل الكلام الثاني ان لفظ الا حينئذ يكون للوصف لا الاخراج فالمعنى ان العشرة الموصوفة
بخروج الثلثة له علي وهذا خلاف الظاهر في وضع الا وعلى هذا لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا وهو خلاف الحق ومذهب القاضي فاسد لانه ان اراد من كون
عشرة الا ثلثة اسما للسبعة انها كالسبعة في الدلالة الذي يعني ان جزء اللفظ لا يدل على جزء المعنى فهو مع انه يرد نقضا بحكم التبادر مخالف للاصل لو جعلنا
علما الوضع الجديد لذلك التركيب وان اراد غير ذلك فيكون مرجع قوله الى احد الاقوال الاخر فان كان مرجعه الى المختار فنعم الوفاق والا ورد عليه ما ورد
على القولين الاخرين فالحق اذن القول الاخير لوجوه الاول ان المتبادر من ذلك التركيب هو ما ذكرنا معكم الوجدان الثاني انه الموافق للاصل اذ لا مجاز فيه اصلا
لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية **فان قلت** المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاسناد بالجميع واما الا زيدا فهو مع انك قلت ان الاسناد ظاهر
لا ثانيه فهو خلاف الظاهر وهو خلاف الاصل لكونه مجازا **قلنا** وان كان الظاهر هو كون الاسناد حقيقيا الا ان خلاف الحقيقة يعني الاسناد المخالف للواقع ليس بمجاز
الا انه خلاف الظاهر من جهة الحقيقة ووجه عدم مجازيته انه لو كان ذلك مجازا لزم كون القضايا الكاذبة نحو زيد قائم مجازات مع انها حقايق قطعا فظهر
ان كون الاسناد ظاهرا لا يخرج عن الحقيقة وان كان خلاف الظاهر الا ان خلاف الظاهر اكثر تكثيرا لقوم من المجازية في احد الثلثة اقوى في عدم الظهور فتامل الثالث
ان القول بمجازية العام مستلزم اما للاستخدام او التسلسل واما بقاء التناقض بحاله في مثل اشتريت الجارية الا نصفها كما مر واما على مذهبنا فلا لرجوع
ضمير نصفها الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظاهرا عند المتكلم فلا استخدام وهذا القدر يكفي في حقيقة الضمير لكن هذا الدليل انما يرد على المتقدم فقط **فان قلت** يرد
عليك وعلى العلامة عدم كون الاستثناء تخصيصا لان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وانتما قد ابقيتما العام على حقيقته وما قصرتماه على
بعض افراده فلا يكون تخصيصا مع انه تخصيص قطعا **قلنا** هذا يتم على تعريف المشهور للتخصيص واما على المختار من ان التخصيص قصر العام او حكم العام على
بعض ما يتناوله فلا لان الحكم المطابق للاعتقاد مقصور على بعض الافراد ثم اعلم ان مراد القاضي من قوله ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة ان كان ان السبعة
تستفاد من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها وعدم طريان وضع جديد للمركب فرجع الى قول العلامة فان على قوله يستفاد السبعة من المركب
بخلاف قول المشهور فان السبعة عندهم مراد من العام ويكشف عنه الاستثناء وكذا على المختار لان السبعة يحصل من المركب من العام في ضمن ارادة الجميع
بالعموم لكنه واما على مذهب العلامة فيستفاد هذا المعنى اعني قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلاثة عنها من المركب بطريق يكون الاسناد بعد الاخراج
وان كان مراده طريان الوضع الجديد اما بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد واما بطريق الوضع في المركبات لكن مع وضع جديد في المركب لهذا
فهو ايضا فاسد للمتوية هذا الوضع الاخير بعد استفادة هذا المعنى بلا هذا الوضع من ضم المفردات لكن كان في سائر المركبات مع ان طريان وضع المركب
للمعنى باحد الطريقين يستدعي اقتضاء الابتداء في السبعة مثلا الا ان يقول بان الوضع نوعي بان وضع الواضع المركب من الاستثناء والمستثنى منه
او من المخرج والمخرج منه وان لم يكن استثناء للباقي لكنه حينئذ يكون مراد القاضي هو الاول او نوعي فساد الاخيرين فحصل الاقوال ثلثة واما
الصغرى المخصصة نحو اكرم العلماء الخاشعين فالحق فيه ان العلماء بحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا
في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي فللتبادر مضافا الى ان المتبادر في نحو اكرم العلماء الصالحين واخلعهم
رجوع الضمير الى الصالحين من العلماء ولانه ان قرينة ولو كان العام مستعملا الا في الباقي لكان الظاهر الرجوع الى الجميع لان الاستخدام خلاف الظاهر
فيكون الرجوع الى الباقي دليلا على هذا استخدام اما المخالف للظاهر مع انه ليس خلاف الظاهر فالمستعمل فيه هو الباقي ولا استخدام **فان قلت** ما تقول في
اكرم جماعة الطوال من العلماء والقصار منهم فلا تكرمهم فان الضمير فيهم هنا راجع الى الجميع بالتبادر من غير تاويل فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والا
لزم الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر في الرجوع الى الجميع ولا خلاف ظاهر في هذا الكلام قلنا القرينة هنا على الرجوع الى الجميع موجودة والمقام يلزم الاستخدام
لذا واما كونه حقيقة فلما مر في اول مباحث العام من ان الجمع المحلى باللام حقيقة في استغراق ما يراد من الكلام وان كان مهملا خارجيا كاكرم هؤلاء العلماء
وههنا ايضا العهد موجود والاستغراق بالنسبة الى المعهود حاصل فلا مجاز فيه واما الشرط والغاية فليسا من المخصصات حقيقة وان عدوهما منها
بل هما من القيد للاطلاق الاسناد فلا ربط لهما بالمقام واما بدل البعض فكالاستثناء فان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي بل الامر هنا اظهر نحو اكرم العلماء
بعضهم واما المنفصلات من المخصصات من العقليات والسمعيات فالحق فيها ان المستعمل فيه هو الباقي فمجاز للتبادر ويكشف عنه المخصص لاني بعد الكلام
الاول **المعقد الثالث** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع في هذه الضابطة مختص بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط
ام يعمهم والقائلين بالاشتراك والحقيقة في الخصوص فقط وجهان اقواهما الاول اذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين **الثانية** هل
النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته صغرى بمعنى ان نزاعهم في ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة في الواحد او الباقي حتى يكون مجازا في الواحد
ام على فرض الصغرى في كون الاستعمال في الباقي نزاعوا في كونه حقيقة ام مجازا وجهان يشهد على الاخير ظاهر عنوانهم بمثل قولهم هل العام المخصص حقيقة
في الباقي ام مجاز كما يشهد به ايضا قول المفصل هنا بانه حقيقة في تناوله ومجاز في اقتصاره ويشهد على الاول نزاعهم في الاستثناء في دفع التناقض
فان المستعمل فيه هو الجميع والباقي متمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بان العام قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع فالحق اذن ان النزاع واقع في
الصغرى والكبرى معا **الثالثة** هل النزاع هنا في كل انواع المخصصات ام مختص بغير الاستثناء يشهد على الاول اطلاق العنوانات وعد المفصل
بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما ويشهد على الاخير على خروج الاستثناء نزاعهم من حيث الصغرى في خصوص الاستثناء في دفع التناقض فدخوله في النزاع

في بطلان مذهب القاضي

في بيان حكم المخصصات المنفصلة

في بيان ان النزاع جار في جميع المخصصات غير الاستثناء

وفي كون النزاع مختصا بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك والوضع للخصوص وجوه كما في احتمال كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام فيهما وكونه في ما عدا الاستثناء او في الاعم منه وفي لفظ العام او في الهيئة التركيبية وتظهر الثمرة في جوازه الى الواحد على الحقيقة وفي حجية العام المخصص وفي صورة المعارضة وفي الكل كلام والاصل يختلف باختلاف محل النزاع والحق في نفس المسئلة الرجوع الى العرف ويختلف فيه المقامات فتتبع

هنا الذي هو عام بالنسبة الى الصغرى والكبرى نكرار النزاع في الاستثناء من حيث الصغرى مضافا الى ان من جملة الاقوال في الاستثناء قول القاضي ولم يذكروه هنا فلا يكون الاستثناء داخلا هنا ومن جملة الاقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين ولم يذكروا ذلك في بحث الاستثناء فلا يكون الا داخلا هنا لكن الحق دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع في رفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط وتعميم النزاع هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى انما هو في الجملة لا مطلقا فلا يلزم من الدخول تكرار ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الجهتين في بحث الاستثناء لان هذا التفصيل انما هو في جهة الكبرى والنزاع في بحث الاستثناء انما هو مختص بجهة الصغرى واما عدم تعرضهم قول القاضي هنا فهو لاجل كونه مرجع قوله الى قول العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي فلا باس بعدم ذكر قول القاضي هنا بخصوصه بعد ذكر القول بالحقيقة **فان قلت** فلم ذكروه هناك لا هنا فاما ان يذكروه في المقامين او يتركوه في المقامين والرجوع الى قول العلامة مشترك لورود **قلنا** لما كان قول القاضي مشتبها فلم يعلموا ان مراده وضع المركب كعبد الله ام اراده مراد العلامة فذكروا في مقام الاشتباه في بحث رفع التناقض لحصول الغرض الاصلي وهو دفع التناقض على كلا الاحتمالين فلا يضر ذكره هنا لو جعله قولا مستقلا وتركوه هنا لكون ذكره مشعرا بقول الخروج عن سائر الاقوال وهو القول بحقيقة الهيئة التركيبية لا لفظ العام ولم يكن القول بذلك من القاضي يقينيا لم يذكروا ذكره فالحق عموم النزاع للاستثناء من حيث الكبرى **الجهة الرابعة** هل النزاع هنا في استعمال لفظ العام وكونه حقيقة ام مجازا ام النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها فلا يكون لفظ العام حقيقة ولا مجازا قيل وتظهر من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية والحق كون النزاع في لفظ العام لظاهر العنوانات ولعدم التعرض لذكر قول القاضي هنا **المقدمة الرابعة** ثمرة النزاع تظهر في موارد منها انه لو قلنا بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد ولو قلنا انه مجاز فيه فالاصل عدم الصحة الى ان يقوم عليها دليل **بيانه** انه على الاول يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فالمقتضي للاستعمال موجود والمانع منه مفقود اذ المانع لو تحقق فانما يمنع عن الحقيقة وهو خلاف الفرض فيكون الاصل الجواز بل الجواز يكون اجتهاديا لما ذكر من عدم تصور طرو المانع على هذا الفرض واما على الثاني فانا اشترطنا نقل الاحاد واقتصرنا على مورد الاستقراء فالاصل عدم الجواز وان قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلاب الاصل الاولى واسا فالاصل يفيد الجواز كما على القول بالحقيقة لكن بينهما فرق من وجهين **الاول** لزوم الفحص عن الدليل الوارد على الاصل على المجازية دون الحقيقة لكون هذا اجتهاديا كما في سائر الحقائق والاصل فقاهتيا **الثاني** انه يتصور عروض المانع عن الجواز بناء على المجاز دون الحقيقة لما مر في ان هذا لا يتم على اطلاقه اما على قول القاضي فان قلنا ان مراده طرو الوضع الجديد على الهيئة التركيبية الباقي فلان القول في رفع التناقض بان الكل موضوع للباقي لا يستلزم من حيث هو كون كل مركب موضوعا للباقي حتى اذا كان الباقي واحدا وان فرضنا قول القاضي بذلك على الاطلاق لاطلاق كلامه ان قلنا بانه فيه لكن هذا القول المذكور لا يستلزم ذلك واما على قول العلامة والقاضي ان قلنا بانه يرجع كلامه الى كلام العلامة فلان القول بالحقيقة في العام لاجل استعماله في معناه الحقيقي انما يرفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لكن المانع من جهة اخرى يتصور وقد عرفت انه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي اداة الاستثناء فيمكن منع جواز التجوز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد فلا يصح القول بترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق نعم على المختار من كون الكلام بجميع اجزائه حقيقة من العام والهيئة والاداة يصح ذلك فالحق ان تعق بوجود الثمرة المذكورة بين القول المختار وسائر الاقوال الاتمام لا ان يتحقق ترتب الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكروا ولو لم يرجع قول القاضي كلامه الى قول العلامة المقتضي للجواز وهو الحقيقة موجود والمانع المتصور اما المجازية في الهيئة واما المجازية في اداة الاستثناء وهي الا واما المجازية فيهما وشيء من المذكورات غير قابل للمنع طلما نعية اما المجاز في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه اذ فيما سوى المركبات الاضافية بوضع على حدة للاصل بل الوضع انما هو للمفردات والمركب يفهم معناه التركيبي فلا يتصور المجاز في الهيئة اذ لا وضع لها فلو سلمنا المجازية لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز التخصيص الى الواحد بالوفاق ويشهد عليه عدم تمسك احد منهم في منتهى التخصيص في عدم الجواز بتلك الجهة سلمنا عدم الوفاق لكن الدليل القطعي موجود على عدم مانعيته ونحو ذلك المجاز لو وقع كثير في الهيئات التركيبية فكثيرا ما يسند الحكم الى شيء ظاهرا ثم يسند الى خلافه كما في باب الغلط وفي مثل اكرم العلماء الصالحين واكرم العلماء مع انه لا مجاز في تلك الهيئات قطعا فتامل واما المجازية في الا على مذهب العلامة بجعل الا اداة توضيحية فالجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية التركيب اما على المختار فقد عرفت عدم المجاز فيه اصلا اما في الا فلان الاخراج وهو هنا على مذهبنا انهم مستعملة فيه ولو سلمنا مجازيتها في نحو الاخراج الى الواحد فقلنا بعدم مضرته لما مر من الوفاق واما الهيئة فلما مر ولو سلمنا المجازية فجوابه ما مر فالحق ترتب الثمرة بين القول بالحقيقة فيلزم جواز التخصيص الى الواحد وبين القول بالمجاز فيلزم عدم الجواز الى ان يقوم دليل عليه نعم يشكل ذلك على القول المفصل بين ما اذا بقي الامر الغير المحصور فيكون حقيقة في الباقي وبين غيره فمجاز فانه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم جواز التخصيص الى الواحد لانه يقول بالمجازية اذا بقي محصور نعم ان قلنا بالحقيقة في الباقي مطلقا لكن يستعمل في العام وحتى اذا خص الى الواحد لم يجز لزوم جواز التخصيص الى الواحد لكن يصدق القول بان المستعمل فيه هو الجميع ومنها انه ان قلنا بالحقيقة لزم القول بحجية العام المخصص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجميع معينا وان قلنا بالمجاز امكن القول بالاجمال لاجل تعدد مراتب المجاز بعد سلخ العام من معناه الحقيقي كما يشهد به استدلال بعض القائلين بعدم الحجية ويمكن ان يقال الامر بالعكس فالقول بالمجاز يلزم الحجية لما مر في المقدمة لا اولى من انه بعد قيام القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون المتعين لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نفس اللفظ كما في الجمل التعليقية اذا قام قرينة على عدم ارادة المفهوم وعلى هذا يكون المجازية ملازمة للظهور والحجية واما على الحقيقة فيمكن الاجمال اما على مذهب من يقول بالحقيقة في الباقي فلتعدد مراتب الحقيقة ومنها تمام الباقي ولا معين لبعض منها واما على قول القاضي فلاحتمال ان يقول بان المركب اسم للخصوص وان لم يكن تمام الباقي ولا دليل على ان

في بيان ثمرة النزاع

في بيان الفرق بين القولين

وهكذا في قول العلامة

في بيان أن العام المخصوص حقيقة في الباقي أم لا

مراتب الخصوص متعددة فيما تمام الباقي فيكون مجملا وهذا اذا لم يرجع قول القاضي الى قول العلامة وامّا على قول العلامة فوجه الاجمال ان اللفظ وان استعمل في معنا الحقيقة الواحد لكن الظاهر قبل الاخراج كان تعلق الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الجميع اذا لم يعلم القرينة على عدم ارادة ذلك الظاهر فيحتمل تعلق الحكم الواقعي الى جميع الباقي والى بعض منه فيحصل الاجمال وهكذا على مذهبنا فظهر ان الامر بالعكس لكن هذا لا ينافي ترتيب الثمرة فالاحسن في مقام ابطال الثمرة ان يقال بالحجية والظهور على المجازية والحقيقة معا امّا على المجازية فلما مرّ وامّا على قول العلامة فلانه بعد اخراج البعض يكون الظاهر الاولي هو تعلق الحكم الواقعي الى الجميع باقيا بالنسبة الى الباقي فيكون نفس اللفظ باقيا بمعنى الارادة كل الباقي في الحكم المتعلق بالاعتقاد وكذا على مذهبنا ومذهب القاضي يرجع الى مذهب العلامة مع ان ظاهر كلامه على فرض الوضع الجديد انما هو الوضع لتمام الباقي نعم يشكل على قول من يقول بالحقيقة في الباقي مطلقا اذ بقي غير محصور وذلك لان مراتب الحقيقة على المذهب الاول فيها متعددة الى ان يبقى واحد وكذا على الثاني ما لم يصل الى حد الحصر الا ان يدفع عنهما بان الذي يتم هو تمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يقم دليل على تعيين بعض المراتب كما انا نقول بحقيقة العام في الاستغراق والعهد ونحمله على الاستغراق الى ان يقوم قرينة على العهد فالحق الحجية على كل المذاهب للعام ولا ثمرة ومنها انه لو وجد معارض المخصص وكان دلالة المعارض على سبيل الحقيقة فان قلنا بحقيقة العام المخصص كان مساويا للمعارض من جهة الحقيقة والا لترجيح المعارض وكذا يظهر الثمرة اذا كان دلالة المعارض مجازية وفيه اولا انا لا نسلم كون الحقيقة من المرجحات مطلقا لان الترجيح ليس الا للتقوية ودلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كليته ممنوع بل قد يكون دلالة المجاز اقوى فلا بد من اتباع خصوص الموارد وثانيا بعد تسليم ترجيح الشيخ لكن في خصوص العام لا يتفاوت الامر في الحقيقة والمجاز اذ العام المخصص دلالة واحدة يقول بعض انها حقيقة وبعض انها مجاز فتلك الدلالة في مرتبة واحدة من الظهور لا تهاد الدلالة واحدة فلا يختلف الحال باختلاف الاقوال في كونها حقيقة ام مجازا والقول بها فان قلنا انها حقيقة صارت الدلالة اقوى بين القضايا **المقدمة الخامسة** في تأسيس الاصل فان كان النزاع صغرويا بمعنى ان يكون النزاع في ان المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة ام الباقي حتى يكون مجازا فالاصل الحقيقة بالنحو الذي اخترناه في رفع تناقض الا لانه بعد تمييز الحقيقة من المجاز فالاصل اصالة الحقيقة انما هي من باب حجية الظهور والاصل في اداة الاستثناء الحقيقة وهي الاخراج الحقيقي الذي لا يمضي الا على المختار في رفع التناقض **فان قلت** العمل بالاصل ان كان من باب الوصف فالوصف هنا على ارادة العموم من العام غير حاصل لانه في قولنا اكرم العلماء الا زيدا ظواهر ثلثة **الاول** ظهور العام في معناه الحقيقي **الثاني** ظهور الا في معناها الحقيقي **الثالث** ظهور المركب في اسناد الاكرام الى جميع العلماء باسناد واقعي مطابق للاعتقاد ولا بد بعد ملاحظة الاستثناء من رفع اليد عن احد تلك الظواهر اما الاول كما عليه المشهور ولا نص كما مر في رفع اليد عن الثالث ايضا لكن على المشهور مجازا لان المسند اليه هو البعض المراد من اللفظ العام مجازا والاسناد اليه مطابق للاعتقاد وامّا رفع اليد عن الثالث على المشهور كما لا انا جعلنا المسند اليه ظاهرا في نظر المتكلم والمخاطب هو الجميع ومطابقته للاعتقاد كالقضايا الكذبية لكن يبقى الظاهران الاخران على حالهما او من رفع اليد عن اداة الاستثناء فقط كما عليه العلامة ومع المشهور ايضا فيجاز لان المسند اليه هو البعض ايضا باسناد واقعي مطابق للاعتقاد في نحو ان الصادر في احد تلك الظواهر موجود لكن متعلقه غير معلوم فيحتمل صرفها الى العام كما يحتمل صرف الهيئة او الاداة فمن اين حصل الوصف على بقاء العام على عمومه وان كان من باب الشبهة المصداقية فلا وجه للحمل على الحقيقة عند الشك لانه لا يلزم من ذلك ترجيح الحقيقة المرجوحة في المجاز المشهور وقد مر ان الحق لو كان من باب التشبيه المطلقة لم يحمل عليه مطلقا وعلى التشبيه المقيد بطريق اولى **قلنا** ان العمل عليه من باب الوصف والوصف حاصل على ان المرجوع هو المشهور كما اخترناه وذلك لان ظهور الهيئة في المعنى المذكور لطلاقه في الاتيان المجازي في القضايا الكذبية والظهور العام او الاداة حقيقي وبعد قيام الصارف فان تاثيره في الاضعف فظهر ان مقتضى اصالة الحقيقة في العام وفي الاداة الحقيقة في الكلام على النحو الذي اخترناه في رفع التناقض وقد يتوهم جريان اصل اخر باعتبار على ان الاصل الحقيقة كما قلنا وذلك لان مجرد سماع اكرم العلماء ينصرف الذهن الى ارادة المعنى من العام ويتعلق التكليف به ثم بعد مضي زمان لو قال المولى الا زيدا نشك في ارادة المعنى الحقيقي وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء **وفيه** ان الشك ثانيا والاستصحاب غير معتبر هذا اذا كان النزاع في الصغرى وان كان في الكبرى فتفصيله ان القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في الباقي كالحقيقة في الاغنياء يكون بطريق الاشتراك اللفظي فالاصل على هذا المجازية لو جهة الاشتراك المعنوي كما اخترناه في نحو اكرم العلماء الصالحين نظرا الى انه كالعهد وان العام موضوع للاستغراق مما اريد وكما هو مقتضى قول المفصل بين كون الباقي محصورا او غير محصور فان مذهبه الاشتراك المعنوي في مراتب غير المحصور وعلى هذا يحصل التعارض بين المجاز والاشتراك المعنوي ولا اصل في البين ولا بد من الوقف اذا عرفت تلك المقدمات **فاعلم** ان في المسئلة اقوالا اولها انها حقيقة من جهة الشمول والمجاز من جهة الاقتصار ولعل مدركه على الحقيقة من جهة الشمول ان بعد اخراج المستثنى يكون الدال على ارادة الباقي نفس اللفظ **وثانيها** الا في المجازية وثالثها الحقيقة في المخصص الغير المستقل دون غيره وخامسها الحقيقة في المخصص اللفظي متصلا ام منفصلا وسادسها الحقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وسابعها الحقيقة ان كان الباقي غير محصور والحق المجازية ان كان المخصص منفصلا لما من التبادر وان خص بمتصل فان كان من قبيل الاستثناء والصفة او بدل البعض مع وجود ضمير يرجع الى العام كاكرم العلماء بعضهم فالحقيقة للاصل والتبادر في الاستثناء وبدل البعض واما في الصفة فلا اصل المامر ولا فيها التبادر خاصة لكن في بدل البعض بما ذكر ان المتكلم لفظ العام واراد منه خطور المعنى في ذهن المخاطب في بدل البعض وهو لم يرد الاسناد الظاهري اليه كما في الاستثناء على مذهبنا ولا الاسناد الواقعي الى بعضه كما هو مذهب العلامة في الاستثناء فبينهما فرق وان اشتركا في الكل في الحقيقة وان كان بدل البعض لا يجوز لعنهم كاكرم العلماء زيدا فالمتبادر المجاز وامّا الشرط والغاية فقد عرفت خروجهما عن التخصيص ولا وجه للتكلم فيهما هنا فنظيرها الحق الحقيقة الا الاستثناء في مثل اكرم العلماء بعضهم بطريق الاستعمال في الجمع وفي مثل اكرم العلماء الصالحين ايضا لكن بطريق الاستعمال في الباقي وامّا في المنفصل والقسم الاخر من بدل البعض فمجاز ثم القائل بالحقيقة مطلقا امّا يقول بان المستعمل فيه هو الباقي وانه

في تأسيس الأصل

في أقوال المسألة

حقيقة

اصل في العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص عند المشهور للعلم الاجمالي بوجوده المعتضد بقاعدة الشغل واصالة حرمة العمل بما وراء العلم وظهور اتفاقنا الاماميه عدا شاذ منهم ويكفي حصول الظن بعدم بتتبع مظانه حذرا من التكليف بالمحال نتايج

في بيان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

حقيقة او يقول انه الجميع بطريق العلاقة او بطريقها او يقول الحق لا اعلم المستعمل فيه لكن اعلم الحقيقة اجمالا او يقول ان العام غير مستعمل وانا المركب حقيقة في الباقي او يقول ان العام وساير المفردات مستعملة لكن الهيئة وضعت للباقي بوضع عليحدة والكل باطل **اما الاول** ففيه ان المعتبر الاستعمال في الباقي والكبرى الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي كلتاهما ممنوعتان في الصفة وممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الراجع فيه الضمير الى المبدل والكبرى فقط ممنوعة في المنفصل والقسم الاخر من بدل البعض كل ذلك لفهم العرف **فان قلت** المتبادر من العام المخصص هو الباقي في نحو اكرم العلماء المتعقب بقوله لا تكرم زيدا **قلنا** نقطع بان التبادر من القرينة وهي المخصص لا التبادر الباقي في المخصص به وليس كذلك مع ان تبادر الباقي في كلية تخصيص نحو الاستثناء ممنوع سلمنا ان المتبادر هو الباقي وانا لا نقطع بانه من القرينة لكن يحتمل كونه من القرينة فيسقط الاستدلال ولا يجري اصالة وضعية التبادر لان ذلك حيث شككنا في حدوث القرينة او في الالتفات اليها واما اذا قطعنا بها وشككنا مع ذلك في كون التبادر وضعيا كما هنا فلا من التوقف **فان قلت** ارادة الباقي كان في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فيستصحب **قلنا** اولا انا قاطعون بمجازية العام في الحاصل به الباقي فكيف يثبت الحقيقة بالاستصحاب بعد الدليل الاجتهادي وسلمنا عدم القطع لكن بالفرض ذلك كما مر في اول البحث من ان النزاع هنا من القائلين بحقيقة العام في العموم فقط سلمنا لكن الاستصحاب غير جار لان الباقي في ضمن الجميع قد ذهب بالمرة قطعا والمفرد حقيقة من الاول كانت مشكوكة واما بطلان الثاني فاولا بطلان مذهب العلامة وثانيا بعدم صحته في المنفصلات والصفة في نحو اكرم العلماء ابدا واما بطلان الثالث فبالجواب الثاني في بطلان الثاني واما الرابع فلا وجه له الا الاستحسان وقد ظهر جوابه واما الخامس فبالبداهة واما السادس فبالاصل وفهم العرف فانهم لا يفهمون مدخلية جميع اجزاء الكلام في ارادة الباقي واما المفصل بين جهة التناول فحقيقة وجهة الاقتصار فمجاز ففيه انه اما يقول بوضع العام للخصوص فقط او الاشتراك اللفظي فلا وجه لقوله بالمجازية في جهة الاقتصار واما يقول بالوضع للعموم فقط لكن بطريق كون كل واحد من الافراد موضوعا له اللفظ بشرط الانضمام فلا وجه لقوله بالحقيقة من جهة التناول واما يقول بغير ذلك لكن الموضوع له كل فرد بشرط عدم الانضمام او لا بشرط شيء من الامرين فلا وجه للمجازية من جهة الاقتصار ايضا واما المفصل بين بقاء غير محصور وعدم بقائه متمسكا بان معنى العموم كون اللفظ دالا على امر غير محصور في عدد **ففيه** انه اما يقول بذلك في مادة العموم او في صيغته فان اراد الاول **ففيه اولا** ان مادة العموم خارجة عن محل الكلام وثانيا ان هذا الاثبات ان اراد من العموم العموم الاجمالي او المنطقي وان اراد الاصولي **ففيه** ان الكلام ليس في بيان مصطلح الاصوليين بل بيان الحقيقة والمجاز في العام المخصص عند اهل العرف وايضا ليس معنى العموم عند الاصوليين ذلك فان معناه عندهم ان اراد العموم اللغوي **ففيه اولا** ان المعنى اللغوي هو الشمول وان لم يكن غير محصور وايضا معنى العموم لغة هو الشمول لا اللفظ الدال عليه ولا دلالة اللفظ عليه وان اراد الثاني اي الصيغة ففيه ان معنى الصيغة هو الدلالة على الاستغراق بالنحو الذي مر والنسبة بينه وبين غير المحصور عموم من وجه فقد يكون العام حقيقة وغير محصور نحو اكرم هؤلاء الرجال وقد يكون بالعكس نحو اكرم الناس اكرم الناس والعلماء ان كانوا غير محصورين ثم قال لا تكرم زيدا وقد يجتمعا اي الحقيقة وغير المحصور نحو اكرم العلماء من غير مخصص وبطريق بطلان ساير الاقوال بما ذكرنا **تفصيل** اختلفوا في حجية العام المخصص في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا على اقوال و الكلام فيه ان المخصص اما مجمل من جميع الوجوه كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقول القائل اقتلوا المشركين الا بعضهم واما مجمل من جهة ومبين من اخرى كقوله اقتل الكفار الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود ومبين من جميع الوجوه كقوله اكرم العلماء الا زيدا والذي يظهر من عباير القوم ان النزاع انما هو في المخصص بالمبين واما المخصص بالمجمل فعدم حجيته وفاقي في جهة الاجمال نعم قد يحكى عن شاذ الخلاف فيه ايضا ولا يعبأ به واما في المخصص بالمبين فمن مشهور الاماميه بل ادعى بعضهم اتفاقهم على ذلك هو الحجية وقال بعض من العامة انه حجة ان كان المخصص متصلا والا فلا ومنهم من الحجية ان كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كاقتل المشركين بالنسبة الى الحربي بعد خروج الذمي والا فلا مثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن السارق لما لقيمته اي ربع الدينار من الحرز فلو فرضنا انه سرق اقل من ربع الدينار من الحرز لخرج عن كونه موجبا للقطع لمانع التمسك بعد ذلك بعموم الاية على لزوم القطع اذا كان المسروق ربع دينار من الحرز لكونه من الافراد النادرة والحاصل ان التشكيك وان كان غير مضر في العمومات قبل التخصيص لكنه مضر بعده بخلاف صورة التواطؤ او كون الباقي من الافراد الظاهرة ومن بعض الحجية اذا كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كاقتل المشركين بخلاف مثل اقيموا الصلوة وقبل اخراج الحائض لاجمالها كما وكيفا ثم اذا ظهر ذلك فاعلم ان الاصل هو الحجية في محل النزاع مطلقا وان مقتضى الاصل الاولي التوقف لتوقف حجية الدلالات وذلك لانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفا على دلالته على المخرج فان كان دلالته على المخرج ايضا موقوفا على دلالته على الباقي لزم الدور والا الترجيح بلا مرجح ومنه نظر واضح ولان المتبادر منه تمام الباقي ولذلك يعد العبد عاصيا لو اهمل في اكرام كل الباقي لو قال له المولى اكرم العلماء الا زيدا ولان العلماء كانوا يحتجون بالعمومات المخصصة قديما وحديثا من غير نكير وذلك يفيد الظن بالحجية والظن كاف في مدلولات الالفاظ ولان العام قبل التخصيص كان ظاهرا في كل فرد بظهورات متعددة بعدد الافراد والمخصص خرج عن الظهور في الفرد المخرج قطعا وشككنا في بقاء ظهوره في الباقي كما كان وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** بعد التخصيص خرج العام من الحقيقة والمجازات متعددة احدها الباقي ولا مبين للبين فيجمل **قلنا** بعد تسليم مجازية العام بعد التخصيص انه لما اخرج البعض كان المعين للباقي هو نفس اللفظ ولا يحتاج الى قرينة معينة كما مر سلمنا لكن قرينة الباقي في العام تعينه وتوهم ان الاقربية معارضة بكون الاقل قدرا متيقنا في الارادة مدفوع بانه لا معارضة بينهما لامكان الجمع بين ارادة الاقل وغيره فنقول ان الاقرب مراد وكذا الاقل داخل لانه قدر متيقن **ضابطة** اختلفوا في حجية العام وجواز العمل به قبل الفحص عن المخصص وتفصيل الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في اصل جواز ذلك وعدمه فنقول الحق عدم الجواز كما هو المشهور لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل وهو بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع او العقل ونحوهما لا بد على انه يد من ذلك ولان القطع باشتغال الذمة بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يكون الا بعد الفحص لان العلم الاجمالي حاصل بتخصيص عمومات

في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

اصل في تعقب المخصص لعمومات متعددة اذا تعقب المخصص عمومات او كان استثناء والمستثنى فرداً من المستثنى منه والعمومات احكاماً مختلفة متحدة بالنوع في جملة الاخبار والانشاء كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيداً ارجع الى الكل شائع

كثيرة وبناء العقلاء بعد ذلك العلم الاجمالي على العمل بعد الفحص لا قبله ولظهور اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق الشيرواني والسيد صدر الدين والدليل الاخير وان لم يكن مفيداً الا الظن مع كون المسألة اصولية لكن الظن الموافق للاصل حجة حتى في الاصول ويمكن التمسك للخصم بانه اذا شك المجتهد بعد الفحص في العام في المخصص فيقول الاصل عدمه وفيه انه بعد العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصصة صار الشك في الحادث فلا يتمسك بالاصل ح وليس ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي يعمل فيها بالاصل مع العلم الاجمالي لان ذلك فيما كان المعلوم بالاجمال قليلاً في كثير لا كثيراً في كثير مثل ما نحن فيه فان العمومات وان كانت غير محصورة الا ان المخصصات ايضاً كثيرة وغير محصورة وقد يتوهم دفع هذا الاصل بانه من العمومات والعمل به قبل الفحص عن معارضه لاثبات عدم لزوم الفحص في العمومات مصادرة وفيه نظر **فان قلت** ان ديدن الصحابة الائمة كان على العمل بالعمومات بمجرد العثور عليها فلو كان شيئاً بعضهم مع بعض فتمسك احد المتخاصمين بعلم لم يقل له الاخر انه عام ولا بد من الفحص عن مخصصه فاصبر حتى نتفحص **قلنا اولاً** نمنع كون ديدنهم على ما ذكرت وثانياً بالفرق بيننا وبينهم بقلة التعارض بالنسبة اليهم وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون لا يقال ان تقرير المعصوم اصحابهم على العمل بها قبل الفحص عن المخصص مع اطلاعهم ع على ان كلامهم غير جامع لكل اصل بل يعمل بما عنده من اصل واصلين يشهد على عدم لزوم الفحص لانا نقول اولاً ان الاصحاب ما كانوا عالمين اجمالاً بوجود المخصصات الكثيرة فلذا قررهم الامام ع وثانياً نمنع علم الامام ع اجمالاً او تفصيلاً بوجود المخصص في تلك العمومات الحاصلة في تلك الاصول حتى يمنع وثالثاً نقول لعل التقرير كان لمانع ورابعاً نقول لعله ردعهم عن ذلك **فان قلت** ان طريقة اهل العقول على العمل بالعام قبل الفحص فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء لعمل به قبل الفحص الى ان يظهر له التخصيص **قلنا** انه مسلم فيما لم يعلم اجمالاً بوجود مخصصات كثيرة بين العمومات الصادرة من مولاه التي عثر عليها مرة واحدة والذي مثلت به خارج عن محل الفرض لا يقال ان اية النبأ تنفي التبين عن خبر العدل بمفهومها والفحص عن المخصص تبين لانا نقول اولاً نمنع دلالة الاية على حجية خبر العدل وثانياً ان المنفي في الاية هو التبين عن صدق العدل وكذبه الذي هو لازم في خبر الفاسق بمقتضى منطوق الاية لا تبين والفحص عن المخصص فحص عن فهم مراد العدل من العام علماً او ظناً لاجل احتمال الارادة خلاف الظاهر مساواة وذلك لا ينفيه الاية وثالثاً ان العلم الاجمالي حاصل بان العدول اتوا بالخبر المخصص كما اتوا بالعمومات فكما انه بعد العلم الاجمالي باتيانهم بالعمومات التي في الكتب المعتبرة لزم الفحص عنها والعمل عليها كذلك لزم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها العدول فيلزم لزوم الفحص ما بيناه مدلول الاية لا انها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل بحيث انا عالمون بان العدل اتى بالمخصص فلا بد من الفحص عنه مقدمة تحصيل العمل به ومن هنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان الاية النص مطلقة في حجية خبر العدل فلا يجب الفحص **المقام الثاني** القائلون بلزوم الفحص اختلفوا في اشتراط الفحص الى ان يحصل له القطع بفقد المخصص وعدم اشتراطه فيكفي الظن بعدمه والاظهر الاخير لان باب العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصص في اغلب العمومات منسد ح ان كان الظن بالعدم كافياً فهو المطلوب وان كان اللازم تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او العمل بالاحتياط فهو مستلزم للعسر والحرج المنفيين او الرجوع الى البراءة فهو خروج عن الدين **ثم انه هل** يكفي مطلق الظن او الاقوى فيه قولان **والاظهر** ان قلنا بتحصيل الظن الاقوى ما حصله انه يخرج الى تعطيل الاحكام بل اقتصار هذا الموضع الى سائر المواضع فهو حرام سواء كان مع ذلك مستلزماً للعسر المنفي ام لم يكن وان لم يخرج الى العسر المذكور من دون لزوم التعطيل فلا بد الفحص حتى يحصل الاقوى لكنه لا يجب الا ان لم يخرج الى شيء من الامور لزم تحصيل الاقوى **المقام الثالث** اعلم ان العام الذي يجب الفحص عن مخصصه اما متعلق بمسألة هي عامة البلوى يتعرض لها الفقهاء او متعلق بمسألة لا يكون كذلك ففي الاول يكفيه في الفحص ملاحظة الكتب الاربعة بل يمكن القول بكفاية التهذيب لندرة عدم تخصيص غيره مع وجوده على الفحص مضافاً الى ملاحظة بعض الكتب الفقهية الاستدلالية وفي الثاني زيادة على الاول ملاحظة الكتب الاربعة وغيرها من الجوامع كالبحار والوافي والوسائل ويهتم بها لعدم الكتب الفقهية للقدماء والمتاخرين انه ينبغي للمجتهد في فحص مخصص العام المتعلق بمسألة من مسائل الطهارة مثلاً ملاحظة كل باب يظن مدخليته في هذه المسألة من سائر ابواب الفقه وكتبه مثل ملاحظة باب لباس المصلي في كتاب الصلوة فان له ربطاً تاماً الى احكام الطهارة وغسل الثياب كذا ملاحظة كتب الصوم لمناسبته تامة بالنسبة الى احكام الحيض والاستحاضة وكذا في سائر المسائل والابواب **اصل** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملاً كانت مفردة ام مركبة منهما معاطفة بالواو وغيرها وصح رجوعه الى كل واحد من تلك العمومات فلا نزاع في كون الاخير مخصصاً وانما الخلاف في غيرها والمراد من الجمل ان يكون التعدد في العام ناشئاً عن اختلاف الاحكام مع اتحاد العمومات بالذات بمعنى انه لو قطع النظر عن اختلاف الاحكام لاتحد العام كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم ومن المفرد هو ان يكون العمومات بانفسها متغايرة بالذات سواء كان الاحكام ايضاً مختلفة كقوله اكرم العلماء والق الاصدقاء واهن الجهال ام غير مختلفة كقوله اكرم العلماء والاصدقاء والجهال ومن المركبة ما اشتمل على الجهتين كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الاصدقاء والصلحاء والشعراء الا واحداً ويظهر من بعضهم ان المراد من الجمل هو ما ذكرنا ومن المفرد ان يكون الاختلاف في العمومات بالذات لكن مع اتحاد الحكم في الجميع كالمثال الثاني من المثالين اللذين ذكرناهما في المفرد واما الاول من هذين المثالين اعني ما اختلف فيه الاحكام كاختلاف العام فهو مركب الفرق بينهما لقولين واضح اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان تحقيق المسألة يقتضي رسم مقدمات **الاولى** اعلم ان الوضع باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي وباعتبار الواضع الى اللغوي والعرفي العام والخاص وباعتبار الموضوع الى الشخصي كما اذا كان الموضوع شخصاً معيناً من الالفاظ مثل ما كان دالاً على ذات زيد مثل المعنى العلاني وباعتبار الة الملاحظة الى ما كان الوضع فيه خاصاً والموضوع له كذلك ولا ريب في وجوده كما في الاعلام الشخصية والى ما كان الوضع فيه عاماً والموضوع له كذلك ولا شك في وجوده كما في اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والى ما كان الوضع فيه عاماً لكون الة الملاحظة والموضوع له خاصاً لكونه هو فرد ذلك العام كما في جميع المبهمات من اسماء الاشارة والموصولات وغيرها وفي الافعال الناقصة والتامة بالنسبة الى الاخير فيها من النسبة الى الفاعل وذلك على مذهب اكثر المتاخرين واما القدماء فجعلوها من القسم الثاني

في منع دلالة الاية على حجية خبر العادل

في بيان مقدار الفحص عن المخصص

وانكروا

او مختلفة بالنوع كقولنا اكرم العلماء وغلمانهم كلهم كانوا لانه لا يرجع الى الاجزاء ولم يكن فرد منه وكذا الفرق في هذا التفصيل كقولنا اكرم العلماء واخلاءهم واضيافهم الا يوم الجمعة او اكرم العلماء واضيافهم وجعلهم مخاطبين الا يوم الجمعة فالمدار في ذلك لا زيادة اتحاد الحكم نوعا واختلافها فتأمل

في حجية عام المخصص بالمجمل

وانكروا وجود هذا القسم رأسا والاظهر ما عليه المتأخرون وهو التبادر الخصوصيات منها والاتفاق من الفريقين على انها لا تستعمل الا في الخصوصيات فلو كانت حقائق في المعاني الكلية لزم المجاز بلا حقيقة وهو وان امكن وغير واقع او نادر على الاقوال الثلاثة فهو خلاف التبادر لا يحصل ما عن بعضهم من انه لو كان كذا او لعدتها في عداد اولئك فلا لفظ من ولى وعلى لو كانت موضوعة للابتداء الكلي والانتهاء الكلي لانتقض تعريف الاسم طردا بل لا يكون الحرف معنى في الخارج فلم يبق فرق بين الاسماء والحروف لترادف من ولفظ الابتداء وهكذا غيرها من الحروف مع ان اهل العربية اطبقوا على انحصار الكلمة في الثلثة لا في الاثنين والقول بان مرادهم تثليث الاقسام من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث الدلالة الوضعية كما يشهد عليه جعلهم المقسم الدال الكلمة واذا ثبت ذلك في الحروف وثبت في المبهمات ونحوها مما لا يستعمل الا في الخصوصيات بالاجماع المركب لان الفريقين معترفان بعدم صحة استعمال تلك الالفاظ في المعنى الكلي ولو كانت موضوعة له جاز استعمالها فيه **فان قلت** يمكن قلب الدليل بانه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لجاز استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الكلية والجزئية مع انه لا يجوز **قلنا** ان العلاقة وان كانت موجودة لكنها غير معتبرة في المقام لان تلك العلاقة معتبرة فيما كان الوضع للجزئيات تفصيلا لا اجمالا ولنص اهل العربية بان كلمة في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية ولفظ الحقيقة حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضع له تلك الكلمة والاستعمال هنا منحصر في الخصوصية فقولهم في الظرفية محمول على الخصوصية مضافا الى انه لو كانت تلك الالفاظ حقيقة في الكلي لما كان لذلك القول معنى لان المعاني الجزئية كلها حينئذ مجازات فجعل بعضها حقيقة وبعضها مجازا ترجيح بلا مرجح **فان قلت** لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لزم تصور الامور الغير المتناهية من الواضع في الزمان المتناهي وهو محال وايضا لزم على ذلك كون تلك الالفاظ متكثرة المعنى وهم حصروا متكثر المعنى في الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهذه الالفاظ خارجة عنها اجمع اما عن غير المشترك فظ واما عنه فلاشتراط تعدد الوضع فيه وهو هاهنا واحد ايضا عبارات اهل اللغة مطلقة في قولهم على للاستعلاء والى للانتهاء وهكذا **قلنا** اما الجواب عن الاول فبانه لا يتم اذا كان الواضع هو الله تعالى مع انه يكفي الملاحظة الاجمالية في الوضع وهي هنا ممكنة ايضا لانه يجعل الكلي مرآة لملاحظة الافراد اجمالا ثم يضع اللفظ للجزئيات من هذا الكلي واما عن الثاني فبان خروجها عن الحصر لا يضر بالمطلوب

اقول ولعل حصر القدماء متكثر المعنى في غير تلك الالفاظ وجعلهم اياها من متحد المعنى مبني على مذهبهم من جعل وضعها عاما والموضوع له كذلك وعن الثالث واضح **تتميم اعلم** ان وضع المشتقات اي اسماء الصفات ليس شخصيا لان الوضع الشخصي فيها اما بطريق ملاحظة الواضع كل من قام به الضرب ووضع الضارب بازائه وكذا العالم لمن قام به العلم وغيرهما من المشتقات هكذا فهو مستلزم للغوية بعد امكان الوضع النوعي واما بطريق ملاحظة كل من قام به الضرب ووضع الضارب بازاء جزئياته من زيد وعمرو وبكر ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا وكذا يفعل في كل واحد من المشتقات كل واحد بوضع مستقل ففيه المحذور السابق ايضا مضافا الى انه خلاف المتبادر لان المتبادر من الضارب مثلا ليس خصوص الاشخاص واما بطريق ملاحظة خصوص الضارب مثلا ثم ملاحظة مطلق من قام به المبدأ ثم ملاحظة من قام به الضرب ليكون الكلي الاول عنوانا لملاحظة الكلي الثاني ثم وضع اللفظ للكلي الثاني اعني من قام به الضرب هكذا في كل مشتق فهو لغو من جهتين احدهما ما مضى والاخر انه لا احتياج بعد كون الوضع شخصيا الى ملاحظة الكلي الاول هذا كله مضافا الى ظهور اتفاقهم على كون وضع المشتقات نوعيا وبعدما ثبت كون الوضع نوعيا **فاعلم** انه ليس الموضوع له هو الكلي المنطقي بمعنى مطلق من قام به المبدأ ليكون معنى هيئة ضارب ذات ثبت له المبدأ من دون دلالة لها على خصوصية الضرب لان المتبادر من الضارب هو من قام به الضرب لا من قام به المبدأ الكلي المتحقق في ضمن الضرب بان يدل الهيئة على الكلي والمادة على تحققها في ضمن الفرد الخاص بل المتبادر ولا هو من قام به الضرب لانه لو كان الموضوع له هو الكلي لزم اللغو اذ ثبوت مبدأ لذوات الاجسام وعدم خلوها عنه حينا من الاحيان بديهي لا يحتاج الى الاعلام ووضع اللفظ لاخبار عنه فلا بد ان يكون الموضوع له هو الكلي الاصولي اي المصاديق المندرجة تحت ذلك العام المنطقي الذي هو آلة لملاحظة تلك الجزئيات ليضع اللفظ بازاء تلك الخصوصيات اي كل لفظ لخصوصية من تلك الكلي المنطقي كالضارب لمن قام به مطلق الضرب والعالم لمن قام به مطلق العلم وهكذا فعلى هذا يصير الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا اي الخصوصيات الاضافية والحاصل ان الفاظ المشتقات غير متناهية بعضها غير محصور وغير منضبطة بعضه فوضع كل محصور والاحاطة على كل وضع فلا بد في جانب الموضوع من ملاحظة قدر مشترك بين تلك الالفاظ اجمالا فهذا القدر المشترك هو كل ما كان على زنة فاعل وجزئياته هو كل ما كان على زنة فاعل وهكذا الامر في جانب الموضوع له فالقدر المشترك هو كل من قام به المبدأ الخاص الذي تحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدأ الخاص الذي تحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدأ الخاص من الحال بتصور الافراد في الطرفين بطريق الاستغراق والعام الاصولي بدون تصور هذا الكلي المنطقي فيهما وجعله آلة لملاحظتهما ففي وضع ضارب يكون الملاحظ هو الكلي المنطقي والموضوع له فرد من هذا الكلي اعني من قام به الضرب فتغاير الملاحظ مع الموضوع له وكلما كان كذلك فهو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص فما توهمه بعضهم من كون الوضع فيها عاما كالموضوع له فاسد لان كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لانه كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لا يستلزم كون الموضوع له خاصا او الوضع عاما وقد ظهر لك هنا ان الموضوع له لا بد ان يكون هو الكلي الاصولي لا غير واذا الوضع عام والموضوع له خاص وهل لا بد ان يكون الموضوع له ايضا هو الكلي الاصولي كما قررنا ام يجوز في جانبه فرض الكلي المنطقي من دون ملاحظة الكلي الاصولي كما يجوز الكلي الاصولي ايضا قيل بالاول معللا اياه بانا لو فرضنا كلا من المستعمل هو افراد هذا الكلي المنطقي فلو كان الموضوع هو النوع اعني هيئة فاعل وكان المستعمل هو افراده لا نفسه لزم عدم كون استعمال ضارب حقيقة لان خصوص تلك الهيئة غير موضوع لهذا المعنى ولا مجازا لانه عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع لشيء في غيره لمناسبة لا استعمال غير اللفظ الموضوع في المعنى الذي وضع له لفظ اخر لمناسبة بين اللفظين لكون احد اللفظين فرد الاخر وبالجملة الفرق بين من الخارج والمجاز

في تحقيق اوضاع الحروف

في بيان اوضاع المشتقات

وان كانت العمومات مفردة بان يكون الشك في العموم نفسها فان كان المستثنى فردا راجعا الى الاخير عند الحكم نتيجه

في حجية عام المخصص بالمجمل

من حيث المعنى وفي هذا الاستعمال من حيث اللفظ والعلاقة المصححة في المجاز انما هي بين المعنيين وههنا بين اللفظين كون احد اللفظين كليا والآخر فردا له والحاصل ان المستعمل لا وضع له اصلا حتى يكون استعماله حقيقة او مجازا او دوران وضع الكل لامر والاخبار مستلزم لوضع جزئياته للاول المستعمل فيه هو نفس الكلي لكن لما لم يمكن وجوده الا ضمن الفرد كان استعمال الجزئيات من باب المقدمة والاظهر في التعليل ان يقال انه اذا كان المنطقي موضوعا فاما ان يكون لا بطريق التوزيع في سلسلة الهيئات بمعنى ان يكون هيئة المشتق على الوجه الكلي موضوعة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص فيلزم ح التداخل في اللغات بمعنى كون هيئة الضارب مثلا بمعنى القاتل والشارب وغيرهما ولا ريب في بطلانه واما بطريق التوزيع بمعنى وضع الهيئة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص الذي انتزعت تلك الهيئة منه وهذا يرجع الامر الى العام الاصولي ثم ان المحققين من الاصوليين ذهبوا الى ان ادوات الاستثناء كلها حتى الاسم والفعل منها موضوعة للاخراج بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصا لكن اختلفوا في ان الموضوع له جزئيات الاخراج عن مطلق المتعدد او المتعدد الواحد لا غير والاظهر الاول فلا يكون مجازا في ارجاع الاستثناء الى جميع العمومات السابقة والدليل عليه ان المتبادر من الادوات عنوانها مطلق الاخراج وانه لا تأمل في الاخراج الى اكثر من متعدد واحد **المقدمة الثانية** في بيان صلاحية المستثنى لكونه مخرجا عن الاخير فقط او الجميع اعلم انه اذا كان تعدد العمومات ناشيا من تعدد الحكم فقط مع اتحاد العام بالذات كقولك اكرم العلماء واخلع عليهم واضفهم امكن حصول الصلاحية للرجوع على الاخيرة وعلى كل واحد بكون المستثنى مما كان وضعه عاما كالموضوع له كقولك الا رجلا بعد المثال المذكور او كان الوضع خاصا كالموضوع له كقولك الا زيدا في المثال او كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كقولك الا الذي شملك في المثال واذا كان التعدد ناشيا عن تعدد العمومات بالذات كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء واكرم العلماء واخلع الشعراء واتق الظرفاء امكن فرض الصلاحية للرجوع الى الاخيرة والجميع ايضا بكل واحد من الامور الثلثة المتقدمة فيجوز في المثال الاول ان يقول الا رجلا او الا الذي دخل داري والا زيدا اذا كان زيد جامعا للعلم والشعر والظرافة وكذا في المثال الاخير بخلاف بعض الامثلة لا يمكن فرض الصلاحية الا بما كان وضعه عاما كالموضوع له او كان الموضوع له خاصا مع كون الوضع عاما لكن لا من قبيل الاشارة كقولك اذا كان زيد اكرم بني تميم وبني اسد وبني فارس الا رجلا او الا الذي دخل داري بخلاف الا زيدا والمشار اليه من احد الطوائف لا غيرها هذا ما امكن فيه فرض الصلاحية للحد التوابع واما ما لا يمكن فيه الرجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد فهو كما لو علمنا بعدم دخول المستثنى الا في الجملة الاخيرة كقولك الا زيدا بعد العمومات ولم يكن مسمى بزيد الا في الاخيرة وكما لو كان المستثنى معنى لا يقبل الا الرجوع الى جميع ما سبق وكما لو كان المستثنى معنيين جمعي وعلمي ولم يكن على المعنى الجمعي قابلا الا للجميع وعلى المعنى العلمي الا للاخيرة كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا الزيدين مع تسمية زيد في الظرفاء الاخيرة ومسمى بزيد واحد في كل طائفة وكما له معنيان احدهما لا يصلح الا للاخيرة والاخر يصلح لها فقط ولكل واحد منهما كقوله الا فارسا في المثال المذكور مع وجود مسمى بفارس في الاخيرة فقط وكما لو كان له معنى قابل لاجله للرجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد الا انه لو رجع الى الاخيرة فقط لزم المجاز والتخصيص في لفظ المستثنى فيحكم بعوده الى الجميع حذرا منه كقوله بني تميم وبني اسد وبني فارس الا العلماء وكما لو كان المستثنى علما كزيد لكن ان جعلناه مستعملا في معنى واحد رجع الى الاخير كقوله الا زيدا في المثال مع كون المسمى بزيد واحدا في كل طائفة والعجب من صاحب ... انه فرض الصلاحية وحصرها فيما كان الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما او خاصا وقد عرفت انه يمكن فرضها فيما كان الوضع فيه خاصا كزيد ايضا بل هو جعل المشترك من موارد الصلاحية وقد عرفت خروج ما كان له معنيان عن محل الفرض في الصلاحية **المقدمة الثالثة** اعلم انه اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما اطلق اللفظ بلا قرينة فالاصل الحقيقة لكن هل العمل بهذا الاصل من باب الوصف فلا يحملون اللفظ على المعنى الحقيقي الا اذا حصل الظن بارادته ام من باب السببية المطلقة فيحمل عليه الا ما قام بعد على دليل معتبر على عدم ارادته سواء كان ارادته مظنونا ام مشكوكا ام موهوما ام من باب السببية المقيدة فيحمل عليه ما لم يظن على الخلاف سواء حصل الظن بارادته ام شك فيه او من باب جعل العباد اصالة عدم القرينة فيدور الامر مدار جريان الاصل فان جرى علمنا بالحقيقة وان لم يجر الاصل كما لو قطعنا بحدوث امر وشككنا في كونه قرينة فلا يحمل على الحقيقة سواء كان الحقيقة مظنونة الارادة ام مشكوكها ام موهومها والاظهر الاول لبناء العرف عليه ولا دليل على القول بالسببية مطلقة ام مقيدة من الكتاب والسنة وغيرهما ثم ان مقتضى الاصل في مسئلتنا هذه ان يبقى على حاله كل العمومات ما عدا الاخيرة للشك في ان الهيئة التركيبية الحاصلة لاداة الاستثناء والمستثنى موضوعة للاستثناء عن الجميع والاخيرة واللغات توقيفية فلا بد من الوقف الى مجيء الدليل **فان قلت** ان ما عدا الاخيرة قبل مجيء اداة الاستثناء كان ظاهرا في العموم فيستصحب الظهور بعده او نقول ان ما عدا الاخير كان حجة في العموم قبل اداة الاستثناء فيستصحب بعد مجيئها او نقول ان الاصل عدم كون الاستثناء قرينة صارفة عما عدا الاخيرة **قلنا** ان الدليل على اعتبار الاستصحاب اما الاخبار او بناء العقلاء فعلى الاول نمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وعلى الثاني نقول ان بناءهم على عدم اعتبار ذلك الاستصحاب بعد العثور على المخصص القابل للرجوع الى كل واحد فبطل استصحاب الظهور والحجية معا واما الجواب عن الثالث فبان الشك انما هو في الحادث ثم اعلم ان اداة الاستثناء باقية على وضعها في ضمن تلك الهيئة وهي لمطلق الاخراج اي جزئياته ولم يطرأ عليها وضع اخر هنا فالاصل **المقدمة الرابعة** في بيان الاقوال والفرق بينها وبيان الثمرة بعد ظهورها فنقول ان من الاقوال رجوع الاستثناء الى الجميع بمعنى ان الهيئة التركيبية وضعت للاخراج عن كل واحد من العمومات السابقة بحيث لو استعملت في الاخراج عن الاول فقط او الاخير كانت مجازا وقال الحنفية انها حقيقة في الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز وقال المرتضى باشتراكها لفظا بين المعنيين وقال القاضي بالوقف فلا يعلم ما وضع له الهيئة وقال بعض المحققين ان قول السيد موافق لقول الحنفي في تمام الحكم وان كان مخالفا له في المأخذ فيحمل كل منهما الاخيرة على التخصيص وما عداها على العموم لكن مأخذ الحنفي في حمل ما عدا الاخيرة على العموم هو كون رجوع الاستثناء الى الجميع مجازا لا يصار اليه الا بدليل وهو غير موجود ومأخذ السيد انه لما كان اللفظ

في كيفية الاستثناء

في ان العمل باصالة الحقيقة هل يكون من باب الوصف او السببية

مشتركا

او اختلفتا وحينئذ فذلك ان اختلف الحكم والا فالى الجميع او صفة او بدل بعض فالى الاخير او شرطا او غاية مع اتحاد الاحكام نوعا فالى الجميع والا فالى الاخير

مشتركا بين الرجوع الى الاخير فقط والى الجميع حصل لنا الشك في تخصيص العمومات السابقة لان الاخير قد تيقن من المعنيين المشترك فحكم من باب القدر المتيقن بان الاخير مخصص فيتمسك فيما عداها باصالة الحقيقة والبقاء على العموم فيها حاصلا وغير نظر لان غاية ما يستفاد من عبائر الاصوليين في نقل مذهب السيد ره وموافقة الصفي ابن الا امر قال بعدم الحكم بالتخصيص فيما عدا الاخيرة وهو اعم من الحكم بالعموم والاجمال **فان قلت** نحن لا نتمسك في اثبات العموم فيما عدا الاخيرة بمجرد قول السيد ره بعدم الحكم بالتخصيص حتى يرد علينا ما ذكرت بل نتمسك بدليل اخر وهو اصالة حمل اللفظ وهو الحمل على معناه الحقيقي **قلنا** التمسك بهذا الاصل في المقام لا يتم لا على القول بالعمل به من باب السببية قد عرفت فساده فظهر ان قول السبكي موافق لقول الحنفي في الجملة لا في تمام الحكم وقال صاحب المعالم بعدم ثبوت وضع جديد للهيئة بل اداة الاستثناء موضوعة لجزئيات مطلق الاخراج فبعد ظهور المخصص على اجمالا بان الاخير مخصص لكونه قد تيقنا واحتمل الرجوع الى الجميع ايضا مع كونه حقيقة واحتمل الاختصاص بالاخيرة ايضا فيكون حقيقة ايضا فيحصل الشك في تخصيص العمومات السابقة وحصل الاجمال فيها فهذا قائل بالعمل كالسيد ره وتوهم تمسكه باصالة الحقيقة مراجح بعيد وقال الفاضل القمي ره بعد الوضع الجديد للهيئة التركيبية ايضا لكن الاداة موضوعة لجزئيات الاخراج عن متعدد او واحد سواء كان هو الاول او وسطا او الاخير والاستعمال في الاخراج عن زيد من واحد خارج عن الحقيقة فلا بد من ارجاعه الى جملة واحدة لكن يحتاج في تعيين تلك الجملة الى القرينة المعينة وهي في المقام موجودة اتفاقا على تخصيص الاخير ولكونه اقرب الى الاستثناء والاظهر في المسألة التفصيل بان يقال ان المخصص اما الاستثناء او غيره فان كان الاول فاما ان يتعقب الاستثناء عموما جملية بان كان التعدد ناشيا عن اختلاف الاحكام لا غير واما ان يتعقب عموما مفردة يا لمعنى الذي مر اليه الاشارة وهو ان يكون التعدد في العموم نفسها سواء اتفق الاحكام ام اختلف فان كان متعقبا لعموما جملية فهو على اقسام اربعة لان المستثنى اما فرد من المستثنى منه ام لا على التقديرين اما الاحكام متحدة بالنوع اي كلها اخبار ام انشاء ام غير متحدة فان كان المستثنى فردا والاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الجميع وان كان المستثنى فردا والاحكام مختلفة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم وكلهم كما يتوقعون الا زيدا رجع الى الاخير وان كان غير فرد مع اتحاد الاحكام نوعا كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا يوم الاثنين رجع الى الجميع وان اختلف الاحكام كقوله اكرم العلماء واضفهم واجعلهم مخلعين الا يوم الاربعاء رجع الى الاخير والحاصل ان المرجع في الرجوع الى الجميع في تلك الاربعة هو اتحاد الاحكام نوعا واختلافها فيها وان كان الاستثناء متعقبا لعموما مفردة فان كان المستثنى فردا من المستثنى منه رجع الى الاخير خاصة اتحد الحكم ام اختلف وان لم يكن فردا رجع الى الاخير ايضا ان اختلفت الاحكام والا رجع الى الجميع وان كان المخصص غير الاستثناء وكان صفة كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الصالحين او بدل بعض كقوله بعد هذا المثال احدهم رجع التخصيص الى الاخيرة خاصة وان كان شرطا او غاية وكانت الاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء ان دخلوا دارك والى ان يفسقوا رجع الى الجميع والا رجع الى الاخير كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الى الليل ان جاؤني والمدرك في التفصيل المذكور هو العرف ثم ان ما يتخيله الحنفية احد امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل فلا يرتكب الا في القدر المتيقن وهو الاخيرة وغيره امر ازاله بذلك الاصل الظاهر فيمنع كون عدم تخصيص العمومات السابقة اصلا بهذا المعنى لانه بعد عروض ذلك المخصص القابل للرجوع الى الاخير والى كل واحد حصل الشك في ارادة العموم فلا ظهور وان اريد به استصحاب الظهور الموجود قبل عروض المخصص او استصحاب حجية تلك العمومات ففيه ما مر من انه لا دليل على اعتبار الاستصحاب في مثل المقام من العقل والنقل وان اريد به اصالة عدم القرينة ففيه ان الشك في الحادث وان اريد به القاعدة الكلية الشرعية لان الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع ففيه ان الانكار والاستثناء قبل قطع الكلام لا يصدق عليه الانكار بعد الاقرار عقلا وعرفا لان للمتكلم ان يلحق بالكلام ما شاء من اللواحق ما دام متشاغلا بالكلام ومنها انه لو رجع الى الكل فان اضمر مع كل استثناء لزم خلاف الاصل والا لزم توارد عوامل على معمول واحد والعقل يابى من اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد وسيبويه نص على عدم جوازه وفيه اولا انه يتم اذا لم يكن العامل في المستثنى هو الاداة كما عليه جماعة من اهل العربية وثانيا ان المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية بل هي من جملة المعرفات كالعلل الشرعية فكما يجوز اجتماع المعرفات الشرعية على امر واحد كالنوم والبول وحين اجتماعهما في المكلف مع كفاية وضوء واحد فكذا هنا والمانع سيبويه فهو معارض بتجويزه ذلك حيث قال بجواز قام زيد وقعد عمرو الظريفان مع قوله بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف مع انه معارض بنص الكسائي على جواز ذلك ويتبعه الفراء على الجواز في باب التنازع مضافا الى انه لو لم يجز ذلك لما وقع في كلام العرب نحو قولنا هذا حلو حامض عند اهل العرف فبعد القطع بصحته نقول ان كل واحد من الحلو والحامض خبر لهذا محمول عليه فلا بد من ضمير فيهما راجع الى المبتدا فذلك الضمير اما في كل واحد منهما بانفراده فهو فاسد لاستلزامه اجتماع الضدين في المشار اليه ويكون الكلام بمنزلة قولنا هذا حلو وهذا حامض ولا على هذا يكون كل منهما خبرا مستقلا وفساده واضح واما في احدهما فهو مستلزم لعدم كون ما هو خال عن الضمير خبرا للمبتدا لان الخبر لا يصير بلا رابطة فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد يحتمله كلاهما ولا يلزم التضاد لان المفهوم ان هذا الموضوع ما اجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة يعبر عنها في لغة الفارسية بترش شيرين ومنها انه لو صح رجوعه الى الجميع لرجع اليه كليته ولم يرجع اليه في الاية الشريفة وهي اية القذف فان الاستثناء فيها لا يرجع الى الجلد لانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة ومنها انه لو لم يفت لانه لو رجع الى الاخيرة لرجع اليها مطلقا لكنه لم يرجع اليها فقط في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فانه راجع الى الكل وثانيا ان ذلك لا ينافي كون الاستثناء حقيقة في الارجاع الى الجميع لكنه استعمل في غيره لدليل خارجي احتج المرتضى ره بامور اقواها امران الاول حسن الاستفهام الذي لا يكون الا ناشيا عن الاجمال الموجب للاشتراك وفيه ان حسن الاستفهام يمكن ان يكون ناشيا عن الاحتمال البعيد ايضا لرفعه وتحصيل اليقين كما يمكن ان يكون ناشيا عن الاجمال مع ان حسن الاستفهام ان كان ملازما للاجمال نقول ان الاجمال غير منحصر في الاشتراك اللفظي

والدليل في الكل العرف فخذ هذا ودع ما سواه فانه من فضول **أصل** في الضمير الراجع الى بعض افراد العام اذا رجع الضمير الى بعض افراد العام خصصه على اصح الاقوال لان العرف يحقق
فهم من الضمير معنى حكم بانه المراد من المرجع سواء كان المرجع حقيقة فيه ام مجازا فلا احتياج الى بيان ان الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة وظاهرا فيه او ظاهرا فيه او اذا كان مرادا
منه او فيما كان المرجع ظاهرا فيه مطلقا او بشرط كونه مرادا او فيما كان مرادا من المرجع **أصل** في ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد الدال على صدور الخطاب لما وقع حادثة
او سبق سؤال وان سبق اما لا يستقل في الدلالة لغة او عرفا او يستقل مع تساوي الجواب والسؤال او كون الجواب اخص او اعم من محل السؤال في غيرها ومن محل السؤال فقط كما في الجواب

لانه قد يكون في المشترك المعنوي كما اذا قال اكرم انسانا او حصل للمخاطب الشك في الاستثناء بين الرأسين فاستفهم **الثاني** ان الاستثناء استعمل في كل من
الامرين والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه انه اعم منها واما الشافعي فاقوى دلائله امور **الاول** ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة بحكم جملة فان قولنا اكرم
ربيعة اكل وشرب حكم بمنزلة هذه الافعال فكما ان ما في الجملة الواحدة يرجع اليها فكذا ما في حكمها **وفيه** ان العطف لابد فيه من جهة مناسبة وجهة
بين المعطوف والمعطوف عليه واستلزام ذلك جعل العطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ثم ولو سلم فلا نسلم ان ما يكون في قوة شيء لابد ان يكون مثله في جميع احكام
ذلك الشيء **الثاني** ان رجوع الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح **وفيه اولا** ان التمسك بهذا الدليل انما يصح فيما لم يكن قد سبق
في البين وهو موجود هنا للاتفاق على تخصيص الاخيرة وثانيا ان المرجح هو القرب **الثالث** ان الاستثناء بمشية الله راجع الى الجميع بالاجماع فكذا
غيره من اقسام الاستثناء بجامع ان الكل استثناء غير مستقل وفيه اولا منع كون مشية الله استثناء لعدم اشتمالها على شيء من ادواته بل هو شرط وفي
حكم الشرط وثانيا انا لو سلمنا كونها استثناء لغويا لا ان يشاء الله قلنا ان الفارق هو الاجماع **ضابطة** اختلفوا في ان رجوع الضمير الى بعض
افراد العام هل يخصصه او لا على اقوال التخصيص والعدم والوقف كما في قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن اي برد الرجعيات فعلى الاول يختص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يختص وعلى الثالث يتوقف وتحقيق الكلام ان ما وضع له ضمير الغائب
اما ما كان المرجع حقيقة فيه مطلقا كما ذهب اليه بعض المحققين او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه ظاهرا من المرجع سواء كان مرادا ام لا او ما كان المرجع
حقيقة فيه بشرط كونه مرادا منه او ما كان المرجع ظاهرا فيه سواء كان معنى حقيقيا ام لا مرادا ام لا او ما كان مرادا من المرجع مع ظهور المرجع فيه سواء كان
ظاهرا ام لا وذلك لظاهر المعنى الحقيقي ام لا وعليه الفاضل القمي ره او ما كان مرادا من المرجع حقيقيا كان ام لا فلو كان المراد من المرجع معناه الحقيقي لفظا ومن الضمير ايضا
فلذلك كان الضمير حقيقة على جميع الاحتمالات ولو اراد من المرجع المعنى الحقيقي لفظا ومن الضمير المجازي على سبيل الاستخدام كان الضمير مجازا على جميع الاحتمالات الا
ولو اراد من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير ايضا لكن بقرينة منفصلة دالة على ان المراد من المرجع ذلك المعنى المجازي كما لو قال رأيت اسدا وانت
رأيته اليوم وفرض ان المخاطب عالم بان المرئي له الرجل الشجاع كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاخير اما في الثلثة الاول فلان المرجع ليس المعنى الحقيقي واما
على الرابع والخامس فلانتفاء الظهور في المعنى المراد ولو اراد من المرجع المعنى المجازي بالقرينة المتصلة الموجبة لظهور المرجع فيه ومن الضمير المعنى الحقيقي
كان الضمير مجازا الا على الاحتمال الاول ولو كان القرينة في الفرض الاخير منفصلة كان الضمير حقيقة على الاحتمالين الاولين وكذا على الرابع لا الخامس
ما تقدم على الضمير لا المعنى الحقيقي لفقدان القرينة المتصلة واما على الثلثة الاخر فمجاز ولو اراد من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة متصلة
بالمرجع كان يقول رأيت اسدا يرمي وهو في دارك الان كان الضمير حقيقة على الثلثة الاخيرة مجازا على الثلثة الاول ثم ان الاصل الاولي هو الاخير
والوقف لكن مقتضى الدليل الاخير من الاحتمالات عنادك اذا قلت للمخاطب رأيت اسدا امس انت اليوم رأيته واطلع ثالث من اهل العرف بقرينة خارجية منفصلة
ان المرئي للمخاطب هو الرجل الشجاع وان المراد بالضمير ايضا المجازي المذكور فلا ما تقدم ابهم مرادك مما تقدم على الضمير في كلامك الا الرجل الشجاع
ذلك يكشف عن ان بناء العرف على ان المراد من المرجع لا يكون الا ما هو المراد من الضمير فعن بناءهم على ترجيح ارتكاب التجوز في جانب المرجع
على التجوز في الضمير لو دار الامر بينهما وهكذا الكلام في المسئلة المبحوث عنها فلو قال القائل العلماء جاؤني وانا استقبلهم وانت تعلم من القرينة المنفصلة
ان من استقبله القائل بعض العلماء لا غير حكمت بان مراده من العلماء الجائين هو ذلك البعض الذي استقبله فيكون الضمير مخصصا للعام ولا فرق
بين هذا المثال وبين الاية الشريفة بعد علمنا بقرينة منفصلة بان المراد بالضمير هنا الرجعيات فهنا ايضا ان المراد من العام هو الرجعيات والحاصل
انا فرضنا البناء اثباتا عن العرف كلما فهم من الضمير معنى نقلوا على ان المراد من المرجع ليس الا ما فهم من الضمير ولما انكشف عن ذلك الانتقال كون
الضمير موضوعا لما يراد من المرجع لا وسواء سميت الضمير بالقياس اليه حقيقة ام مجازا فلا نقول ان الدليل المذكور لا يثبت وضع الضمير مجازا ان يكون
القرينة المنفصلة التي انتقلنا بها الى ان المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع صارفة للمرجع عن ظاهره ويكون انتقالكم الى ان المراد من المرجع
هو ما انتقل اليه من الضمير بواسطة تلك القرينة لا لوضع الضمير **ضابطة** قد اشتهر بينهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وتفصيله ان
اللفظ الدال على صدور الخطاب لما سئل كقوله بعدما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه
او وقوع حادثة كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا نزلت في وليد بن عقبة حيث اخبر عن ارتداد بني المصطلق فان الاية قبل سؤال الرسول عن الله تعالى
ثم القسم الاول المسبوق بالسؤال اما ان لا يستقل في الدلالة لغة بل يحتاج الى ضم السؤال كقوله فلا اذن بعد السؤال عن بيع الرطب بالتمر ومن المقصان عند
الجفاف فان هذا الجواب لا يعلم لغة الا بعد ضم السؤال واما الا يستقل لغة وان استقل عرفا كقول القائل لا اكل بعد قوله كل عندي فان الجواب مستقل
في الدلالة لغة لانه في العرف مقيد بالسؤال كانه قال لا اكل عندك ففي هذين القسمين يختص الجواب بمورد السؤال لعدم افادته بدونه فكانهم موجودة في
كلام المجيب واما المستقل بالدلالة لغة وعرفا فهذه اقسام اربعة **الاول** ان يكون السؤال والجواب متطابقين كان يقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة
بعد السؤال عن المجامع فيه **الثاني** ان يكون الجواب اخص كقوله الماء القليل ينفعل بالملاقات بعد سؤال واحد عن انفعال الماء بالملاقات وعدمه
لكن ليستفاد من هذا الجواب بمفهوم المخالفة ان غير القليل ليس حكمه الانفعال والا لبعد المجيب الجواب العام الى الخاص فالقرينة هنا موجودة على ارادة
المفهوم وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف وكقوله لا يجوز قتل الاولاد في المخمصة بعد السؤال عن قتل الاولاد وهنا ايضا يستفاد حكم غير الخاص فهو الموافق
فلا يجوز قتلهم في غير المخمصة بطريق اولى وكقوله هذا الماء لا ينفعل بالملاقات بعد سؤال له عن مطلق الماء وهنا لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب اصلا
بعد ما علمنا بان خصوص المشار اليه لا مدخلية له فيظهر ان هذا القسم الثاني ينقسم بنفسه على اقسام ثلثة **منها** ما لا يستفاد حكم غير الخاص من الجواب اصلا

ومنها

ائمة الشافعية

في تحقيق قولهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل

قوله الاعم

من بئر بضاعة والحق في القسم الاخير الذي هو محل كلامهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب للعرف الا ان يكون المقام خصوصية خارجة من هذه الجهة كما في قوله خذ بما اشتهر
بين اصحابك **اصل** في تخصيص العام بمفهوم المخالفة اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة واختلفوا في جوازه بمفهوم المخالفة وجهان او وجهها ذلك للعرف كما ان العرف
يخصص المنطوق الاعم بالمنطوق الاخص والمفهوم الاعم بالاخص منطوقا ومفهوما **اصل** في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا ريب في جواز تخصيص الكتاب به وبالاجماع والخبر
المتواتر لفظا او معنى والاصح الاقوى الحجة جوازه بالواحد ايضا لا من لزوم المخالفة القطعية اولاه ولطريقة العرف ولكونه مذهب الاكثر لذلك مرجحا بعد الدوران تنبيه

في ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد

ومنها ما يستفاد بمفهوم المخالفة ومنها ما يستفاد بمفهوم الموافقة **الثالث** ان يكون الجواب اعم من محل النزاع من غيره مثل قوله حيث سئل
عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فيعمل بالحكمين معا اما الاول فواضح واما الثاني فلانه حكم مبتدأ لا معارض له **الرابع** ان يكون الجواب اعم من
محل السؤال فقط بان يذكر في الجواب حكم المسئول عنه على وجه يندرج فيه غيره كالجواب الذي مر في السؤال عن بئر بضاعة ومثل ما رواه ان النبي مر
بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر والنزاع في القسم الاخير والمعظم على ان العبرة بعموم اللفظ سواء سئل عن بئر بضاعة مثلا او وقع حادثة كحديث
وايذ عنبه وقصة شاة ميمونة وخالف فيه بعض ونجد المعظم فهم العرف كما لو سئل العبد مولاه عن علماء البصرة في جواز اكرامهم فقال العلماء يجوز اكرامهم لو
العلماء يجوز اكرامهم **ثم اعلم** ان الجواب الظاهر عن الشيء الخاص اما مطلق فحكمه حكم المطلق الابتدائي من التواطؤ والتشكيك واما عام فان كان من غير
الموصول فهو كالعام الاصلي الابتدائي وان كان من الموصولات فربما يستفاد اختصاصا بمحل السؤال لفهم العرف في خصوص الموصول لا لاجل ان خصوص
ان خصوص السبب يخصص عموم الجواب في ذلك كما لو سئل العبد مولاه وقال له جاءني زيد وعمرو فلمن اكرم فاجاب المولى من كان عالما وجب اكرامه فلا
يفهم عرفا الا وجوب اكرام زيد او عمرو بشرط العلم لا اكرام كل عالم ومن هذا القبيل قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك في جواب السائل عن الروايتين المتعارضتين فلا
يمكن التعدي بمجرد عموم الجواب هنا الى الشهرة الحاصلة في الفتوى وان قلنا ان عموم الجواب لا يخصص بخصوص السؤال بحجة الخصم انه لو لم يخصص لم يطابق الجواب

مقتضى السؤال

السؤال وهو باطل وفيه ان المطابقة حاصلة مع عموم الجواب لان المعتبر في حصولها افادة الجواب ما هو حاصل والزيادة تتميم نفع وبانه لو لم يخصص السبب
لم يكن له فائدة مع ان العلماء قد اعتنوا ببيان سبب الجواب العام وضبطه ونقله وليس في المقام ما يصلح ان يكون فائدة الا ارادة التخصيص وفيه منع انحصار الفائدة
في ذلك لان من الفوائد الاطلاع على شان نزول الحكم او قطع المجتهد بان هذا الفرد مقطوع به لانه يخرج عن تحت العام بالاجتهاد والاطلاع على الفرد
المقصود منه من فوائده انه لو لم يكن يقتضي الجواب تخصيص السبب لجاز اخراجه بالاجتهاد وفيه ان عدم جواز الاخراج ليس الا لاجل كون السبب بمنزلة
المقطوع به المنصوص عليه انه لولا ذلك لزم الحنث بكل تغذ على من قال والله لا اتغذى بعد قول القائل له تغذ عندي وليس كذلك وفيه ان ذلك من القسم
الذي لا يستقل الجواب عرفا بل يحتاج الخصم لسؤال وهو خارج عن محل النزاع فكانه قال لا اتغذى عندك **ضابطة** اتفق العلماء على جواز تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وفي جواز تخصيصه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف **وتفصيل** ان التعارض بين العام والخاص اما بمنطوقيهما فلا خلاف
في تقديم الخاص لقوة دلالته عرفا واما بين مفهوميهما كقولك لا تكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان دخل دارك فلا اشكال ايضا في تقديم
المفهوم الاخص على المفهوم الاعم واما بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقوله اكرم العلماء ان دخلوا دارك واكرم زيدا العالم ان لم يدخل الدار فلا كلام
في تقديم منطوق الخاص ايضا واما بين منطوق العام ومفهوم الموافقة للخاص كقوله كل من دخل دارك فاضربه وان دخل دارك زيد فلا تقل له اف
فيخصص بمفهوم الموافق منطوق الاول واما بين منطوق العام ومفهوم المخالفة للخاص كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا ان دخل الدار فبناء العرف
هنا ايضا على تقديم المفهوم الاخص ووجه ذلك في الاخبار غير عزيز فمنه قوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء يخصص عموم منطوق قوله لفظا او معنى
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقد يحتج لتقديم مفهوم الاخص بان فيه جمعا بين الدليلين والجمع مهما امكن اولى من الطرح
ولو عملنا بالعام لكنا طرحنا الخاص بالمرة ولا كذلك العمل بالخاص وفيه اولا ان العمل بالخاص ايضا طرح للعام في محل التعارض والعمل بالفرد الاخر من العام الذي
لا يعارضه فيه الخاص ليس جمعا بين الدليلين في محل التعارض وثانيا انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن باي نحو كان لازم وان لم يكن عليه شاهد من الشرع والعرف فان
الجمع الذي لا شاهد عليه طرح للدليلين في الحقيقة كما لو ورد امر ونهي فحمل الامر على الاذن والنهي على المرجوحية فحكم بالكراهة فانه طرح للدليلين معا نعم لا تضايق
من الجمع لجريان التبرع كما فعل الشيخ في الاستبصار وانما المعمول العمل والفتوى **ضابطة** لا اشكال في جواز تخصيص الكتاب بالاجماع وبالخبر المتواتر لفظا او معنى
وفي جواز تخصيصه بخبر الواحد خلاف والاقوى الجواز ان خصص قبله بدليل قطعي كالاجماع **الرابع** الجواز ان خصص قبله بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا
الخامس الوقف ونسب الى المحقق والعجب من التابعين والمتوقفين حيث انهم يعملون بالاخبار ويقولون بحجيتها مع ان جل الاخبار مخالف للكتاب لولا
واليسر مثل الايات المثبتة للبراءة الاصلية اولا باحة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وخلق لكم ما في الارض جميعا فانه لو عمل بتلك الاخبار
الاخبار المتكثرة الواردة للبراءة والاباحة لزم تخصيص لا يبقى الا ان يقول لي ان ذلك من باب التخصص لا التخصيص لانه بعد ما قلنا بحجية خبر الواحد كان ذلك
متقدما على اليهما فاليهما بالنقض وفيه انه يتم في الايات الدالة على البراءة تعليقا واما الايات المثبتة للاباحة فالاخبار مخصصة لعموم من ذلك الحقيق بعد
العمل بالاخبار الا ان يقول بان الايات مخصصة بالمجمل للقطع بطريان ما يخرجها عن العموم وعدم بقائها على كليتها وعمومها والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة
حتى يقال ان العمل بالخبر تخصيص له ويمكن رده ايضا بان الفرض في صورة المخالفة وبعد فرض الاجمال لا علم بالتعارض والمخالفة فيكون خارجا عن محل الفرض فتامل
وكيف كان فالاقوى الجواز مطلقا للقطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب مطابقة للواقع فيكون في العمل بتلك العمومات وابقائها على عمومها
القطع بمخالفة ما ثبت في الواقع فالاخذ بعام الكتاب مطلقا في جميع الموارد يستلزم القطع بالخروج عن الدين وهو انقيا في الفساد فالسلب الكلي باطع فيبقى
الامر بين احد امور اما الايجاب الكلي في العمل بالخاص المعارض او التبعيض والاخذ بالبعض المعين من المخصصات او التبعيض بطريق التخيير فيختار العمل باي
خاص يريد ولا سبيل الى الثاني لفقد الحاكم لا مرجح شرعي يعين البعض المعين **فان قلت** اعمل بما عمل به الاصحاب من الاخبار الخاصة واطرح الباقي واعمل
بعموم الكتاب **قلنا** لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من عمل الاصحاب ولو من باب المرجحية **فان قلت** يدل على اعتباره في مقام الترجيح قوله عليه السلام في علاج
المتعارضين خذ بما اشتهر **قلنا** انه مورد تعارض الخبرين وهو خبر ما نحن فيه **فان قلت** ان العبرة بعموم اللفظ **قلنا** نعم لكن ذلك تحصيل العموم
بالمورد لا تخصيصه ولا سبيل الى الثالث ايضا بمعنى الحكم بانه معين في مقابل الاحتمالين الاولين فالامر دائر بين احد الامرين الاول والاخير او بين الامور

في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

في جواز العمل بعموم الكتاب

المذكورة

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

المذكورة من دون مرجح اجتهادي بين احدها فنقول ح لا بد من الاخذ بالايجاب الكلي من باب لعقا هنا لحصول القطع ح بالامتثال بما هو المكلف به من المحتملات الثلاثة في الواقع المشتبه بين تلك الثلاثة بعد ابطال السلب الكلي فان اخذنا الايجاب الكلي فقد اتى بالمكلف به يقينا المشتبه بين تلك الثلاثة نظير القبلة المشتبهة بين الجهات مع سعة الوقت فعليه الاتيان بجميع الجهات وان نقل ان القبلة هي تلك الجهة المعينة الاخرى بل لم يثبت اعتباره شرعا **فان قيل** العقل الذي حكم به العقل هو الاخذ بشيء لم يقطع معه بمخالفة الواقع وهذا يحصل بكل من الامور الثلاثة المحتملة اعني الايجاب الكلي والتبعيض التعييني والتخيير **قلنا** بعد حكم العقل كما ذكرت في الامر كما قلت لكن العقل لا يحكم بذلك بل حكم ببطلان السلب الكلي واما ان اللازم بعد ذلك هو الاخذ بشيء لم يحصل معه القطع بالمخالفة فلا بل هو غير مستقل ح كما هو واضح بحكم فبقي انه يلزم تحصيل البراءة اليقينية وهو يحصل بالايجاب الكلي لا غير نظير القبلة المشتبهة ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من تسوية تقليد الحي والميت بمثل ما ان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا والزم التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت لان الامر بالكلي يستلزم التخيير في افراده ووجه الضعف ان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا وبعد لم يحكم بشيء فقاعدة الاشتغال تعين تقليد الحي ويمكن تقرير هذا الدليل العقلي على المطلوب بوجه آخر وهو ان يقال انا نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع بين عمومات الكتاب والاخبار الخاصة لا في خصوص الاخبار كما هو مقتضى التقرير الاول فنقول ح لا بد من تحصيل ما هو المطابق للواقع وباب العلم منسد فانحصر الامر في الايجاب الكلي بين العمومات فيلزم ترجيح المرجوح لان الظن في جانب الاخبار الخاصة لقوتها لانها او التسوية بينها وبين الاخبار الخاصة فهو تسوية بين الراجح والمرجوح او التبعيض التعييني فهو باطل لانه ترجيح بلا مرجح لانه من جملة الاحتمالات الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة ولا مرجح اجتهادي يعين التبعيض المذكور كما مر وهكذا الكلام في التبعيض التخييري اذ لا مرجح له على الايجاب الكلي المذكور فاذا استوت الاحتمالات الثلاثة الاخيرة اجتهادا اخذنا بما يحصل به القطع بالامتثال وهو الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة كما عرفته ان الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المبرهن القطعي مضافا الى انه يمكن ان يدعى مع قطع النظر عن القطع بمطابقة اكثر اخبار الخاصة للواقع انه لا ريب في التكليف اما بالعمومات او الاخبار الخاصة لكن الاخير ارجح لان الاكثر مع ان طريقة اهل العرف على ذلك فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم يعمل بالخبر الخاص بالعلم في غير مورد الخاص هذا كله على طريقة العاملين بالاخبار من باب الوصف واما على طريقة التعبد فيتم ايضا لان الدليل على حجية الخبر اما الاية فظاهر لانها على اعتباره في المقام وان كان هو الاجماع فهو حاصل هنا بمعنى ان الاجماع منعقد على العمل اما بالعمومات او الاخبار الخاصة ونسبة التوقف الى المحقق خطاء بل هو يقول بالمنع مطلقا وحيث يجب العمل فيتم الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة بالمقدمات السابقة **فان قلت** كيف تخصص الكتاب بخبر الواحد مع ورود الاخبار الكثيرة بطرح الخبر المخالف للكتاب **قلنا** اولا انها منصرفة الى المخالفة الكلية التي تحصل بالتباين لا المخالفة التي نحن فيها الان بدعوى التواطؤ ولا يبعد وثانيا انه مورد تلك الاخبار فيما تعارض الخبران وما نحن فيه ليس منه ونفى ان العبرة بعموم اللفظ قد يمنع وثالثا ان تلك الاخبار معارضة بعضها ببعض من الاخبار الدالة على العمل بما خالف العامة والنسبة بينها عموم من وجه فكيف يصح التمسك باطلاق تلك الاخبار على طرح ما خالف الكتاب ان لم يوافق العامة بل خالفهم فلا عبرة بتلك الاخبار لمعارضتها بمثلها ورابعا ان العمل بتلك الاخبار مستلزم لتخصيص عموم اية النبأ بغير الخبر المخالف للكتاب فالعمل بها يلزم طرحها لانها مخالفة للكتاب فيلزم من العمل بها عدم العمل بها الا ان يدعى عدم انصراف الطرح نفسها وهو غير بعيد وخامسا ان دلالة تلك الاخبار الواردة في علاج التعارض على طرح الخبر المخالف ان حصل الظن على صحته كما فيما نحن فيه ممنوع بل هي منصرفة الى صورة الظن بحقية الكتاب وعدم الظن بحقية غيره وسادسا ان تلك الاخبار ظنية والعمل على حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب قطعية فلا بد من حملها على صورة المخالفة الكلية **احتج المجوزون** بانهما دليلان فاعمالهما ولو من وجه اولى وهو لا يحصل الا بالعمل بالخاص **وفيه** اولا انه لا منع كونهما دليلين **وثانيا** ان العمل بالخاص طرح للعام لا جمع **وثالثا** انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن اولى كما هو المراد بالاولوية نعم لا بأس بالجمع المتبرع ورابعا ان دخل الجمع غير منحصر فيما ذكروه لصحة حمل الامر في الخاص على التهديد مع بقاء العموم بحاله الا ان يقال ان المراد هو الجمع الممكن عرفا لا مطلقا والعرف لا يتحاشى عن هذا الجمع **حجة المانع** ان الكتاب قطعي لا يعارضه الخبر الواحد لانه ظني **وفيه** ان المراد ان كان قطعية دلالة الكتاب فيظ وان كان قطعية سنده فمسلم لكن يعارضها قطعية دلالة الخاص بالاضافة الى العام فيعارضها القوي فيتساويان فح ص تلك الجهة ويكون الخاص اقوى وانه لو جاز تخصيصه لجاز نسخه به ايضا اما الملازمة فلان لتسامحهما كان متهما عرفا فهو موجود فيهما وان كان اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص فهو مشترك ايضا واما بطلان التالي فبالاتفاق وفيه منع الملازمة لم يثبت فهم العرف على النسخ كما يثبت على التخصيص ومنع بطلان التالي ان ثبت وقلنا ان الاجماع منفيه قلنا انه هو الفارق اذ لا القائل في النسخ ايضا كذلك وقد يقال ان الفارق بينهما بعد تسليم الملازمة هو غلبة التخصيص وندرة النسخ **وفيه** ان التمسك بالغلبة حسن ان لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ والا فلا يعارضه الندرة وقال صاحب المعالم بعد الجواب بان الاجماع هو الفارق ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي وقد يوجه الاهونية بان الاول دفع لبعض المدلول قبل العمل به والثاني رفع للمدلول المعمول عليه ومن المعلوم ان الدفع اسهل من الرفع وفيه ان الاهونية والعدم غير معقول بالنسبة الى الله فان الكل سواء لديه تعالى وايضا لا معنى لهذا الكلام بعد ما ثبت فهم العرف على جواز النسخ وقد يوجه الاهونية بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود واما عدمه فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم العلة والامر الواسطة بين الوجود والعدم لو فرض انتفاء علتيهما وهو غير معقول فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياج الى علة اخرى وغيرها او رده على التوجيه السابق مضافا الى انه يرجع القول بعدم احتياج الباقي الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وقد يفرق بين النسخ والتخصيص ان النسخ يراد منه دلالة اللفظ على جميع الازمان وان لم يكن وقوع المدلول مرادا واما التخصيص فيراد منه البعض وغير انه يحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا حاصل الا انه بمجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون

التخصيص

فيتخصيص الكتاب بالخبر [illegible] ما يتحكم ان العمل [illegible] مباحث التعبد [illegible]

حجة المانع من عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد

اصل في المطلق والمقيد قد يعرف المطلق بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقيد وحدة ولا كثرة وقد يقال انه ما دل على شايع في جنسه تتابع

التخصيص مفهوم لامكان كون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فهذا الفرق مشكل **ضابطة** في بناء العام على الخاص
اعلم ان العام والخاص اما متوافقان في الحكم ايجابا او سلبا كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا العالم فيجب العمل بهما بلا خلاف بين الاصحاب لعدم التنافي
وخالف فيه شاذ من العامة ولعل نظره الى حجية مفهوم اللقب فيكون الخاص بمفهومه المخالف معارضا لمنطوق العام فيخرج عن الفرض وقد حكم
واما متنافيان كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا فتحقيق هذا القسم يستدعي رسم مراحل **الاولى** اعلم ان العام والخاص المفروض تنافيهما اما ان يكونا قوليين
فعليين او تقريريين او العام قولي والخاص تقريري او العكس او العام فعلي والخاص تقريري او العكس فهذه اقسام تسعة ثم كل منهما اما معلوم الصدور ومجهول الصدور
او العام معلوم الصدور فقط او العكس فتضرب الاربعة في التسعة فتبلغ ستة وثلثين ثم كل منهما اما من الكتاب او من النبي ص او من الامام ع والعام من الكتاب والخاص
من النبي ص او الامام ع والخاص من الكتاب والعام من النبي ص او الامام ع او العام من النبي ص والخاص من الامام ع او العكس فهذه تسعة تضربها فيما سبق كان
المجتمع ثلث مائة واربع وعشرين ثم كل منهما اما معلوم التاريخ او مجهوله او العام معلوم فقط او العكس فهذه اربعة ينقسم الاول منها الى ثمانية لان العام
والخاص من هذا القسم اما مقترنان حقيقة او عرفا مع تقدم العام او الخاص او منفصلا وفي المتقدم المتقدم عرفا الملازم لتقدم احدهما على الاخر اما بعلم
صدور المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده او يشك فيه فهذه ثمانية من اقسام القسم الاول من تلك الاربعة والقسم الثاني منها وهو ما لو كان
مجهول التاريخ ينقسم الى اربعة لان الجهل اما من جميع الوجوه بمعنى ان السبق والاقتران مجهول وكذا السابق على فرض السبق مجهول او من بعض الوجوه كان علمنا
بعدم الاقتران لكن شككنا في المتقدم او حصل العلم اجمالا بعدم تقدم الخاص وشككنا في تقدم العام او اقترانه او العكس فهذه اربعة عشر قسما حاصلة من ضرب الثمانية
للقسم الاول والاربعة للثاني والقسمين الاخيرين تضربها فيما سبق تبلغ ثلثمائة واربع وعشرين اذا ظهر ذلك فاعلم ان الذي يظهر من كتب العلماء ان التعارض
الحقيقي لا يتصور الا في فعل خاص لرجل مع قول عام ونبه انه يمكن فرضه في القولين ايضا بان يكون الامر متكلما بالخاص حين تكلم الرسول بالعام وكذا بين
الفعل العام والقول الخاص كان لبس الحرير في الحرب ثم قال عقيب ذلك الحال لا تلبسوا الحرير في الصلوة فان تلبسه في الحرب يظهر منه جوازه في غير الحرب ايضا من
الصلوة وغيرها فذلك الفعل اعم من قوله المذكور وقد تم **المرحلة الثانية** اعلم ان النزاع في العام والخاص المطلقين لفظا كلماتهم في العنوان حيث اطلقوا
العام والخاص من غير تقييدهما بقولهم من وجه او مطلق فان لفظ العام والخاص بل اسمه حقيقة في المطلقين للتبادر وصحة سلبهما عن العامين من وجه
ولو سلمنا كونها حقيقة فيهما ايضا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد في المطلقين بطريق ينبئ عدم ارادة القسم الاخر ولو تنزلنا فلا اقل من ظهورهما عند عدم
التقييد فيما ادعينا بطريق كون ارادة القسم الاخر مجملا فمن ابن ثبت تعميم النزاع بالنسبة الى القسمين كما توهمه المدقق الشيرواني وايضا ظاهر كلماتهم في بيان احكام
المسئلة وادلتها حيث قالوا ان كان العام مقدما على الخاص فحكمه كذا والخاص مقدما فحكمه كذا انهم لم يريدوا الا المحض في العموم والخصوص وايضا قد صرحوا
بان حمل العام على الخاص المراد به كون الخاص مبينا لما هو المراد من العام ومعنى العمل بالعام في غير محل تعارضه مع الخاص بالخاص في ذلك او رد بنفسه في ذلك
لا يتصور في العامين من وجه كما لا يخفى لان محل تعارضهما مادة اجتماعهما وجعل احدهما مبينا للاخر ترجيح بلا مرجح لانه يمكن جعل كل منهما مخصصا للاخر
فترجيح احدهما يحتاج الى مرجح خارجي سوى العموم والخصوص ولا يمكن الجمع بين التخصيصين ايضا للزوم التناقض ايضا شيوعها استدلوا في بناء العام على الخاص
ان العمل بالعام يوجب الغاء الخاص بالمرة من غير عكس وذلك لا يجري في العامين من وجه وايضا من جملة ادلتهم على حمل العام على الخاص ان الخاص بالاضافة
الى العام قطعي والعام ظني فلو لم يخصص العام لبطل القطعي بالظني وذلك لا ينطبق على العامين من وجه لان كليهما ظنيان واستشهد من عمم النزاع ببعض
مثل ما قال صاحب المعالم في حاشيته على المعالم ان من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخصص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل ثم قال ولعل اعتبار القطع في الاصل لانه لا يتم الا
في بعض الصور وهو ما يكون الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فالدليل اخص من المدعى لذا لم نذكره
انتهى محصلا ولا ريب في دلالة هذا الكلام على كون النزاع اعم لكن يخفى انه سهو من صاحب المعالم فلا يصير دليلا للخصم والعجب منه انه لم اعلم عن هذا الدليل
في الاصل لما ذكره من الوجه مع كون الدليل الذي ذكره في الاصل ايضا اخص من المدعى ومثل ما اراه من التعميم في بعض مباحث التخصيص فطرد الكلام الى هذا البحث
ايضا فانه اراد تسليم جواز تخصيص الكتاب بالكتاب في قاعدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان النسبة بينهما اعم من وجه ثم توهم ان هذا البحث ايضا بحث التخصيص
فلا بد من تعميم النزاع فيه ايضا لا اشتراكهما في ذلك وفيه انهما وان كانا معا من التخصيص لكن المقصود من التمسك بالايتين في مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب
محض ان الكتاب يخصص بمثله ولو بعد ما نرجح خارجي دالا على مانع تخصيص الكتاب بالكتاب سواء كون هاتين الايتين عامين من وجه او مطلقين لبيان محط
النظر التمسك اصلا الا ان مقصوده صل بكل منهما وهذا بخلاف ما نحن فيه لان المقصود هنا بيان كيفية بناء العام على الخاص من حيث انه خاص وكونه مع قطع
النظر عن المرجحات الخارجية وذلك لا يتصور الا في المطلقين هذا على مذاق العامة واما على طريقة الامامية فلا حكم بتخصيص هذا الايتين بالاخرى بل يعمل بهما للاجماع
على اعتبار ابعد الاجلين في المتوفى عنها زوجها فيعمل بالايتين معا فالعامة رجعوا اليه او الى الاجمال لاقترانها بالحكمة وخصصوا الاية الاخرى لا يبقى عدم تعرضهم
لحكم العامين من وجه يشهد بتعميم النزاع بعد الاهمال لانا نقول انهم ذكروا ذلك في مبحث التراجيح **المرحلة الثالثة** اعلم انا نذكر هنا من اقسام بناء
العام على الخاص ما هو المهم وهو صور **الاولى** ما كان التاريخ معلوما فيه عاما وخاصا مقترنين حقيقة كصدور الخاص من معصوم حين صدور
العام من اخر فلا خلاف يعرف ممن يعتمد عليه في حمل العام على الخاص لقوة دلالة الخاص عرفا وعن الحنفية الحكم بالتعارض بينهما الموجب للتساقط او التوقف
كالعامين من وجه فيحتاج في حمل احدهما على الاخر الى المرجحات الخارجية لا بقوة ولا يكون العام مخالفا للعامة فيقدم على الخاص لو اخذ لم للدلالات الواردة
فيه وكيفما اطلقت تقدم الخاص لانا نفرق الكلام في العام والخاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والا فقد يترجح العام وقد يترجح الخاص وكل
الاقتران عرفا كان يقول اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا متصلا بكلام يفيد انه العرف وان احتمل الكلام لامر اخر مثل حمل لا تكرم على التهديد

في بناء العام على الخاص

فعل العام قولي والخاص تقريري او العام قولي

في بيان معلوم التاريخ ومجهوله

فيما كان العامين من وجه

بالكتاب

في بناء العام على الخاص

مرجحات العام

ثمرة التقييد بالمرة بل لا على سائر جنسه عرفا فيه بما اخرج عن شياع وانتشار فبين تعريفي المقيد عموم من وجه وكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني تنبيه

وابقاءا العموم بحاله او حمل الثاني على الرجوع عن الاول من غير تخصيص ويجوز ان يكون بدا او حمل الامر المتعلق بالعام على التوطين ثم حمل الخاص على ظاهره من النهي او غير ذلك من المحامل لكن المتبع هو فهم العرف ولو علم التاريخ فيها مع تاخر الخاص وورود بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور على ناسخية الخاص لانه لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو اجماعي البطلان والاحسن ان يقال بوجود المبين لما هو المراد من العام المتقدم في الزمان المتقدم او يشك فيه او يعلم بعدم وجوده فعلى الاول لا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص المذكور الا تاخير القبيح لان البيان قد تقدم على ما هو المفروض ويكون ذلك الخاص كاشفا عن البيان المتقدم ومعه فلا اشكال في اخبارنا المروية عن ائمتنا المشتملة على الخاص لكونها غير ناسخة بل كاشفة عما يكشف المراد بخلاف ما لو قلنا بما قالوا من كون ذلك الخاص ناسخا لتطرق الاشكال في اخبار الائمة عليهم السلام من استلزامها وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وهو باطل لانقطاع الوحي بعده صلى الله عليه وآله وعلى الثاني لا يلزم الحكم ايضا بالنسخ لان الغالب بقاء الاحكام بعد الرسول صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة فينكشف ذلك عن سبق المبين فيلحق على الاول ايضا فان قلت تحقق المبين سابقا خلاف الاصل عند الشك يحكم بعدمه قلنا ارتفاع الاحكام الثابتة ايضا خلاف الاصل فتعارضا وبقيا الغلبة سليمة وعلى الثالث اما نعلم بان الامر بالعام عالم بانه يصدر الخاص من المكلف او بان الامر يعلم بان العمل بالخاص لا يصدر منه او نعلم بان الامر بالعام جاهل بان الخاص يصدر من المكلف ام لا او نعلم بان الامر بالعام يعلم لكن لا نعلم ان متعلق علمه هل هو الصدور او عدمه او نكون جاهلين بحال الامر راسا فعلى الاول من تلك الاحتمالات الخمسة اما نعلم بان الامر كان معذورا من ذكر الخاص تقية كما في امر المولى عبده باكرام العلماء وكان مقصوده بعدا زيد ولم يبين مراده لخوفه من زيد على نفسه او على غيره فاكرم الخالطين بالعالم ثم بعد ذلك الى المولى بالبيان فيكون عمل العبد على وفق التقية ثم يقيد بالبيان المستقبل فلا يكون بدا ويكون من عذرا فلا ريب في انه لا ضرر في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المتعين او يشك في كونه معذورا او عدمه فيمكن ح كون الخاص ناسخا كما يمكن كونه بيانا لكن غلبة بقاء الاحكام يعين الحمل على المعنى ايضا وجعل الخاص بيانا كالاول او نعلم بانه لم يكن معذورا في التاخير عن وقت الحاجة فلا ريب في كونه ناسخا وفي الثاني من الاحتمالات الخمسة يحمل على البيان لا النسخ لانه لا قبح في التاخير او قول وفي الثالث منها يحمل على النسخ الا اذا علمنا بالعذر في البيان او شككنا فيه كالاحتمال الاول لاتحاد الدليل فان جعلنا دليل الاحتمال الاول تاما فيجري هنا ايضا انتهى وفي الرابع لا يخلو اما ان يكون الامر عالما بعدم صدور الخاص من احد فلا محيد في الحكم بالبيان لا النسخ وان يكون عالما بصدوره عن جميع فلا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن التاخير عن وقت الحاجة مع تحيره واما ان يكون عالما بصدوره عن بعض المكلفين وعدم صدوره عن بعض اخر فلا محيد عن الحكم بالبيان ايضا لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا بالنسبة الى حكم العاملين بالخاص كذا يحتمل ان يكون بيانا بالنسبة الى حكم غير العاملين به فتعارض الاحتمالان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض فيحكم بالبيان وفي الخامس يحكم بالبيان لغلبة بقاء الاحكام هذا كله ولكن الحق في الفرض المذكور ما نقلناه عن الجمهور اعني الحكم بناسخية الخاص الوارد بعد العمل بالعام وان التفصيل الذي ذكرنا لا يرد عليهم لان من لواحظ كلامهم انه في صورة العلم بوجود المبين مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر عن المكلف كما يشهد عليه تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا تنزيل كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تعالى وكلام الرسول لا الائمة لعدم تصور النسخ الحقيقي في كلامهم فالاشكال الوارد في اخبار الائمة عليهم السلام من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخا مندفع وكذا الاشكال بان تاخير البيان لعله لتقية او ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الائمة عليهم السلام وكلامهم خارج عن محل الكلام و الحاصل ان محل نزاعهم كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وآله مع عدم العلم بالمبين ثم اما يقطع بعدم المبين مع العام لا لمانع او يشك فيه فعلى الاول لا بد من الحكم بالنسخ حذرا من تاخير البيان عن وقت الحاجة واما احتمال وجود المانع فبعد ظهور انتفائه في محل الكلام واما احتمال كون الامر عالما بتاخير المكلف العمل بتمام العام الى اخر الوقت ثم اتى بالبيان فلا يلزم كونه نسخا لعدم لزوم المفسدة المذكورة فمدفوع بان هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المأمور واحدا واما مع تعدد المأمور وعمومهم فلا لان الغالب وقوع الفعل المأمور به عن الجميع او البعض مع كون المكلف اما عالما غالبا بجهل الامر كما اذا كان الامر نبيا او عالما بعلمه ومع جهل متعلق العلم كما اذا كان الامر هو الله تعالى وفيهما يلزم تاخير البيان القبيح عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصصا نعم مع علم الامر بعدم وقوع الفعل عن احد الى اخر الوقت الذي يأتي فيه البيان امكن الحكم بالتخصيص لكنه نادر جدا **وفي الثاني** يحكم بالناسخية لتعارض اصالة عدم النسخ مع اصالة عدم المبين مع العام لان الفرض الشك في المبين حين العام والغلبة المخصصة المعاد عنها لا تعين الناسخية في محل النزاع وان كان التخصيص بالنوع اغلب فلا يظهر ما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محل الكلام مطلقا ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم والثمرة بين الحكم بالناسخية في تلك الصورة وبين القول بالتخصيص يظهر فيما كان العام قطعيا من جهة الصدور والخاص ظنيا فان جعلناه مخصصا عملنا به على التحقيق من جواز تخصيص القطعي بالظني وان جعلناه ناسخا طرحناه لعدم جواز نسخ القطعي بالظني واما اذا كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فلا ثمرة وقد ظهر من جميع ما مر حكم تاخر الخاص عن العام بتمام صوره في الورود بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله وقد عرفت ان الخاص من حيث هو مخصص مقدم عليها لكن قبل الوقت ويحتمل النسخ لو علمنا ان زمان العمل بالعام هو يوم الجمعة وعلمنا اجمالا بتاخر الخاص عنه لكن لا نعلم انه هل صدر بعد حضور العمل بالعام او قبله حكمنا بانه صدر بعد حضور وقت العمل بالعام لاصالة تاخر الحادث فيكون ناسخا لكن يعارضه اصالة عدم النسخ فيتساقطان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض ومقتضاها الحكم بالتخصيص ولو علمنا بان تاريخ صدور الخاص المتاخر عن العام هو يوم الجمعة ولكن لا نعلم انه ورد قبل زمان العمل بالعام او بعده فههنا ايضا يحكم بالتخصيص لاصالة تاخر زمان العمل ولاصالة عدم النسخ ولغلبة التخصيص ولو علمنا بتاخر الخاص عن العام اجمالا ولكن لم نعلم شيئا من زمان العمل بالعام ولا زمان صدور الخاص واحتمل تقدم كل على الاخر حكمنا بالتخصيص ايضا لاصالة تاخر زمان صدور الخاص عن زمان العمل لكن يعارضه ان زمان العمل ايضا حادث والاصل تاخره عن صدور الخاص فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض والحاكم

في بيان انه هل هو مخصص او ناسخ تعقب الخاص للعام بيان ام نسخ

في بيان ورود الخاص قبل العمل بالعام تخصيص لا نسخ

لو علمنا

ولو عرف المطلق بانه احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه لكان اقرب **اصل** في شرائط حمل المطلق على المقيد العموم المستفاد من المطلق بدليا واستغراقيا اما افراديا او تركيبيا تتبع

[فيما لو جهل التاريخ]

انه لو علمنا اجمالا بتاخر الخاص كما علمنا التخصيص مطلقا وفي جميع الصور المذكورة **الصورة الثانية** لو علم التاريخ فيهما مع تقدم الخاص بعينه وقلنا بجواز العمل بالعام المتاخر بالخاص المتقدم وقيل بناسخية العام المتاخر للخاص لان الظاهر الاول لرجحان التخصيص وغلبته بقاء الاحكام وبطلان عليه ابينا مما نقلناه عن ما شيئا وقد يستدل بان فيه الجمع بين الدليلين فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل العمل به وتحقق ان كان ورود بعد وقت العمل بالخاص **وفيه** انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن **واحتج** المخالف بوجوه اقواها ان المخصص للعام مبين له فكيف يتقدم عليه وفيه اولا انهم حكوا في صور التعارض بينه وبين العام على الخاص تقدم او تاخر ولا خلاف فيه الا عن بعض الحنفية حيث جعل العام المتاخر ناسخا والمتقدم مخصوصا على التخصيص تقدم العام او تاخر مع انه يرد هنا ايضا ان المتقدم كيف يصير مبينا وثانيا ان المتقدم هو ذات المبين واما وصف المبين فانما يحدث وتوهم ان وصف المبين انه يحتاج مقارن للعام فاسد لان تحقق البيان يتوقف على علم تقدمه محتاجا الطبع اكذا ذكره بعض **الصورة الثالثة** اذا جهل التاريخ راسا فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وبناء العام عليه وهو الاظهر لانه لا يخرج عن احد الاقسام وعلمنا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص والبرهان عليه غلبة التخصيص قطعا وورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تقدم الخاص على العام فيتوقف في هذا القسم لدوران الامر بين كون العام مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر بقي الكلام في تعارض العامين من وجه وتحقيق الكلام فيه ان احد العامين ان كان اكثر موردا او افرادا من الاخر كثرة يعتد بها عادة يبنى على الخاص ويجعل مخصوصا ما هو اقل افرادا لبناء العرف عليه ولعل السر كون ما هو اقل افرادا اظهر ولا ينافيه محل التعارض ولعل مستند العلماء عليه في ابواب الفقه هو ذلك ايضا وبالجملة هذا القسم من قبيل العام والخاص المطلقين فيجري فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدم احدهما والجهل فلا بد من جميع ملاحظة الاقسام والاحكام وان كان احدهما مساويا للاخر فردا او اكثر لا بحيث يعتمد عليه فلا يفهم عرفا فيبنى على العمل بهما في غير مورد التعارض واما فيه فيجعل المتاخر ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالاخر والا وقع التعارض ويرجع الى المرجح فان لم يوجد فالوقف **الفصل الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل والمبين **ضابطة** عرف المطلق بعض بانه ما دل على حصة من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما في الرجل خير من المراة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدال على الماهية المطلقة المشروط بعدم كونها معينة بالتعيين الذهني كقولك هذا رجل لا امراة وقيل ثانيا اسد على في الحرب نعامة ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات وعرفه المشهور بانه ما دل على شايع محتمل لافراد كثيرة مندرجة في جنسه اي ما دل على شايع في جنسه محتمل الحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لامر كلي ابهمه فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه بدل لحصة من الانسان محتملة الوجود في ضمن زيد وعمرو وغيرهما فيشمل النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير المعينة نحو اكرم رجلا واشتر اللحم فيخرج الجار والمجرور اسما كانت الجملة صفة للجار والنسبة بين المعنيين تباين كلي **واما المقيد** فهو ما يقابله اي الكثير بانه ما يدل لا على شايع في جنسه وعدم التعريف بما يدل لاجل الاحتراز عن المطلق فيشمل الاعلام والمبهمات وقد يعرف بما اخرج عن شياع ما يكون فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد اخرجت عن شياعها وخصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها جميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من جهة خروج الكافرة وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بين التعريفين للمقيد عموم من وجه يتصادقان على هذا الرجل ويصدق الاول فقط على مثل زيد والثاني على رقبة مؤمنة وهكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة والثاني على هذا الرجل اذا ظهر ذلك فنقول ان المعرف للطريقة الاولى ان الذي يتبادر هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة وان اراد بيانا مصطلح القوم فهو خلاف التحقيق وكذا المعرف بالطريقة الثانية وذلك لانا نرى كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذاك مقيد فيحمل الاول على الثاني مع انه من النكرات وكذا يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون والمعرف بلام الجنس فالاكتفاء في التعريف بالاول والثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد وايضا فيما يذكرون شرط حمل المطلق على العموم لا يفرقون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه نعم من ما يتعلق الاحكام بالافراد فالاكتفاء بالتعريف الثاني **ضابطة** العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي وهو العموم المستفاد من نفس لفظ المطلق بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها مندرجة تحت اندراج الجزئي تحت الكلي واما تركيبي وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية بحيث يكون الامور التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها من الامور الخارجة عن مدلول المطلق لا من مصاديقه ولا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على الفرد مثلا اذا قال اعتق رقبة فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى افرادها من المؤمنة والكافرة والابيض والاسود عموم افرادي وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق بالنسبة الى افراده ونحوه العموم المستفاد من الهيئة التركيبية الى الزمان والمكان ونحوهما والثاني اعم مطلقا من الاول لصدقهما على المثال المذكور وصدق الثاني فقط على قولنا العلماء يجب احترامهم فيستفاد من الهيئة وجوب الاحترام في اي زمان ومكان ثم ان من شرط حمل المطلق مطلقا على العموم ان لا يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء اخر بان يكون الكلام مسوقا لاجل بيانه كما في قوله تعالى كلوا مما امسكن عليكم حيث ان المقصود التي نزل فيه حل اكل ما امسكه الكلاب المعلمة من حيث انها صارت ممسكة له فيستفاد من عموم لفظ ما جواز اكل كل ما امسكه من كل حيوان كان حتى موضع عض الكلب للعموم المستفاد من حذف المتعلق فلا يصح التمسك باطلاق الاية على طهارة موضع العض بشهادة السياق بان الغرض ليس بيان الطهارة والنجاسة بل الحلية من حيث امساك الكلب ومن شرطه ايضا تواطؤ المطلق بالنسبة الى افراده والانصراف لا اطلاق الى الفرد الاكمل فمن ثم حمل المطلق على الامر بغسل الثوب بالماء وغيرهما على الغسل بالماء المطلق وان كان الغسل بغيره فردا من الغسل بالمطلق والمضاف وذلك لتبادر الفرد الاول من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق ولم يجد مخالفا من الاصحاب في هذا الشرط

[في المطلق والمقيد والمجمل والمبين]

[المطلق]

[في شرائط حمل المطلق مطلقا على العموم]

والاصحاب من شرط حمل على التواطي وعدم الورود مورد بيان حكم آخر فلو لم يكن متواطيا انصرف الى الفرد الشايع في كون الحمل على الشايع لاجل النقل او الاشتراك اللفظي الموجب للحمل على اشهر المعنيين او المجاز المشهور او لانه القدر المتيقن او لاجل كون الشهرة قرينة مفهمة او التفصيل بين المطلق الاجمالي في الرابع وبين العدم في الاخير وجوه اوجهها الاخير للعرف نتايج

في شرائط حمل المطلق على العموم

الا السيد كما تمسك باطلاق الامر بالغسل على جواز التطهير بالمضاف فقال بلا بعد ولذا لم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك لانه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز الغسل بماء الكبريت والنفط مما لم تجر العادة بالغسل به فلما اجاز ذلك علم ان المراد من الغسل في الخبر ما يتناوله اسم الغسل حقيقة من غير اعتبار العادة انتهى محصلا وهذا فاسد لانه لولا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بماء الكبريت ونحوه لقلنا بعدم الجواز ايضا وثانيا انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء بطريق التقييد فيحمل المطلق على المقيد ومن المعلوم كون الماء حقيقة في المطلق والحاصل ان غرض السيد ان كان انكار وجود التشكيك في المطلقات او وجوده ولكن تشكيكا بدويا غير مضر بظهور اللفظ فهو موجود التشكيك المضر المخرج للفظ عن ظهوره في العموم بالنسبة الى جميع افراده وان كان انكار اعتبار التشكيك بعد تسليم وجوده في العرف العام لانهم لا يعتبرونه فهو كما ترى وان كان اعتباره عند الشرع وان اعتبره العرف فهو موقوف على وجود دليل عليه وليس موجودا الا ان يقول ان الاجماع على دخول الفرد النادر في مثال الغسل كاشف عن ذلك اي عن عدم اعتبار التشكيك عند الشارع وفيه انه ان كان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك في هذا المورد الخاص فهو لا يضر بالحكم وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في شيء من المطلقات فهو ممنوع وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في مطلق مشكك ادخل فرد نادر منه في الحكم فيسري الحكم الى جميع الافراد النادرة والشايعة لكشفه عن ارادة الطبيعة السارية فهو ايضا ممنوع لان الاجماع او غيره من الدليل الخارجي انما ادخل النادر في الحكم لا ان الارادة من اللفظ حتى يسري الحكم الى جميع الافراد وبالجملة من عداه المرتضى لم ينكر انصراف المطلق الى الفرد وبالجملة فمن عدا المرتضى لم ينكر انصراف المطلق الى الفرد الشايع واما هو فقد يظهر منه الانكار في الجملة اما في جميع المطلقات او خصوص ما خرج منه فرد نادر عن عدم شمول الحكم كالغسل واما من سواه

وجه حمل المطلق على الفرد الشايع في صورة التشكيك وفي ذلك اختلافات ثم

فلم يختلفوا في الحكم على الفرد الشايع ضابطة اختلفوا المعتبرون للتشكيك في وجه الحمل على الفرد الشايع فقيل انه لنقل اللفظ الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه ولانه في صورة وقوع مطلق مشكك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة فان قدم الاول حمل اللفظ على الفرد الشايع وان قدم اللغة حمل على الكلي من حيث هو وقيل انه لاجل حصول الاشتراك التعييني بالنسبة الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه فصار اللفظ مشتركا لفظيا بين الكلي والفرد الشايع لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معينة للمعنى الاخير ولازم هذا القول التوقف لعدم جعل الشهرة قرينة معينة في المشترك وقيل انه لاجل صيرورة الفرد الشايع مجازا مشهورا والشهرة صارفة ولازمه الرجوع الى الاقوال الثلاثة في المجاز المشهور من تقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف وقيل ان ذلك لاجل ان الفرد الشايع قدر متيقن لان المستعمل فيه اللفظ اما الفرد الشايع بخصوصه او الكلي من حيث هو وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد والحاصل ان المتتبع بعد التتبع يرى ان اللفظ كثيرا ما استعمل في الكلي ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع فعند عدم القرينة يشك في ان المستعمل استعمل اللفظ واراد الفرد الشايع ايضا من باب اطلاق الكلي على الفرد ام اراد الكلي من حيث هو ولكن لما كان الفرد الشايع يقينيا فمن باب المقاهة يحكم بارادته ولزوم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال فالحمل على الفرد الشايع على الاقوال السابقة انما هو اجتهادي وعلى هذا القول فقاهتي لكون اللفظ مجملا عنده بالنسبة الى الفرد النادر ولازم ذلك القول الذي يحمل على الفرد الشايع فقاهة من باب الاصل ان يبني مرة على لزوم الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال لو كان متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا من اول الوقت الى اخره فلو اكتفى باتيان النادر لكان مخالفا للتكليف الظاهري ومعاقبا عليه ان كان المطلوب في الواقع الكلي من حيث هو لانه ترك المطلوب الظاهري حقيقة والواقعي حكما ومرة على لزوم الاتيان بالنادر كما لو كان اول الوقت متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال ثم امتنع الاتيان بالشايع وبقي القدرة بالنسبة الى النادر والوقت باقٍ فمقتضى الاستصحاب اي استصحاب الامر المردد بين الامرين اي التكليف الاجمالي لزوم الاتيان بالنادر ومرة يبنى على نفي التكليف راسا كما لو لم يتمكن من اول الوقت الى آخر الامر الا من الفرد النادر فينفي التكليف باصل البراءة لاحتمال كون المطلوب من اللفظ الفرد الشايع فظهر ان لازم من يحمل على الشايع فقاهة ان يبني مرة على اصالة الاشتغال ومرة على الاستصحاب ومرة على اصل البراءة وقيل ان الحمل على الفرد الشايع لاجل استعمال اللفظ في الكلي كناية لكن الشهرة قرينة صارفة مفهمة لارادة الفرد الشايع بحيث صارت الافراد النادرة مبتذلة كالعدم بالنسبة الى اللفظ وهذا ايضا يشارك سابقه في ان المستعمل فيه هو الكلي حقيقة مثل اعتق رقبة مؤمنة وحينئذ فكان الحمل على الفرد الشايع انما هو اجتهادي لا من باب الاصل والاجود التفصيل بان يقال ان كان التشكيك بدويا كالانسان بالنسبة الى ذي الراسين فالحق مع المرتضى في عدم اعتبار التشكيك والحمل على الكلي الساري في النادر والشايع وان كان مضرا موجبا للاجمال فالحق مع القول الرابع بالتفصيل الذي مر وان كان مبين العدم فالحق مع القول الخامس لشاهد على ذلك كله فهم العرف واما الاقوال المذكورة فكلها باطلة اما قول المرتضى فقد مر وبطلان النقل فلاصالة عدم النقل ولانه لو كان لعدم صحة سلب النادرة ولان غير المرتضى متفقون هنا على الحمل على العرف العام ولو كان هنا نقل لاجروا فيه ما هو النزاع في تعارض العرف واللغة ولانه لو كان منقولا لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم على المطلق مع انه يشمله صريحا فالحاصل لا نقل هنا لا اجمالا

في عدم استعمال اللفظ في الفرد الشايع او نقله اليه على التخصيص الشايع

وذلك لا يتم في المشكك بالتشكيك الاجمالي وكذا لا يتم في المشكك بالتشكيك البدوي لظهور كل فرد بعد التامل مع ان ذلك يتم فيما كان التشكيك مسببا عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود وهذا يجري في رد الاشتراك والمجاز المذكورين واما بطلان الاشتراك والمجاز المشهور ايضا واما بطلان الاشتراك فلاصالة عدمه ولصحة السلب عن خصوص الفرد الشايع ويجري هذا في النقل ايضا ولتبادر القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية وهذا ايضا يجري في رد النقل ولانه لو كان مشتركا لتبادر المعنيان واما بطلان المجاز المشهور فلانه لو كان مجازا مشهورا لجرى فيه النزاع في المجاز المشهور من تقديمه او تقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف مع انهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشايع على المرتضى ولان المجاز خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لما شمل النادر عند ادخال اداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا رايت كل اسد يرمي الحيوان المفترس واما بطلان الرابع فلانه لا يتم في التشكيك البدوي ولا في مبين العدم لعدم الاجمال فيهما اذ لا شك في دخول النادر في الاول وخروجه في الثاني واما الخامس فلعدم صحته في التشكيك البدوي ولا في المضر الاجمالي فان قلت ان قولك في التفصيل بانه ان كان المطلق مبين العدم

بالنسبة الى الفرد النادر كان الحمل على الفرد الشايع من باب التيقن وقوله صاحب الفصول الخامس انه بمعنى من اطلاق الكلي وارادة معناه الحقيقي وفهم القيد الخارج
من باب دال ومدلولين كقولنا رقبة مؤمنة بناء على مذهبك من ان المطلق اذا قيد بالمنفصل في الاوامر ونحوها مما يقع كان مجازا ومن باب
دال ومدلول ولا ريب ان الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة فكيف تقول ان المطلق ح حقيقة **قلنا** ان حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد لا حقيقة
ولا مجازا فلا تناقض ووجه عدم كونه من باب تقييد المطلق انه لا ريب انه لو كان افراد الكلي كالاكل مثلا منحصرا في الافراد الشايعة ولم يكن له فرد نادر
بالفرض لكان ح اطلاق لفظ الاكل وارادة معناه اللغوي صحيحا ويكون المراد ايضا هو الافراد الشايعة لفرض عدم وجود فرد سواها فيكون لفظ الاكل
حقيقة في معناه الاصلي ولم يستعمل في خصوص الفرد ولم يكن تقييدا لعدم وجود فرد سوى الشايع بالفرض فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازا لبقاء المطلق
على اطلاقه وفيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المباين لعدم لكن المتكلم يفهم العرف بدعوى انحصار الكلي في الفرد الشايع ويعد النادر كالمعدوم ويستعمل اللفظ
في المعنى الكلي اللغوي ويريد به من حيث هو ويكون كصورة لم يوجد فيه الفرد النادر ادعاء فكما انه لا تقييد هناك فكذا هنا الا ترى ان قولنا زيد اسد ادعاء
من الاسد الحيوان المفترس كما عليه السكاكي وهو الحق ايضا لا ما هو المشهور من ان المراد منه الشجاع فعلى ما اختاره السكاكي يكون الاسد حقيقة ويكون
من افراد الاسد ادعاء او ما نحن فيه مثل ذلك الا ان الادعاء فيما نحن فيه في جهة نقيصة الفرد وفي زيد اسد في جهة زيادة الفرد الحقيقي المفترس نعم تفاوت
تلك الجهة غير مضر وايضا الاستاذ في زيد اسد مجاز وفيما نحن فيه لا مجاز حتى في الاسناد فقوله كل عنب حقيقة من جميع الجهات اذ التعارف في الافراد الشايعة
قرينة عدم كون النادر فردا للاكل مثلا ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلي على الفرد الشايع ولا مجاز فيه وما اخرج الفرد النادر ليس لفظا ولا بالجملة لو كان
الادعاء منافيا لارادة الكلي من حيث هو لنا في ارادة الكلي من حيث هو في زيد اسد مع انه لا ينافي واختلافه مع ما نحن فيه في جهة الزيادة والنقيصة غير
مضر لذلك هذا ولكن هذا الجواب يتم فيما اذا كان التشكيك ناشيا عن غلبة الوجود فيجعل النادر كالعدم واما اذا نشأ عن غلبة الاستعمال ونشأ الشايع والنادر
وجودا او كان النادر استعماله اغلب فلا ادعاء ولا معنى لجعل الفرد مع عدم الندرة كالمعدوم لا ابراد فيه الا ان يقال ان كان التشكيك ناشيا عن غلبة الاشياء
الى ان صار بين العدم لم ينفك عن النقل فلا مورد له حتى يحتاج الى الجواب **واعلم انه** يظهر من بعض لزوم التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح واختار المجازية مطلقا فيلزم حمل المطلق على الفرد الاخر في جائني رجل والمختار هنا ان حمل المطلق على الفرد الشايع من باب التيقن مطلقا بل ان
الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور وفيه ان الشهرة فيما نحن فيه اما بلغت حدا تصرف اللفظ عن ارادة النادر بحيث يعتقد المخاطب انه غير مراد
فيصير الحمل من باب الاجتهاد لا التيقن ويكون المجاز الراجح مقدما على الحقيقة فلا يناسب لك اختيار التيقن هنا ولا التوقف في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة
المرجوحة واما ما بلغت الى ذلك الحد ولكن وصلت الى رتبة المجاز المشهور بان صارت الشهرة سببا لتوقف السامع عند سماع اللفظ فلا يناسب لك بان
الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور واما لم يصل الى رتبة المجاز المشهور ايضا فلا تعمل باصالة الحقيقة لانه يصير من باب المجاز الراجح لغير المساوية للحقيقة
واما قولي اما ثالثا فانه يبلغ رتبة المجاز المشهور فكيف تشك كك فلا معنى للحمل من باب التيقن لذلك القائل على شيء من تلك الاحتمالات ويمكن ان يجيب عن
الايراد بان الارتباط المطلقات المشككة دائر بين حقيقتين احدهما حمل المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء الحصر في الافراد الشايعة والاخر حمله عليه بطريق
دعوى الحصر كما مر وعلى الاول يصح الاتيان بالشايع والنادر معا وعلى الاخر لا يصح الا بالشايع فلا ادرى ان الشهرة وصلت الى حد يصير سببا لادعاء الحصر ام لا
وعلى التقديرين المطلق مستعمل في معناه الحقيقي ولا تقييد اصلا والقدر المتيقن لامتثال الشايع وكفاية النادر مشكوك فيحمل عليه من باب القدر المتيقن ولا مجاز
ولا يرد شيء من الايرادات لكن كون النادر نادرا لقلة الوجود لا لقلة الوجود لا لقلة الاستعمال كما مر تأمل ولا يمكن الجواب حينئذ بما اجبنا من ان كتاب النقل في ذلك القسم
الا المفروض انه يحمل عليه من باب القدر المتيقن ولا مفصل ويمكن له الجواب بوجه اخر وهو ان يقول اني اعلم انه لم يصل الشهرة هنا الى حد المجاز المشهور ولكن الامر دائر بين
الحقيقة والمجاز المرجوح كما قلنا في الايراد لكن مورد الامر بين الحقيقة والمجاز المرجوح على قسمين احدهما دوران الامر بين التقييد والحقيقة والاخر بين المجاز
المباين والحقيقة كالاسد بالنسبة الى زيد وما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح انما هو في القسم الاخير واما في الاول فالامر فيه
غير واضح بعد شيوعه في الجملة فلا يعلم انه حصل التقييد ام لا والقدر المتيقن الاخذ بالشايع ثم ان هذا الايراد يرد علينا ايضا فيما حملنا فيه المطلق على الشايع من
باب التيقن لانه ان لم يصل الشهرة الى حد يبين عدم ارادة النادر فلم لا تعمل باصالة الحقيقة في المطلقات المشككة بطريق الاجمال التي نقول فيها بتيقن
الارادة وان وصل الى ذلك الحد فيصير الحمل اجتهاديا لا من باب التيقن والجواب ما مر ثم انه يظهر من بعض جعل حمل المطلق على الشايع من باب العهد الخارجي وفيه
اولا انه يتم في مثل الرجل لا في النكرات اذ لا يتصور العهد الخارجي فيها **وثانيا** انه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين ولا كذلك في المطلقات
ويمكن جعله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الافراد المانوسة الحاضرة في الذهن **وفيه** ايضا ان العهد الذهني يختص بالمعرف ومحل الكلام
اعم منه ومن النكرات كما مر مع انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة وهي اعم من المتواطي والمشكك فالمطلق المعرف بالعهد الذهني مساو للنكرة فاعم من المتواطي والمشكك
فالعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد في المشكك فكيف يجعل الحمل على الشايع للعهد الذهني فتم ثم ان ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشايع يظهر فيما ورد
دليل على لزوم الاتيان بالنادر فعلى الحمل على الشايع من باب التيقن والاصل يعمل بهذا الدليل وعلى النقل والاشتراك والمجاز المشهور وجعل الشهرة قرينة
مفهمة كالقول الخامس حصل التعارض فلا بد من الرجوع الى المرجح وفيما اذا اتى بالنادر عمدا مع التمكن من الشايع فعلى قول من حمل من باب التيقن يحكم بفسقه
واما على ذلك القول فلا يحكم بفسقه بعد ثبوت عدالته سابقا لانه بعد الاتيان بالنادر يشك في مخالفته المامور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكلي من حيث
هو من اللفظ فيكون المخالفة مشكوكة ولا يصح الحكم بالفسق والخروج عن العدالة بمجرد احتمال المخالفة بخلاف سائر الاقوال لعدم الشك في المامور به الواقعي
وانه الشايع لا غير فتدبر وفيما لو سئل السائل عن المعصوم بلفظ مطلق مشكك عما وقع كان يقول وطي الانسان في الدبر فاجاب المعصوم بانه يوجب سبعون

في حمل المطلق على الفرد الشايع من باب التيقن مطلقا فيه نظر

في حمل المطلق على الفرد الشايع من باب العهد الخارجي

اصل في تقسيم التشكيك الى التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ومع التعارض ففي تقديم ايهما وجهان والمرجع العرف وهل التشكيك من موانع ظهور اللفظة في الجميع او عدمه جزء المقتضي او شرطه احتمالات اقربها الاول كما ان اصالة العرف فمتى شك في التواطؤ والتشكيك فالاصل التواطؤ تا يح

دلوا وتركوا الاستفصال عن الفرد الشايع والنادر ففي قوله من يحمل من باب التيقن ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشايع فان اللفظ قد يحمل على الشايع اجتهادا ولا يحتمل عند السامع ارادة الكل من حيث هو يحمل الجواب عليه من باب التيقن فيحتمل عند المسئول ارادة الكل من حيث هو يكون في الواقع في الخارج الفرد النادر فلا بد من الاستفصال وحيث ترك علم العموم بالنسبة الى النادر ايضا حذرا من الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب للسؤال وقدر التفصيل في ذلك في بحث ترك الاستفصال واجبه ولا حظا الشرطين في الحمل على العموم **ضابط** قد عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يحصل من غلبة الوجود فاعلم انه اذا حصل التعارض بين الغلبتين بان كان ما هو اغلب وجودا اقل استعمالا وما هو اغلب استعمالا اقل وجودا ففي تقديم اي من الغلبتين اشكال والتحقيق ان استفادة ثبوت حكم لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالعبادة او عدمية كالموت ان كانت من غير لفظ المطلق بل من الخارج من الامارات كاستفادة موت الانسان في البلد من الاثار الخارجية من غير دخلية للفظ المطلق فيحمل ذلك المستفاد على ما هو اغلب وجودا من الافراد العرف كما لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان ذي راسين وذي راس واحد واكثر استعمالا في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج بموت انسان من البلد حملناه على الاغلب وجودا واما اذا حصل الاستفادة من لفظ المطلق كما اخبرنا احد بان انسانا من هذا البلد مات فالمتبادر ما هو اغلب استعمالا لانه بين اللفظ وبين الاقل وجودا فالتعارض بينهما تعارض الظن الشخصي المسبب من غلبة الاستعمال مع الظن النوعي المسبب من غلبة الوجود ولا يبعد ابداء رجحان جانب الوجود واذا كان المطلق متعلقا للطلب كقوله اكرم انسانا او وقفا كالانكرم الانسان لم يبعد رجحان طرف الاستعمال والمرجع هو العرف وظني ان جانب الاستعمال اقوى عند العرف اذا حصل الاستفادة من اللفظ سيجري في المقام اشكالان احدهما انه ما الوجه في اختلاف العلماء في تعارض العرف واللغة فقيل فيه بتقديم الاول للاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تاخر الحادث وقيل بالوقف مع اتفاقهم هنا على حمل المطلق على الشايع هذا ما عرفت من السيد مع انه لا فارق بين المسئلتين حتى يختلف في احدهما ويتفق على الاخر ثانيا ما يمكن ان يتوهم لتقديم العرف من الاستقراء ويمكن ان يتوهم هنا ايضا فيمكن تقديم التشكيك اي الحكم بان المطلق حين صدوره من الشارع كان مشككا للاستقراء وكذا تقديم التواطؤ باصالة تاخر الحادث اي التشكيك من كلام الشارع على التواطؤ لتاخر التشكيك بالاصل كما قيل بتقديم اللغة هناك لذلك وثانيهما انه كيف يحمل المطلق على الكلي مع ان النقل العرفي المسبب عن غلبة الاستعمال مسبوق بمراتب التشكيك المسلتزم لاحتمال ارادة الشارع المعنى التشكيكي وتحقيق الكلام انك عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ولا ريب في وجود القسم الاول وكثرته كل من القسمين من التشكيك اما مقطوع الوجود في زمن المعصوم او مقطوع العدم او مشكوك لا ريب في ان المطلق في القسم الاول ينصرف الى الشايع اذا وقع في كلام المعصوم وفي الثاني لا ينصرف وفي الثالث اشكال والاظهر فيه انه ان كان التشكيك لغلبة الوجود فيلحق في الحكم بما اذا قطع بوجود التشكيك في زمان المعصوم اذ غالب التشكيكات الناشية من غلبة الوجود كانت موجودة في ذلك الزمان ايضا فيلحق المشكوك بالاغلب اولى **فان قلت** ان تلك الغلبة معارضة باصالة تاخر الحادث قلنا ان الغلبة لكون ظنها شخصيا تقدم على اصالة تاخر الحادث مع تامل في جريان اصالة تاخر الحادث لاحتمال كون الشك في الحادث وان كان المشكوك فيه تشكيكا ناشيا من غلبة الاستعمال فالحجية فيه الاستقراء المذكور في القسم الاول اذ هذا القسم من التشكيك بنفسه قليل فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا اذ الوجه الموقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقرء فيه غالبا وهو هنا في غاية القلة فالحكم بانصراف تلك المطلقات في كلام الشارع الى الشايع غير صحيح واصالة تاخر الحادث غير سليمة عن المعارض بل الغالب في هذا القسم استعمال اللفظ في الكلي واستفادة الفرد من القرائن الخارجية **فان قلت** فما الطريق العقم القول بانصراف المطلق الى الشايع **قلنا** اطلاق كلامهم منصرف الى الفرد الشايع وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لا انه الاكثر اذا عرفت ذلك علمت السر في وفاقهم هنا وخلافهم في تعارض العرف واللغة لان خلافهم ثمة وموردا قولهم ليس الا في المنقول لان العرفية الناشية عن غلبة الاستعمال في المعنى العرفي ولما لم يكن منا طرتقديمها على حقايق اللغة الا الاستقراء المختلف في ثبوتها وعدم ثبوتها في محل الكلام حيث ذهب المعظم الى ثبوته ففقدم اللغة لكون اصالة تاخر الحادث ح سليمة عن المعارض وبعض توقف لتصادم الدليلين فجاء الخلاف ثمة واما وفاقهم هنا فلان محل كلامهم هنا المطلق الذي صار مشككا لغلبة الوجود وكان الاستقراء فيه ثابتا ومقبولا عندهم فضادت المسئلة ووفاقية **ضابطة** هل وجود التشكيك في المطلق من موانع ظهور اللفظ في الجميع بان كان اللفظ تاما لاقتضاء الحمل على الجميع لكن التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك جزء المقتضي وشرطه بان يكون المقتضي اللفظ مع عدم عروض التشكيك لا اللفظ بنفسه فعلى الاول اذا شك في التواطؤ والتشكيك قلنا الاصل التواطؤ لان الشك في عروض المانع والاصل عدمه وعلى الثاني لا لان الامر بالعكس لان الشك في وجود المقتضي والاول اظهر اما اولا فلان الاصل لانه اذا كان عدم عروض ذلك التعارض جزءا من المقتضي او شرطا له لكان اللازم على الواضع البيان عند الوضع زيادة على التفاته الى اللفظ والاصل عدمه وفيه ان هذا الاصل وان جرى لكن لا دليل على اعتباره لعدم انصراف اخبار الاستصحاب الى مثله لعدم ثبوت كون بناء العقلاء عليه فتامل واما ثانيا فلبناء العرف عليه لان بناءهم على حمل القرينة مانعة لا عدمها جزء المقتضي او شرطا له ولذا يفهم المناسبة بينها وسيجيء في قولنا اسد يرمي ولولا ذلك لما تم التناقض واما ثالثا فلان قول اهل اللغة ان هذا اللفظ موضوع لهذا وذاك لكذا يقتضي عدم شيء اخر في وضع اللفظ ودلالته وان المستعمل في الاقتضاء وامارا كما فلانه لم يعهد من لغة ان يكون واضعها واضعا اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة مصرحا او شرطا وما قيل في الامر من دلالته على الوجوب بشرط كونه صادرا من العالي نوع غلبة المسقوط فظهر انه مهما شك في التواطؤ والتشكيك حكم بالتواطؤ لثبوت المقتضي وعدم ثبوت المانع ولاصالة عدم وجود الغلبة واصالة عدم الالتفات اليها على فرض وجودها ولان بناء العرف على حمل اللفظ على معناه ما لم يظهر القرينة المانعة ويحصل منه الظن بان بناءهم في المطلقات ايضا على ذلك الحاقا بالاغلب بل نقول الاستقراء في خصوص الالفاظ المطلقة يدل على ذلك فان بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك فيحملونها على الكلي من غير فحص لا يقال كما ان الاستقراء المذكور يقتضي ما ذكرت

في ان التشكيك قد يحصل بغلبة الوجود

في ذكر موانع ظهور اللفظ في الجميع

في ان التشكيك مانع او عدمه شرط المقتضي

فكر

اصل صور حمل المطلق على المقيد اذا ورد مطلق ومقيد فاما من حيث اتحاد متعلق الحكم فيهما واختلافه واتحاد موجب الحكم وتعدده والاثبات والنفي فيهما والاختلاف وكون الحكم فيهما ايجابا ام ندبا او غيرهما من الاحكام التكليفية او الوضعية والعلم بتاريخ الصدور والجهل به صور كثيرة تزيد على مائتين والمبنى في الجميع من حيث الحمل على المقيد وعدمه فهم العرف والتبادر وما ذكر من قبيل الخلاف فيما يحمل عليه فيجعل بيانا الا ناسخا تارة

مكذا الاستقراء الآخر وهو غلبة كون المطلقات مشككات يقتضي الحكم بالتشكيك لانا نقول ان غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو الحكم بالتشكيك في الجملة لا من اي جهة حتى من الجهة المتنازع فيها كالانسان اذا شككنا في انه تشكيكي بالنسبة الى المسلم والكافر فانه لا يحصل من هذا الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة الى تلك الجهة المفروض فيها الشك والنزاع بل الحكم بتشكيك هذا اللفظ في الجملة ولعله بالنسبة الى غير محل الشك **فان قلت** الاصل عدم حدوث التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها **قلنا** الاصل عدم عروض التشكيك من الجهة المتنازع فيها **فان قلت** ان هذا الشك في الحادث فلا يجري فيه الاصل فكيف تقول الاصل عدم وجود التشكيك والغلبة **قلنا** الامر كما ذكرت لكن الحوادث غير محصورة وكثيرة ولا يحصل الشك في الحادث ولا ريب انه ما يحصل مطلق الامر من التشكيك من جهة يعتد بها **ضابط** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق الحكم فيهما متحدا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا كاعتق رقبة واطعم رقبة هاشمية وعلى التقديرين الموجب للحكم اما متحد كقولك ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة او متعدد كقولك ان اقتديت بزيد صح صلاتك وان اقتديت بعمرو صح صلوة جمعتك فعلى التقادير الاربعة اما هما مثبتان او منفيان او مختلفان فهذه اربعة تضرب في السابقة المجتمع ستة عشر وعلى التقادير اما الحكم في الطرفين الايجاب او الاستحباب سواء كان كلاهما ايجابا او استحبابا او في احدهما ايجابا وفي الآخر استحبابا او ليس الحكم في الطرفين الايجاب والاستحباب سواء لم يكن شيء من الطرفين ايجابا او استحبابا او كان احد الطرفين ايجابا او استحبابا دون الآخر تضرب في السابقة كان المجتمع اربعة وستين وعلى التقادير اما هما معلوما التاريخ او مجهولان او تاريخ احدهما معلوم والآخر مجهول تضرب فيها يحصل مائتان وستة وخمسون قسما والمعرفة باحكام تلك الاقسام يقتضي رسم مقامات **الاول** فيما كان متعلق الحكم فيهما مختلفا فلا يحمل المطلق على المقيد بيانا ولا نسخا بل يعمل بهما وان كان سبب الحكم فيهما متحدا خلافا للشافعية فقد ادعوا وجوب حمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب كحمل اليد في التيمم على ما الى المرفق لتقييدها به في آية الوضوء باتحاد الموجب هو الحدث **وفيه** انه مخالف للاصل ولفهم العرف فلو قال المولى لعبده ان جاءك زيد فاكرم عالما ثم قال ان جاءك زيد فاخلع على العالم هاشميا لما فهم تقييد الاول بالثاني مع انا لو فرضنا لزوم التقييد عند اتحاد السبب فلا نسلم في خصوص الآية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجود الماء وللتيمم مع فقدانه فاختلف السبب ثم ان ما ذكرناه من عدم الحمل انما هو اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل والا وجب الحمل كما اذا ورد اعتق رقبة ثم ورد لا تملك كافرة حمل المطلق على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك لا يبقى العبد هنا كافرة والمطلق لم يعتد بها بل بنقيضها الا انا نقول معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك مثبتا او منفيا **الثاني** ان يكون متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب كقوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد والموجب في احدهما الظهار وفي الآخر القتل فلا يحمل المطلق على المقيد ايضا لانه لو قال يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفارة الظهار لما كان تناقض بين الكلامين فلا يقتضي ثبوت احدهما تقييد الآخر خلافا للشافعية **الثالث** ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا لكن الحكم في الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب من اباحة او كراهة او حرمة او صحة او فساد او طهارة او نجاسة او غيرها من الاحكام فالمطلق والمقيد اما مثبتان نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح او منفيان نحو لا يصح الصلوة في الحمام لا يصح الصلوة النافلة في الحمام او المطلق منفي والمقيد مثبت نحو ان اقتديت بزيد صح صلاتك وان اقتديت بزيد لا يصح صلاتك الجمعة او العكس نحو ان اقتديت بزيد لم يصح صلاتك وان اقتديت بزيد صح صلاتك النافلة ففي الاول لا حمل بل يعمل بهما اذ الداعي على الحمل فهم التناقض وهو هنا منتف وفي الثاني كذلك وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد كما لو قال يباح لك اللحم ولا يباح لك لحم الغنم فيفهم التناقض او قال لا يباح لك اللحم ثم قال يباح لك لحم الغنم **الرابع** ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا والحكم الوجوب او الاستحباب فالمطلق والمقيد اما مثبتان او منفيان او مختلفان وفي الاول اما ان يكون الحكم فيهما معا الاستحباب سواء كان الدال على الاستحباب لفظ يستحب او ما شابهها مما يشتق من الاستحباب او غير ذلك كقوله ندب الغسل وندب الغسل مع الوضوء فالاظهر ان الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس كالحكم الوجوبي في كون الاتيان بفرد واحد مسقطا للتكليف بالكلية بل يفهم من الاستحباب عرفا سريانه في افراد الماهية اجمع ولم يتوان في انظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلي باتيان فرد واحد فعليه ان يأتي بالزيادة ولو في ضمن غير المقيد حصل الامتثال اذا ثبت من الخارج اتحاد التكليف كان ثبت بدليل خارج ان استحباب الزيادة انما هو مع الوضوء فيفهم التناقض ويحمل المطلق على المقيد واما ان يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيد الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب لك عتق رقبة مؤمنة فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التنافي واما ان يكون الامر بعكس ذلك كقوله يستحب لك عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة فالحمل مما لا يبعد في انظار العرف ثم واما ان يكون الحكم فيهما معا الوجوب كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واستفيد من اللفظ اتحاد التكليف وان الواجب اما المطلق باطلاقه او المقيد بخصوصه فح يقول في المقام ان رفع التناقض امور **الاول** ان يكون الواجب هو المطلق ويحمل امر المقيد على الاستحباب مجازا فيكون المقيد افضل افراد الواجب المخير او التخيير بينه وبين افراد المطلق **الثاني** ان يكون المطلق على اطلاقه ويكون المراد من المقيد الوجوب التخييري المصطلح شرعا ويكون مجازا ايضا لان الامر حقيقة في الواجب العيني **الثالث** ان يكون الواجب المقيد ولكن يكون هو المراد من المطلق حين استعماله ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على ان المراد منه هو المقيد والاوجه الاخير لفهم العرف والغلبة لانا بعد التتبع في سلسلة المطلقات وجدنا ما عمل فيه بالمقيد فقط اكثر مما عمل بالمطلق فقط او بهما معا ثم ان ما اخترناه هنا امور **الاول** اختيار التجوز في المطلق لا المقيد فاطرحنا المطلق من حيث هو مطلق **الثاني** اختيار التجوز في المطلق ايضا مقيدا اذا كان التقييد مستفادا من القرينة المنفصلة نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة خلافا لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد مطلقا **الثالث** القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد مستعملا في معناه الحقيقي ايضا اذا كان التقييد بالقرينة المتصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المتكلم

الا اذا ورد المقيد بعد زمان حضور العمل بالمطلق **اصل في تعريف المجمل** المجمل اصطلاحا ما احتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا
... يكون مجملا او مركبا او تقريرا او فعلا مفردا كما يتصور في المشترك اللفظي وفي المعنى وفي مثل الضمائر والمشترك المعنوي والمجاز المنقول او مركبا بسبب اجمال من التركيب او من المفردات
... نسبة بين المجمل المفرد والمركب عموم من وجه وفي جواز صدور المجمل الذاتي من الشرع في بيان مقام الاحكام وجهان تتحج

ذلك الكلام لم يرد من الرقبة الا المطلق الكلي ومن المؤمنة ايضا اراد معناها الحقيقي لكن الهيئة التركيبية الوصفية العارضة للصفة والموصوف قرينة مفهمة للمراد المعين في نفس الامر فهنا دالان احدهما لفظ رقبة والآخر الهيئة العارضة المحققة اعني الاتصاف الحاصل بين الموصوف والصفة ومدلولان احدهما نفس ماهية الرقبة المدلول للدال الاول والآخر خصوص الرقبة المؤمنة المدلول للدال الثاني كما في قولك الطاير الولود الخفاش فكما يفهم من لفظ الطاير شيء ومن الولود شيء ومن الاتصاف شيء آخر فكذا هنا وقد نقلنا في الحقيقة هنا بعض الفضلاء فرفع المجازية في المقيد مطلقا عكس ما اختاره سلطان العلماء ومرجع مذهب السلطان الى ان لفظ المطلق يستعمل في الصورتين الا في معناه الحقيقي وهو الكلي وانما استفيد القيد من الخارج ومرجع مذهب الفاضل المذكور الى ان لفظ المطلق بعد ما صار مقيدا كان مستعملا في خصوص المقيد في الصورتين ونحن وافقنا كلا منهما في صورة وحكمنا بالمجازية في احد الصورتين دون الاخرى لكن الاصل مطابق مع السلطان لكن خالفنا معه في الصورة الاولى لما كان للدليل فاذ هو فهم العرف ولا يعارضه اصالة الحقيقة لان العمل بهذا الاصل انما هو من باب الوصف وبعد فهم العرف الخلاف لا يبقى وصف واما الفاضل الآخر فكلامه في الصورة الثانية فيها مخالف للاصل الاولى اعني اصالة الحقيقة والاصل الثانوي اعني فهم العرف ايضا ثم ان ما تمسك به في حمل المطلق على المقيد بانه جمع بين الدليلين بخلاف ما لو عملنا بالمطلق فان اللازم منه طرح المقيد فقد مر فساده في بحث العام والخاص واما التمسك باصالة الاشتغال نظرا الى ان العمل بالمقيد يحصل معه القطع بالامتثال لانه ان كان المطلوب في الواقع هو المقيد فها انا به وان كان هو المطلق فقد اتيت بما يتضمن ذلك المطلق بخلاف ما لو اتينا بالفرد الآخر من المطلق فلا يحصل القطع بالامتثال لاحتمال كون المطلوب هو المقيد فقد مر فساده في بيان تحقق حمل المطلق على الفرد الشايع من باب القدر المتيقن وقد عرفنا ان اصل الاشتغال لا يجري الا في بعض الصور وفاخر لا يتبين العمل بالاستصحاب واصل البراءة وان كان الحكم في كل من المطلق والمقيد الوجوب وكانا منفيين كقوله لا يجب عليك عتق الرقبة ولا يجب عليك عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لاجل عدم التنافي عرفا وان كانا مختلفين بان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا مثل اعتق رقبة ولا يجب عليك عتق الكافرة ولو وجوبا تخييريا عقليا او شرعيا فلا مفر من الحمل للتناقض وان كان الحكم في المطلق والمقيد الاستحباب وكانا منفيين كقوله لا يستحب عتق الرقبة ولا يستحب عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لانه لا تناقض وان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا كقوله يستحب عتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة فالحمل متعين وكذا في عكسه وكذا اذا كان الحكم في المطلق الوجوب وكان مثبتا وفي المقيد الاستحباب وكان منفيا كقوله اعتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة وكذا العكس كقوله لا يجب عتق رقبة مؤمنة واذا عرفت تلك الاقسام عرفت طريق الاقسام باحكامها بجعل المعيار التناقض وفهم العرف واعتق رقبة

ثم انا فيما حملنا المطلق على المقيد جعلناه بيانا لا ناسخا الا اذا ورد المقيد بعد حضور زمان العمل بالمطلق وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان بناء المتقدم على عدم حجية مفهوم الصفة وهو ينافي بنائهم هنا على وجوب تقييد المطلق بالمقيد الذي هو الصفة ولا نمنع حجية مفهومها كقوله اعتق رقبة مؤمنة فلبس هذا الا تنافيا وقد مر الجواب عن ذلك مفصلا في بحث مفهوم الصفة فلا احتياج الى الاعادة في الافادة **الثاني** لا اشكال في حمل المطلق المتواطي على المقيد كقوله ابغني بانسان ايتني بانسان طويل وكذا لا اشكال في حمل المشكك بالتشكيك البدوي على المقيد وان كان المقيد بالفرد الغير الظاهر كقوله ايتني بالماء الغير الصافي وكذا لا اشكال في حمل المطلق المشكك بالتشكيك الموجب للاجمال على المقيد وان كان المقيد بالفرد المجمل كقوله ايتني بانسان ايتني بانسان ذي راسين مثلا واما اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المبين لعدم ارادة الفرد الغير الظاهر فلا يحمل على المقيد بذلك الفرد الغير الظاهر ايضا اذا كان المقيد متقدما والمطلق متأخرا كقوله كل الطعام عند شروق الاصبع ثم قال كل الطعام قبل مضي زمان العمل بالمقيد الظاهر من المطلق العرف الحمل ايضا **الثالث** انه ما التزم في بيان بعض اقسام المطلق والمقيد هنا وهو المنفيان والمختلفان مع ان الذي كان فيه مثبتا والمقيد منفيا كما عتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة قد مر بيانه في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات من حكم بدلالة النهي على الفساد هنا فلا يلزم حمل المطلق على المقيد بل كل واحد عين الآخر وامر من لم يحكم بالدلالة الى ان الفساد فلا يلزم عليه لغوية تعدد العنوان الا ان قوله في كل من المقامين منافي للآخر وعدم الدلالة على الفساد الا مع عدم الحمل والقسما الآخران قد مر بيانهما في بحث وبعد عام وخاص متنافيا الظاهر فان البحث فيه مغني عن البحث هنا اما الوجه في تعددها لعنوان هنا في غير المنفيين من المثبتين لعنوان واما هما فلانهما من قبيل العام والخاص المتوافقين في الحكم وقد تبين في بحث العام والخاص حكمهما انما من وكذا للعام فظهر انه لا حاجة في هذا البحث الا الى بيان حال القسم الاول الا ان نقل بانه بحث مستقل عنه اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الكلام في الاشكال الاول قد مضى مفصلا في بحث دلالة النهي على الفساد واما الاشكال الثاني الوارد في المتنفيين فيمكن التفصي عنه بامكان كون المقصود الذاتي من عقد هذا الباب بيان حكم المثبتين لبيان الاولوية دخول الوفاق على الحمل بحولا على تلك الصورة وكان ذكر ما عداها من باب الاستطراد ولكنه انما غير انا ان الاحتياط في حمل الطلق والمقيد ما وجدنا الا انهم قسموا اولا المطلق والمقيد على الاقسام ثم بينوا احكامها من غير ان يظهر من كلامهم كون بعض منها مقصودا بالذات دون البعض ... فالمراد بالمجمل ... **بطحو** المجمل لغة المجموع من اجمل الحساب اذا جمعه اصطلاحا عبارة عما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو قد يكون فعلا كما اذا صلى المعصوم صلوة ولم يظهر ان قرأة السورة فيها كانت على وجه الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا كما لو صلى صلوتين باذان واقامة ولم يظهر ان ترك الاذان في الثانية كان من باب الرخصة او العزيمة وقد يكون تقريرا كما لو فعل بحضرته فعل وسكت عنه ولم يظهر ان السكوت كان للتقية ام للرخصة وقد يكون قولا **اذا ظهر ذلك فاعلم** ان السيد عميد الدين عرف المجمل الاصطلاحي بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال الارادة غيره مع احتمال الاسناد وتبعه بعض المتأخرين وهو غير منعكس لعدم شموله الا القول المجمل ثم القول المجمل اما مفرد او مركب فالاول ما كان معروضا للاجمال لا من جهة تركيبه مع غيره كما في الاشتراك اللفظي كالقرء والجون او الصورة بسبب الاعلال كلفظ المختار ولولا الاعلال لانتفى منه الاجمال ويلحق الاول بالاجمال العارض للكلمة باعتبار الثالث بالاعلال وكما فيها كان وضعه عاما والموضوع له خاصا كالضمير الغايب في قولنا ضرب زيد عمرو

ضربه

اصل في حمل المجمل على المبين اذا ورد مجمل ومبين فالحمل مع اختلاف محلهما او حكمهما او سببهما واذا اختلف المحل والسبب متعلق الحكم
حمل المجمل على المبين كل ذلك للعرف تامل

في حمل المجمل على المبين والتحقيق فيه

وضربته اذ كل من زيد وعمرو المتقدمين معنى حقيقي للضمير فيحصل الاجمال لتعدد المرجع وصدق المعين فالاجمال هنا ناش عن تعدد الموضوع له كما في القسم الاول اعني الاشتراك اللفظي وان تعدد بتعدد الوضع ايضا بخلاف ذلك كما في الاشتراك المعنوي حيث اراد المتكلم فردا معينا عنده فقط كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة وكما في المجازات المتعددة المتساوية مع فقد القرينة المعينة بعد صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي والثاني ما كان المفرد ومنشأ الاجمال هو التركيب وذلك اما ان يكون الاجمال في المركب من حيث التركيب من غير اجمال في المفردات كما في قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في الذي والعفو والنكاح بل المجموع المركب يحتمل ارادة الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة والولي فيعود كله الى الزوج واما ان يكون الاجمال في المركب مسببا عن المفردات كان يكون مرجع الضمير متعددا كالمثال الذي مر ومنه ما روي عن جريح حيث سئل عن ابي بكر وعلي ع ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي ص فقيل له من الاقرب فقال من بنته في بيته ومنه ما عن عقيل انه قال الا ان معوية بن ابي سفيان امرني ان العن عليا الا فالعنوه او يكون الموصوف متعددا بحسب القابلية نحو زيد طبيب ماهر لاحتمال ارادة المهارة في الطب او مطلقا بان يجعل خبرا بعد خبر ولكن لا يخفى ضعف القول بالاجمال هنا او يكون العام مختصا بالمجمل كقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لتردد الاحصان المقيد بين التعفف والتزويج ثم المجمل المفرد اعم من وجه من المجمل المركب لتصادقهما في نحو ضرب زيد عمرا او ضربته وصدق الاول فقط على نحو هو كالبين ونحوهما من الاسماء المعددة التي ثبت صحة استعمالها مفردة بلا ضم تركيب وصدق الاخير فقط في ابهام العفو **ضابط** حمل لو ورد مجمل ومبين فهل يحمل الاول على الثاني ام لا والتحقيق انهما اما مختلفان محلا نحو اعط زيدا عينا واعط عمرا ذهبا او متحدان محلا نحو اعط زيدا عينا اعط زيدا ذهبا وعلى التقديرين اما متحدان في متعلق الحكم والسبب نحو ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا او اعط ذهبا اولا سيما كذلك وعلى التقادير اما مثبتان او منفيان او مختلفان وتحقيق الاقسام ان يقال ان المختلفين منهما محلا لا حمل فيه وان اتحدا حكما او سببا سواء كانا مثبتين نحو اعط زيدا عينا اعط عمرا ذهبا او منفيين نحو لا تعط زيدا عينا ولا تعط عمرا ذهبا او مختلفين نحو لا تعط زيدا عينا واعط بكرا ذهبا او العكس وكذا لا حمل اذا اتحد المجمل والمبين محلا ولكن اختلفا سببا او حكما نحو ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا وان اضافك مثلا فاعط زيدا ذهبا ونحو ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدك من السفر فهبه من ذهب فضة ونحو ان جاء ولدك فاعط زيدا عينا وان شفى مريضك فهبه فضة والوجه في عدم الحمل عدم مساعدة فهم العرف وان اتحدا في المحل والسبب ومتعلق الحكم فالحمل لازم وان اختلفا اثباتا ونفيا اما لم يجئ دليل خارجي على التعدد في التكليف لفهم العرف نحو ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا ونحو ان جاء ولدك من السفر فلا تعط زيدا ذهبا بحكم العرف بان المراد من العين المامور بها هو المبين ونحو ان جاء ولدك من السفر فلا تعط زيدا عينا ان جاء ولدك من السفر فاعط زيدا ذهبا بحكم العرف بان المراد من المجمل المنهي عنه ما سوى الذهب لئلا يلزم الحكم بالمتناقضين ونحو ان جاءك زيد فلا تعطه عينا ان جاءك زيد فلا تعطه ذهبا بحكم العرف بان المراد بالمجمل هو المبين من غير ان يدل الكلام الاول على عدم جواز العطاء من غير الذهب بل يدل على العين من المعنى الاخر لان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد ولا ينافي ذلك افادة النكرة في سياق النفي العموم لتفيد جميع افراد هذا المعنى ثم اعلم ان معظم الفقهاء اوجبوا اتمام الصلوة على المقيم مترددا ثلثين يوما في السفر من باب حمل المجمل على المبين سهوا بما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه شهر وجب عليه تمام الصلوة على المبين اعني ما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما وجب عليه اتمام الصلوة على المبين اعني ما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما وجب عليه اتمامها وفيه نظر اذ الروايتان كلتاهما مبينتان لا اجمال فيهما بل هما من باب النص والظاهر لاستعمال المراد من الشهر بطريقها الوضع بحسب مقامات استعماله مثلا لو قيل من سكن داري شهرا فله درهم وانفق ابتداء السكون اول الشهر حكم العرف باستحقاق الدرهم بمجرد رؤية الهلال وان نقص من ثلثين وكذا لو قيل من سكن داري سنة فله درهم وانفق ابتداء السكون في عاشر رجب حكم العرف بالاستحقاق في عاشر رجب الاتي وان كانت الشهور الماضية هلالية واما لو قيل من حفظ داري شهرا فله درهم وانفق ابتداء السكون وسط الشهر فلا يحكم العرف بالاستحقاق الا بعد مضي ثلثين يوما والحاصل ان هذا اللفظ في كل مقام استعمل يستفيد منه المراد بحسب المقامات في افهام العرف فيحمل الشهر هنا على الثلثين من باب حمل الظاهر على النص وليس هنا مجمل ومبين حتى يحمل احدهما على الاخر ثم اعلم ان **ضابط** المجمل اما ذاتي واما عرضي فالمراد بالاول ان يكون الاجمال من المكلف كان يقول اشتر لي شيئا بلا قرينة معينة للمخاطب المراد وبالثاني ما نشأ الاجمال فيه عن الحوادث بعد نصب المتكلم القرينة للمخاطب كنسيان المخاطب القرينة او عدم علم غير المخاطب بالقرينة راسا مع علم المخاطب كالمجملات الواردة في كلمات الشارع بالنسبة الينا فانها كانت مبينة للمخاطبين وطرء الاجمال لنا بالحوادث ثم ينقسم الثاني اما الاجمال فيه عرضي في نفسه مصداقا فالاول ما كان الاجمال فيه في مراد الامر بحيث لو علم المراد لم يكن اجمال في المصداق كاشتباه التكليف يوم الجمعة بصلوة الظهر وصلوة الجمعة فان الاشتباه هنا انما هو في مراد الشارع ومطلوبه لتعارض النصوص فلو علمنا المكلف به انه الظهر او الجمعة لعلمنا مصداقه وكذا الجمعة فلا اشتباه في مصداقهما بل في ان ايهما مراد والثاني ما كان الاجمال فيه في المصداق مع العلم بالمراد كما لو نهى عن التصرف في مال الغير واشتبه مال الغير بماله فالمراد عند المكلف به لا اجمال فيه وانما الاجمال في مصداق مال الغير فيحتمل كل من المشتبهين ان يكون مال نفسه ومال الغير وكمن نسي فائتة من الصلوة ولم يعلم انها الظهر ام العصر لم يعلم ما المكلف به وهو لزوم قضاء ما فات معلوم ولكن الاشتباه في المصداق لخصوص ما فات وكمن اشتبهت زوجته بالاجنبية فحلية امرأته وحرمة الاجنبية وفيه نحو المصداق ثم الاجمال العرضي في المصداق اما ان يكون الاشتباه فيه بين الامور المحصورة او بين الامور الغير المحصورة والاول ثلثة اقسام اما اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه المباح بالمغصوب واما من اشتباه الواجب بغير الحرام كاشتباه المنذور وطيها من الزوجات بغيرها واما من اشتباه الواجب بالحرام كاشتباه اليوم الاخر من رمضان بالفطر واعلم ان الكلام في احكام تلك الاقسام الا اقسام الاجمال الذاتي سيجيء ان شاء الله في مباحث البرائة واما الكلام في الاجمال الذاتي

في المجمل

في الاجمال الذاتي والعرضي

في ذكر ابتلاء الشريعة واجمالها وبيانها

فاعلم ان المراد بعدم تأخير الاجمال عن المتكلم اما التكلم بكلام مجمل او مبين باعتقاد الاجمال في الواقع او مبين باعتقاد الاجمال في الواقع او مبين باعتقاده وفي الواقع لكن خفي القرينة على المخاطب فاعتقد الاجمال اما الاول فالكلام فيه او لا في صحة التكليف به وثانيا في وقوعه شرعا اما الاول فنقول ان الداعي لصدور مثل هذا الكلام اما التوطين او لعبثه واما فساد النطق ومخرج المتكلم واما التوطين للامتثال واما لان الامر قصد اللطف ان الفعل المامور به من باب الاتفاق فهو والامر سببين القرينة على المراد عند الحاجة واما لا الداعي الا العبث وتشهي النفس اما الاولان فلا يقعان في حقه تعالى وحق نبيه وكذا الثالث لشاذ اللطف اما العقاب على ترك المامور به فيكون التكليف ابتلاء واستاجا او حصول التوطين لثواب عليه فيكون ابتلاء بالمشوبا او العقاب على ترك التوطين والاول بعيد للقبح عرفا في العقاب على ترك المامور به فلو امر عبده بالشيء من غير قرينة على المراد وترك العبد اتيان المامور به معتذرا باتمام المامور به لما ذمه العقلاء بل ذموا السيد لو عاقب العبد وذم من لو امكن الاتيان بالجميع وكذا الثاني اذ التوطين من غير العلم بالمامور به ظاهر او بارادة الامر ايقاع الفعل والحال انه عالم بانه يريد به لما ذكر من نفي ارادة الفعل ومنه يظهر ضعف الثالث واما الرابع فهو خارج عن محل النزاع اذ المفروض عن انه يأتي بالقرينة عند الحاجة لو لم يات المكلف من باب البحث والاتفاق وكذا الخامس لانه قبيح عن الشارع ونوابه فظهر ان التكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عن الله تعالى وعن نبيه بل صدور الخطاب ايضا قبيح بل يصح صدوره من الائمة للتقية الى زمان الحاجة او حصول القرينة **واما القسم الثاني** فصدوره من الحكيم غير منصوص وصدوره عن النبي الا ان التكليف قبيح عرفا فتم **واما الثالث من الاقسام** فيصح صدوره عن الله تعالى ونبيه الا ان التكليف قبيح واما الائمة فيصح في حقهم الصدور والتكليف لمصلحة كالتقية فظهر مما ذكر قبح التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي فتم جدا والعجب من بعضهم حيث جوز التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا الا ان يكون مقصوده في المسئلة الاخيرة عدم جواز تأخير البيان عن زمان الحاجة اذا كانت الجملات غير محصورة وفي المسئلة الاولى الجواز عند الحصر عرفا وامكان الاتيان بالجميع الا ان كلامه في مسئلة جواز التأخير مطلق **ثم ان التكليف بالمجمل الذاتي** الذي يجوز كالمجمل العرضي منه ما اشتبه الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وعكسه ما اشتبه الامر بين الواجب والحرام وفي الاول ما يتردد الامر فيه بين المتباينين واما بين الاقل والاكثر كان يقطع بارادة احد المعنيين من لفظ العين في قوله ائتني بعين ويشك في ارادة المعنى الاخر مثلا او يتردد الامر بين ارادة معنى من اللفظ يكون التكليف فيه اقل ومعنى يكون التكليف فيه اكثر كما لو قال تصدق بعين او بعينها او لم يعلم ان المراد الفضة وعينها او الذهب وعينه حتى يكون اكثر من الاول فما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر ايضا ينقسم الى هذين القسمين فالقسم الاول اعني ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام في المجمل الذاتي ثلثة اقسام اما دار الامر فيه بين المتباينين او بين الاقل والاكثر بقسميه المذكورين فان دار الامر فيه بين المتباينين لزم الاتيان بالجميع كما في المجمل العرضي ايضا كذلك وان كان من قبيل الاقل والاكثر وكان من القسم الاول منه فاللازم الاتيان بالقدر المتيقن ونفي المشكوك بالاصل الاجتهادي اعني ظهور اللفظ في معنى واحد مضافا الى اصل البراءة وان كان من القسم الثاني فاللازم الاحتياط لتحصيل القطع بالامتثال واما باقي الاقسام فيظهر حكمها مما سيجيء في احكام المجمل العرضي في بحث اصالة البراءة **ثم ضابطة** اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما مبين والى الاخر مجمل فهل اللفظ مجمل او على الحمل من المعنيين او المبين منهما مقتضى الاصل الحمل على المبين فان الظاهر من كلام الحكيم البيان والاعلام كما ان شارع البيان والحق في المقام معتبرها كذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فالاحصان له معنيان التزويج والتعفف فعلى الاول مبين وعلى الاخير مجمل لا اجمال التعفف **ضابطة** اختلفوا في اجمال ايات السرقة وبيانها فرجح المرتضى وغيره الاجمال باعتبار اليد لاطلاقها على كل العضو المخصوص من المنكب الى الاصابع وعلى كل جزء منه من المرفق والزند والاشاجع الا انامل والاصل في الاطلاق الحقيقة بطريق الاشتراك اللفظي فيلزم الاجمال وقيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح وذهب بعض الائمة الى عدم الاجمال واستدل والاظهر ان لفظ القطع يتبادر منه الابانة عند فقد القرينة ولصحة سلب القطع الجرح عن القرينة عن الجرح وكذا لفظ اليد لانه وان احتمل الاشتراك اللفظي بين الكل وكل جزء من العضو المخصوص او الاشتراك المعنوي بينهما او كونه موضوعا للكل ولكل بعض بالوضع العام مع خصوصية الموضوع له كالمبهمات او حقيقة في كل العضو ومجازا في الابعاض الا ان الاخير متعين لوجهين الاول عدم تبادر ما سوى كل العضو المخصوص من لفظ اليد اذا جرد عن الموقع في التركيب كما لو سمعت لفظ اليد مجردا عن ... والثاني عدم صحة سلب اليد عن كل العضو ثم ان الاشتراك اللفظي مع مخالفته للاصل مستلزم لوضع على حدة لكل جزء بخصوصه لانه بمعنى من الكل ... ممكن لعدم تناهي اجزاء اليد فكيف يضع لكل جزء ووضع على حدة ثم مع ان من علائم الاشتراك حسن الاستفهام عن خصوص ما هو المراد من اللفظ المشترك كما لو قيل المتبين فيصح ان يقول المخاطب معنى تريد وانه عين ترابية او ... فانه لو قيل قطع اليد اليمنى لزيد فلا يرى ... قطعت ويرد على المعنوان من عدم حسن الاستفهام عن خصوص مراده كما لو قيل جاءني رجل فيصح ان يقال اي رجل جاءك بخلاف ما نحن فيه فلو قيل قطع يده اليمنى فلا يتوجه عرفا اي يد ما هي ... ان هذه العلامة لا توجد في كل مشترك معنوي كما في لفظ الماء فانه مشترك معنوي ومع ذلك لو شرب من النهر شيئا من الماء لا يصح عرفا ان يقال اي ماء شربته ولعل لفظ اليد من هذا الباب والتحقيق ان لفظ اليد اذا اطلق منفردا فهو حقيقة في كل العضو المخصوص لا غير واما اذا ضم الى غيره فصار في التركيب قطع يده او دخلها في الماء ونحو ذلك فلو وضع حرفي لفظا انه حقيقة عرفية فيما يتناول كل العضو وكل بعض فيكون مشتركا معنويا بين التركيب لعدم صحة سلب قطع اليد عن قطع جزء من تلك العضو وان كان قليلا ومع ذلك الحكم باجمال الاية الشريفة بالاجماع على انه يتم ما فوض تعيين اليد المامور بقطعها الى العباد بل المراد منه معين من الكل والبعض لعين منه ولما لم نعلم بذلك المعين حصل الاجمال فهي من تلك الجهة مجملة **ضابطة** اختلفوا في مثل قوله لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي من الماهيات المخترعة شرعا او كان من المعاني اللغوية وكان له مجاز واحد فلا اجمال وان تعدد مجازه فهو مجمل واوسط الاقوال عدم الاجمال مطلقا والتحقيق ان نفي المنفي بلا ما مدلولها الافعال الوضعية من الاعيان وعلى الاول اما ان يكون نفي حقيقة ذلك

الكلام في الاجمال الذاتي

ومن ... في عدم جواز التكليف بالمجمل الذاتي عندنا

في حمل اللفظ المردد بين الكل والبعض على ... احد المعنيين ... مجملا او المبين منهما

فيه تحقيق ... وتدقيق

اليد اما هو

في عدم الاجمال في الافعال ...

اصل في تعريف المبيّن المبين ما اتضح دلالته سواء كان مبينا بنفسه او مبينا بامر خارج قولا او فعلا او تركا او تقريرا تنبيه

ذلك الفعل ممكنا على كل مذهب كقولك الميت لا اكل له ولا شرب له فلا نزاع فيه واما ان يكون ممكنا على مذهب دون اخر واما ان لا يكون ممكنا على شيء من المذاهب
نحو لا عمل الا بنية فهذان القسمان يتصور فيهما النزاع ولا اجمال فيهما عندنا اما في الاول منهما كقوله لا صلوة الا بطهور فعلى مذهب الصحيحي لان نفي الماهية ممكن
على ذلك المذهب واما على الاعمي فلانه لا بد له من ارتكاب مجاز لعدم امكان نفي الحقيقة فاما ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اقرب عرفا
واعتبارا اما القرب العرفي فلان المتبادر من تلك التراكيب نفي الصحة واما الاعتباري فلان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات المستلزم لنفي جميع الاثار
فانتفى الاجمال لوجود الاقرب الى المجازات واما في الثاني فلا اجمال ايضا على مذهب الاعمي لما ذكر في الاول وكذا على مذهب الصحيحي لا بمعنى كان لا عمل اما ان
من الاعيان فالحق فيه انه يحمل على الاعيان الخارجية **ضابطة** في نفي الجهور الاجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونحوهما مما تعلق الحكم فيه بالعين
خلافا للكرخي والبصري والامامية عدم الاجمال والتحقيق ان الحكم الشرعي قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الكلب نجس الماء طاهر وقد يتعلق
بحال من احوال الاعيان الخارجية كالسببية التي هي من الاحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي هو حال من احوال الشمس التي هي عين من الاعيان الخارجية وقد يتعلق
بفعل ظاهري للمكلف كوجوب الصلوة وقد يتعلق بالفعل الباطني له كوجوب النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمنع عن الصلوة العارضة على حالة المكلف
التي هي كونه محدثا **اذا ظهر** ذلك **فاعلم ان** الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف لا بمحل الحرمة على الامهات حقيقة لان الاعيان غير مقدورة
للعبد فلا بد من التجوز هنا وله وجوه لاحتمال ان يكون الفعل المقدر الضرب والقتل والوطء وغيرها لكن وجدنا ان ما يغلب الانتفاع في جانب المنسوب اليها
هو جهة الاستمتاع والوطي فتعين كون المقدر هو الوطي فهو اقرب المجازات بعد نفي الحقيقة وهكذا نقول في تعلق التحريم بالميتة فان المقدر فيه يحتمل
ان يكون بيعا او شراء او اكلا الا ان الاخير اظهر بفهم العرف والحاصل انه بعد ملاحظة العرف في امثال تلك العبارات يرتفع الاجمال وهل هي حقايق
عرفية في ذلك ام هي مجازات بعد تعذر الحقيقة الحق الاخير اذ بمجرد السماع ينسبق الذهن الى معانيها الاصلية ثم بملاحظة عدم الامكان ينصرف عنها الى
ما هو المتعارف بحسب المقام من الاكل والوطي وغيرهما مضافا الى اصالة عدم النقل **ضابطة** المبين هو ما اتضح دلالته وهو قد يكون قولا او فعلا او
تركا او تقريرا وهو اما ذاتي او عرضي **والاول** هو المبين بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم **والثاني** ما كان بيانه لاجل امر خارج كقوله تعالى ان
تذبحوا بقرة المبين بقوله صفراء فاقع لونها وهل هو حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوي او حقيقة في الثاني ويكون اطلاقه على الاول توسعا من باب تسمية
ذي الكيفية الحق الاول لتبادر ما اتضح دلالته من لفظ المبين عند الاطلاق وعدم صحة سلب المبين عن المبين بالذات واما المبين بالكسر فقد يراد به
موجد البيان وقد يراد به ما به البيان وكلا منا فيه بالمعنى الاخير والبيان اما قولي كقوله تعالى صفراء فاقع المبين لقوله تعالى ان تذبحوا بقرة على اظهر القولين وقوله
فيما سقت السماء العشر المبين للزكوة المامور بها واما تركي كما لو ركع المعصوم في الثانية بلا قنوت بيانا لعدم الوجوب واما تقريري كما لو فعل امر بحضرته فقرره بيانا
لجوازه واما فعلي فان الرسول كصلوته بيانا لاجمال الصلوة وحجه بيانا لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقيل لا يجوز وقوع الفعل بيانا لان اطول من
القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله **وفيه** انه اطولية الفعل مطلقا فان ما في الركعتين من الافعال والهيئات لو بين بالقول ربما كان اطول
من الفعل بما لا مع ان تاخير البيان على فرض اطولية الفعل ممنوع اذ التاخير ان لا يشرع في البيان عقيب الامكان واما مع الاشتغال بالبيان فاول زمانه الامكان
فلا يصدق عليه التاخير في البيان وان كان بطريق اطول ولا يعد تاخيرا عرفا فلو قال العبد ادخل البصرة فمشى العبد في الحال ومضى من سيره عشرة ايام حتى دخلها
فلا يعد ذلك تاخيرا موخرا بل مبادرا ممتثلا عرفا او بما يشهد على كون الفعل منه بيانا قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه دليل على كون فعله بيانا للصلوة وتوهم
ذلك القول بنفسه بيانا فاسد لعدم دلالته على كيفية الصلوة اصلا وكذا قوله خذوا عني مناسككم دال على كون حجه بيانا **فان قلت** الخبران من الاحاد
والعمل بهما في الموضوع الضرر لا يجوز في المقام منه اذ البحث عن صدور الفعل البياني عن الرسول وعدمه **قلنا** عدم جواز العمل فيها بالظن حتى بهما عن فيه ممنوع
اذ لولا الجواز هنا لزم عدم جواز العمل بمثل ذلك العمل بخبر الواحد في نفس الحكم الشرعي لاجل لحصول الظن من قول زرارة بان تلك الرواية صدرت عن المعصوم كما هو
دليلكم على جواز العمل بالظن بخبر الواحد بمثل الرواية فهو دليلنا على جواز العمل به في صدور الفعل البياني عن المعصوم **ضابطة** الحق عدم جواز تاخير البيان عن
وقت الحاجة وعليه الاتفاق لا الاشعري الامن جوز التكليف بما لا يطاق ووجهه عند المجوز لزوم التكليف بما لا يطاق اذ المكلف مكلف بالاتيان المراد مع عدم علمه
به المحكي عن بعض المجوز المقوله عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب ان شئنا اسكتنا ووجه الدلالة ان السؤال لا يقصد الا عند الحاجة فلا بد
ان يكون قوله ان شئنا اسكتنا مبنيا على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة **وفيه** اولا منع دلالة الرواية اذ معناها انه كلما تعلق مشيتنا بالاسكات عن الجواب
اسكتنا وكون تاخير البيان عن وقت الحاجة مما تعلق به مشيتهم اول الدعوى وادعاء اقتران كل سؤال بالحاجة اول المدعى بل بين البطلان **وثانيا** منع اعتبار
الرواية في مقابل العقل القاطع نعم يرد على العلماء ان استدلالهم على عدم الجواز بلزوم التكليف بما لا يطاق اخص من المدعى اذ هنا صور عديدة فان المكلف
به المجمل الغير المتعقب بالقرينة وقت الحاجة اما لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته وقت الحاجة او يمكن الاتيان بالجميع او بالبعض المعين فقط او لا يمكن الاتيان
بمجموعها من حيث المجموع اما لاجل التنافي بين المعنيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما او لتمام الاحتمالات والدليل المذكور لا يجري الا في الصور الاولى دون باقي الصور
ايضا بان طلب الشيء المجمل مع عدم البيان وقت الحاجة سفه عند العقلاء ومما ينبغي ان يذكر في المقام ان العلماء قالوا في بحث بناء العام على الخاص ان الخاص المنافي للعام
الوارد بعد العام اما ورد قبل حضور زمن العمل بالعام فهو مخصص له ومبين للعام واما ورد بعد حضور زمن العمل بالعام فهو ناسخ للعام اذ لو كان مخصصا لزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة **وفيه** نظر اذ بمجرد ورود الخاص بعد زمان العمل بالعام لا يلزم النسخ على الاطلاق فان صور ورود الخاص بعد تمام العمل بالعام فلا معنى
للنسخ **والتفصيل** ان العام الوارد بعد الخاص اما يسقط التكليف بالاتيان مرة لا بل يكون تكراريا ولكل منهما صور ثلثة اما الاول فلانه
الحكم لو قال اكرم العلماء يوم الجمعة فالخاص كقوله لا تكرم زيدا الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام او بعد تمام العمل بالعام او اثناء يوم الجمعة يمكن

تحقيق في نفي الاجمال في الآية

بحث المبين ولغة وعرفية

في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فيه رد على البعض

وتوهم عدم جواز وقوع الفعل بيانا لو جعل عقلا على ايجاب عليكم ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الى وقت الحاجة مطلقا كما هو المشهور لا مطلقا ام فيها اصل النسخ او فيها اصل المجمل
على الاصح المشهور في جوازه عن وقت الخطاب

ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

قبل العمل بالخاص اما ورد بعد انقضاء زمان العمل بالعام بتمامه حصل العمل عليه كان ورود الخاص يوم السبت واما ورد يوم الجمعة لكن بعد تمام العمل بالعام ايضا في النسخ لا بعد انقضاء زمان العمل فثبت في الصور الثلثة **اما الاولى** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بمضي زمان العمل لا بالناسخ فان التخيير رفع ما لولاه لثبت **واما الثانية** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بالعمل لا بالنسخ **واما الثالثة** فلان الحكم بكون الخاص ناسخا هنا يستلزم ارتكاب قبيح عظيم ... العزم من الحكيم فلنات بمثال وهو انه لو قال الحكيم لعبده اكرم العلماء يوم الجمعة ثم دخل الجمعة ولم يرتكب العبد العمل بذلك العام حتى مضى زمان يمكن فيه العمل بالعام يوم الجمعة ثم ورد الخاص ... فلو حكم بكون ذلك الخاص ناسخا انكشف به عدم مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا سترة فيه وظهر تعلق ذلك الكشف ايضا بكون الاكرام مطلوبا الى الظهر في ذلك اليوم فجعل العمل بالعام موسعا من اول اليوم الى الغروب مناف لغرضه فكيف لا يكون الخاص في تلك الصورة بيانا فكذا لا يكون نسخا بل هو تكليف اخر واما الثاني فكان يقول الحكيم اكرم العلماء في كل جمعة وكون الاكرام متكررا في الجمعات

فالحاصل ان الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام اما يرد بعد الجمعة الاولى او فيها لكن بعد العمل او فيها قبل العمل مع مضي زمان يسع العمل فالحكم بالنسخ للعام في الصورتين الاوليين وجيه لانه رفع الحكم الشرعي اعني لزوم الاكرام في الجمعات الاتية بدليل اخر شرعي واما في الثالثة فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للامر بما في العزم كالصورة الثالثة السابقة ووجه الاستلزام ما مر وان هذا الاعتراض يرد على من جعل بحث النسخ ايضا اذ هم بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى جوازه بعد حضور وقت العمل سواء كان العمل تكرر او لم ... ولا تغفل **ضابطة** هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا فقيل نعم وهو المشهور وقيل لا وقال السيد بالامتناع فيما له ظاهر كالعام وبالجواز في غيره كالمجمل وحكي القاضي عبد الجبار تاخير بيان النسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال ولتحقيق الحق مقامات **الاول** في بيان جوازه عقلا بمعنى امكان صدوره من الحكيم **فاعلم** ان مقتضى الاصل الجواز اذ المراد من الجواز امكان شيء وامتناعه فالاصل الامكان **الثاني** في جوازه عرفا ومقتضى الاصل هنا العدم اذ مسئلتنا هذه اي صحة استعمال اللفظ مع تاخير بيان المراد الى وقت الحاجة مسئلة لغوية توقيفية فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يرد عليه دليل **الثالث** في وقوعه عرفا والاصل فيه مع الخصم ايضا لان الاصل عدم الوقوع **الرابع** في جوازه شرعا والاصل ايضا معنا **فان قلت** انك اعترفت بان الاصل الاصيل مع الخصم فيما سوى المقام الاول وانه ايضا اثبته على الحق اصل الاجتهاد بوجوه منها ان التكليف بشيء مع عدم البيان حين التكليف تكليف بالايطاق فالتاخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق ومنها ان التاخير مستلزم لسقوط الطلب ... ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل القبيح ... الخطاب ... وهو خلاف مراد المتكلم اذ لو قال اكرم العلماء واراد ما سوى زيد بلا قرينة اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد ايضا ومنها ان التاخير خلاف بناء العقلاء فان بناءهم على البيان حين الطلب ومنها ان التاخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له فصدوره من الحكيم سفه وقبيح **قلنا** اما الثلثة الاول فباطلة لانه يلزم ما ذكر لو تاخر البيان عن الحاجة ايضا واما الاخيران فمدفوعان بانا نرى العقلاء بناؤهم على تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة كثيرا والداعي لا ينحصر لانا نرى ان المولى ربما يقول لعبده في محضر جمع اكرم العلماء ولا يريد استثناء زيد في ذلك المحضر صلاحا فوقت الاخراج **فان قلت** سلمنا جوازه عقلا وعرفا لكن لا يجوز شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فانه لو قال اغتسل يوم الجمعة ولم يبين ان المراد الاستحباب فهم المخاطب الوجوب فيصدق انه بلغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم يبلغ ما انزل الله من الاستحباب **قلنا** اولا ان الاية خطاب شفاهي وهو مختص بالحاضرين ... ولا يمكن التمسك به اذ لا ريب في وجود قرائن بين المتكلم والمخاطب حين التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب فيصير هو المراد من الخطاب مجملا لنا **فان قلت** الاصل عدم كون تلك الحالة قرينة صارفة **قلنا** انه يشك في الحادث فيجري الاصل **فان قلت** الاصل عدم التفات المتكلم الى الحالة اذ لو كانت صارفة لا لتفت الى الحالة **قلنا** القطع بالالتفات حاصل ولكن لا نعلم ان متعلقه الحالة المؤكدة ام الصارفة او غيرهما فالشك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم تعدد الالتفات اذ لو كانت صارفة لا بد من الالتفات الى المعنى الحقيقي ثم الى المجازي والاصل عدمه لاصالة اتحاد الالتفات فيكون الملتفت اليه هو المعنى الحقيقي فقط فيكون المراد ما هو الظاهر **قلنا** سلمنا جريان الاصل لكن لا يعتبر في مثل المقام **فان قلت** الاجماع قائم على عدم اعتبار القرائن الحالية المجملة **قلنا** ان القدر المسلم من الاجماع انما هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالاحكام الفرعية واما غيرها فلا كالخطاب المتعلق بالمسائل الاصولية كما فيما نحن فيه وثانيا ان الاية الشريفة موردها خاص لورودها في شان علي عليه السلام للاخبار الكثيرة والتعدي عن هذا المورد يحتاج الى دليل وثالثا ان للابلاغ فردين
الابلاغ حين الخطاب والابلاغ حين الحاجة وهو ايضا تبليغ حقيقة ورابعا فيما اخر البيان عن
وقت الخطاب كان مامورا بالتبليغ بغير هذا النحو بل اذا اخر البيان نقول ان
تكليفه انما هو الابلاغ بهذا النحو لا غير للايات والاخبار الدالة
على انه صلعم لا يصدر عنه شيء الا وانه كان مامورا
به من الله سبحانه وتعالى قد وقع
الاتمام هذه النسخة الشريفة في خمسة عشر
من شهر صفر في سنة الف
وثلاثمائة وسبعين
من هجرة النبوية والتمس لدعاء الناظر والمطالع لهذا التحرير كتبه الراجي الى عفو ربه الغني اقل الطلاب محمد ...

اصل في الاجماع يطلق على العزم مجازا وعلى الاتفاق حقيقة للتبادر وصحة السلب عن العزم ونقل اصطلاحا الى الاتفاق الخاص فعند العامة اتفاق المجتهدين
من هذه الامة على امر دينى فى عصر من الاعصار وعند الخاصة الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم فى المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او الاتفاق الكاشف
عن دخول قول المعصوم فى الاقوال المجتمعة او الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة عن المجمعين او الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم تفصيلا
او قولنا او صدور قول وعند الشيخ ره بعد موافقة القدماء فى طريقتهم انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه ... العلم

الفصل الخامس في الاجماع

ضابطه الاجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا اجمع زيد على كذا اى عزم عليه وقد يطلق على الاتفاق
كقولنا اجمع فلان على قول زيد اى اتفق عليه وهل لفظ الاجماع مشترك معنوى بين المعنيين ام لفظى ام حقيقة ومجاز مقتضى القاعدة عدم الاول للقطع بعدم
وجود القدر المشترك الجامع القريب بينهما فانحصر فى الاحتمالين الاخيرين ولكن الاول منهما ايضا باطل والاخير متعين لتبادر الاتفاق من لفظ الاجماع مجردا
عن القرينة ولصحة سلبه عن العزم ثم انه نقل فى اصطلاح الاصوليين من الاتفاق المطلق الى الاتفاق الخاص فعند العامة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين اتفاق المقلدين
فلا عبرة بموافقتهم ومخالفتهم وهى ان هذا بناء منهم على تمسكهم بالاية الشريفة اى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين اذ لا يصدق على اتفاق
المقلدين انه سبيل المؤمنين وبالروايات اى قوله لا تجتمع امتى على الخطاء اذ لا اختصاص فى مثل الاية بالمقلدين وخرج بقولنا من هذه الامة اتفاق مثل اليهود والنصارى على امر لعدم
شمول الادلة الاتية لاتفاق غير هذه الامة كالاية والروايات المذكورتين وخرج بقولنا على امر دينى اتفاقهم على امر عقلى كاتفاقهم على ان السقمونيا مسهل للصفراء مثلا وفيه
منافاة لهذا التمسك بقوله لا تجتمع امتى على الخطاء الا ان يمنع انصراف الروايات الى غير الاحكام الشرعية والتقييد بقولنا فى عصر من الاعصار لئلا يلزم عدم تحقق الاجماع
الا باتفاق جميع علماء الامة من لدن بعثته الى يوم القيمة فانه باطل بالاتفاق ولكن الظاهر ان هذا القيد توضيحى لانصراف التعريف الى ما هو المفهوم من هذا القيد
فتدبر ثم ان الاجماع هل هو حجة عند العامة من باب التعبد الصرف كالاسباب الشرعية من البينة واليد ... ام من باب حصول الظن على الخلاف ومن باب الكشف
الذى قال به الشيخ فى حجية الاجماع مقتضى بعض ادلتهم كالاية المذكورة انما هو الاول مقتضى بعض اخر كالروايات المذكورة الاخير ثم ان الاجماع له طرق ثلث طريق
متقدمى القدماء واخر الى الشيخ واخر للمتاخرين فالاجماع عند القدماء يحتمل ان يكون احد امور اربعة **الاول** الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
فى المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا مثال الاول ... لكن علم اجمالا بدخول المعصوم فى المجلس ... الحاضر فيه جماعة من المؤمنين ثم دخل فى ذلك المجلس ... عن
نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة فاجاب كل من الحاضرين ... نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم فى المجمعين وقوله بنجاسة الماء القليل
بالملاقات ومثال الثانى كما لو شك فى ... شرب التتن فدخل المجلس المذكور ... ومثال الثالث كما لو فعل ... بحضور اهل ذلك المجلس قرره
كلهم مع الملازمة ومثال الرابع ما لو شك فى وجوب القنوت ورأى كل اهل المجلس ترك القنوت فى صلوة الظهر ... فلا يجوز لشخص المعصوم
مجهول النسب ... ولو واحدا ... كون المعصوم احد المجهولين ... مجهول النسب فى المجلس ... وجود المعصوم فى واحد لا بشخص المعصوم تفصيلا او ... عن
موضوع الاجماع ... فى ذلك المجلس مجهول النسب فى شخصين واحتمل كون كل منهما معصوما ... فقد حصل الاجماع الكاشف
عن رأى المعصوم ... فى ذلك ... الاول ... ان وجد مجهول النسب ... من كون غير المعصوم ... بشخصه لا
صورة المعصوم معلوما بالتفصيل **الثانى** الاجماع قد يتحقق من اتفاق شخص مجهولين نسبا بعد العلم الاجمالى بكون احدهما معصوما ... الاتفاق الكاشف
عن دخول قول المعصوم فى الاقوال المجتمعة كما لو وجد عند الشخص ... متعددة ... كثيرة مكتوب فى كلها نجاسة القليل بالملاقات وربما حصل العلم ... الاباب
احد الاقوال المكتوبة عن المعصوم ... الشريف ... كون شئ من الطوامير ... صاحبه ... النسبة بين هذا والاول عموم من
وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم ... الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم فعلا او تقريرا
الثانى فقط على اتفاق الطوامير الكاشف عن دخول قول المعصوم فى الاقوال المذكورة فيها والثانى يمكن تحققه فى زمن الحضور والغيبة ... لا بعد تحققه قبل ...
لبعض ... والاول مختص ... الاول **الثالث** الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم من
وجود ... يمكن حصول العلم من اتفاق جماعة ... بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالهم والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه
على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم ... الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال المجمعين المعلومين تفصيلا
وهذا القسم يتحقق فى زمن الغيبة ... **واما الثانى** فهو اخص مطلقا من الثالث كالاخير الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم
سواء كان شخصيا كالاول او قوليا كالثانى ... كالثالث ثم ان طريقة العامة اخص مطلقا من طريقة القدماء نظرا الى ظاهر تعريفهم ان الاجماع عندهم
هو الاتفاق الحاصل من جميع ... الامة والامام من جملتهم فيكشف من هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل اجماع عندنا اجماع عند القدماء بناء ...
واما بالنظر الى مذاقهم فالنسبة عموم من وجه ... على الاجماع ... كوجوب الصلوة والحج والزكوة والصوم ... طريقة القدماء فقط على الاجماع ...
على خلافة ... الاجماع على طريقتهم فقط على نحو اجماع سقيفة بنى ساعدة على ... الفاسد ... ذلك ان ... قد يكون صغيرا وقد
يكون كبيرا ... اما الاول فكاجماع سقيفة بنى ساعدة ... تحقق الاجماع على طريقتهم واما الثانى فلانا نقول ... على حجية الاتفاق
حيث هو الاتفاق ... ابطال ... ثم ... هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامة **واما طريقة الشيخ** فاعلم ان الشيخ بعد ما
القدماء فى طريقتهم ... انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم
وخلافه ... الاجماع ... متمسكا بالاخبار وبقاعدة اللطف كما سيجئ تقريرها ثم فلا يلزم عنده ان يكون كاشفا بنفسه بل قد يكون عنده الاجماع
كاشفا ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق فكل اجماع عندهم اجماع عند الشيخ ولا عكس الاجماع اللطفى
اجماع عند الشيخ فقط لا عند القدماء ... واما الاجماع عند المتاخرين فهو الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم ... وهو اعم مطلقا
الاحتمال الرابع عند القدماء ... من الاحتمال الاول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم ... مع العلم بعدم ... القول
تقية ... الاحتمال الاول على اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم الذى يتحقق فى امثال زماننا ... الاحتمال الاول فقط على الاتفاق
الكاشف عن دخول شخص المعصوم ... مع الشك فى ... رضاه لو تقية وكذا النسبة بينه وبين الاحتمال الثانى والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة

في بيان حقيقة الاجماع واصطلاحه

في بيان تحقق الاجماع عند القدماء

في بيان تحقيق الاجماع عند الشيخ والمتاخرين

... الاجماع عند المتاخرين

فوج كاشف بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف

بوفاق المعصوم وحاصله ان مدرك الاجماع وحجيته للاخبار وقاعدة اللطف لا للدائرة وعند المتأخرين الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضاء حقيقيا والتشبث بين هذه الطرق وبينها وبين طريقة
العامة ان حصر الاجماع اما محصل او منقول بالقطع والظن ثم اما بسيط او مركب واما ضروري او نظري واما ديني او مذهبي ثم لا ريب في امكان طريقة المتأخرين في كونها
هذا ووقوعه وحجيته ودليل الشيخ لا ينهض بمراده كادلة العامة وشكوك الفاضل والاجماعات المنقولة في كلام الشيخ تحمل على مصطلح القوم في جواز تعارض الاجماعين
المحققين مطلقا اما لا مطلقا بل على بعض الطرق المذكورة دون بعض وجوه نتائج

الشيخ كالمستند بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى محصل ومنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي علم الشخص بنفسه من الفحص والاستقراء فمن حصل له ذلك فهو اجماع محصل بالقياس اليه يطلق عليه المحقق والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له والاخر اما قطعي كما لو نقل بطريق التواتر او الواحد المحفوف او ظني كما لو نقل بالاحاد والاول يسمى محققا ايضا وينقسم تارة الى بسيط ومركب ويسمى الثاني بقضيته ايضا وينقسم تارة الى ضروري ونظري والضروري ينقسم الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاول الاتفاق كل من تدين بدين محمد صلى الله عليه وآله على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصلوة والزكوة ومنكره خارج من دين الاسلام بشرطه والمراد بالثاني من الاول هو اتفاق الشيعة الاثني عشرية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة مثلا اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا خلاف بين العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عدا الاخباريين من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف فيما هو فانه حجة هل هو من باب الكشف والوصف او التعبد الاسم الذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة اللطف والاخبار ونحوها من الامور الخارجة وذهب الشيخ بعد ما وافق الاصحاب في ذلك الى انه ان ظهر بينهم قول مع عدم العلم بالمستند وسكت علماء الى المخالف فيما الفه المعصوم فهو ايضا حجة من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف واخبارنا في الاجماع عند الخاصة ليس حجة الا من باب الكشف بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف اما العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة من حيث انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما انعقد عليه الاجماع كاعتبار قول المفتي فان هذا هو الظاهر من طريقتهم وان كان بعضهم متمسكا بما يشعر بحجيته عندهم من باب الكشف كالحجة السابق فان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس مشوبا بالخطأ وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجية من باب الكشف ايضا لكان طريقتهم كالشيخ من حصول الكشف بملاحظة الامر الخارجي كالرواية ولا يكونون عاملين به من باب التعبد هو الظاهر منهم وقد تمسكوا على مختارهم بالايات والاخبار والعقل فمن الايات قوله تعالى في سورة النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا **وجه الدلالة** انه تعالى في مقام المنع ارتقب وعدا على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر ويحرم اذ لا يضم مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه واما الجواب فنتكلم معه في مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاعتبار اما المقام الاول فنقول اولا ان الوعيد انما هو على المنضم والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث المجموع لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء اما ان يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول باو او بالواو وعلى الاول لا اشكال في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك من دخل داري فله درهم وعلى الثاني يكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم زيدا فله درهم فحينئذ تحقق احد الامرين او كلاهما ترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد وعلى الثالث يكون ترتب الجزاء عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف كما لو قال من دخل داري وكتب كتابا فله درهم فلو لم يتحقق احدهما او تحقق دون الاخر فقد انتفى الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من قبيل الاخير فاتباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقة الرسول غير كاف في حصول الوعيد مطلقا الاستقلال للشك في استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل المؤمنين عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن من اين لك حصول العلم مع انه اول الكلام فان قلت ما ذكرته من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد مستلزم لكون عطف هذا على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول في الوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المحصورة لغيره الاستقلال في الوعيد لا يستلزم نفي جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هي لا دليل على ترتب العقاب عليها الا عند مخالفة الرسول وثانيا ان الاية الشريفة منطوقها ناطق بان التوعيد يتفرع عند ترك مجموع الامرين من حيث المجموع ولا ان ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بتركهما معا وقد يحصل بترك احدهما دون الاخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقة الرسول فقد ارتفع التوعيد لحصول ترك المجموع من حيث هو مع انه مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تاويل اما في جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او ثم الاستدلال او في جانب المفهوم بارتكاب التقييد فلا اقل من ان يصير حاصل المفهوم انه لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فاذا دار الامر بين التجوز في المنطوق والتقييد في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التاويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى من التجوز وثالثا ان الاية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكور تدل على عدم حجية الاجماع اذ المفاد انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب وان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا لم يستلزم اتباع غير سبيلهم للعقاب لم يكن الاتباع واجبا بدلالة الاية فالاية عليهم لا لهم وهو المطلوب في ذلك ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين امر مفرد مضاف وحقيقته في الجنس لا العموم الاستغراقي سبيل المطلقات وهي تنصرف الى فرده الظاهر وهو هنا الايمان وخامسا ان السبيل المفرد المضاف متواطئ افراده ولكن هذا الكلام المطلق تركيبي فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب علم بان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول او علم انه ليس مستلزما لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من تلك الصور الاولى منها وما نحن فيه من الاخيرة فيحمل المطلق على الاول وسادسا ان المؤمنين جمع معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل كل مؤمن فعليه العقاب ولا شك ان المعصوم من جملة المؤمنين فيكون ذلك الاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم فلا يكون دليلا على حجية الاجماع على طريقتنا الكشفي لا التعبدي وعنوان الجمع لحظ وان افاد الاستغراق وضعا الا ان حمله بعض فما بيننا ولذا العام عن اللام عند العرف الغالب غير مفيد فتدبر وسابعا ان كلما يقيد المعطوف عليه يقيد المعطوف بقرينة حكم العرف فلو قال اكرم يوم الجمعة العلماء واخلع بيد العالم منهم خلعة يوم الجمعة والمعطوف عليه هنا مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى فهو معتبر في جانب

في بيان اقسام الاجماع

في بيان منع دلالة الآية على المدعى

في بيان منع اعتبار [illegible]

المعطوف

واذا اتفقت الامة على قولين مثلاً في مسئلة او مسئلتين بينهما قدر جامع لم لا يجوز احداث الثالث ... في اقوال ثالث

المعطوف ايضاً فكانه قال ومن تبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى اى من بعده فظهر وجب سبيلهم وانت خبير بان محل النزاع صدق لفظ ثالث لبيان العبد المعتبر في المعطوف عليه هو ظهور صدق الرسول واعتبار ذلك في جانب المعطوف لا يضر بحال الخصم وثامناً ان قوله ومن يتبع اه بل مفهوم على النهى عن اتباع غير سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيلهم الا ان الغالب ممن لا يتبع سبيل المؤمنين فقد يقرطاقاً المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الاية ظنية الدلالة لو ان كانت قطعية السند والمسئلة اصولية والظن فيها غير معتبر اذا العمل بالظن الكتابي اما من باب الوصف او الاسم لا سبيل الى الاول لعدم دلالة الدليل الدال على حجية الظن على حجية في الاصول بل في الفرعيات ولا الى الثاني لان الدليل الدال على حجية الكتاب في المسئلة الاصولية اما الكتاب والاخبار او الاجماع اما الاخبار ففيها انه لو وجد خبر دل على حجية الكتاب فغايته دلالتها على الحجية في الفروع دون الاصول مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب قد ذكرنا دلالة القائلين بحجية الاخبار من حيث الظنون الخاصة انما هو تواتر الخبر والنبأ واما الكتاب فالتمسك به على حجية الكتاب دور وكذا الاجماع ومنها الايات فقوله تعالى في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس فان وسط الامم اعدلها فيجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً اذ الاعدل من جميع الامم المعصوم واذ ثبت العصمة كان قولهم وفعلهم حجة **وفيه اولاً** ان مورد الاية ائمتنا اللاخبار فان قلنا الاية حين الخطاب كانوا معصومين فلا يتوجه الخطاب الى الامم **قلنا** اولاً ان الخطاب انما هو لمن يكفى في حصة وجود الامير والحسنين ع **وثانياً** ان ائمتنا اجتمعوا عند ربهم يرزقون مماهم وماتهم سواء **فان قلت** يمكن منع اعتبار الاخبار الدالة على ان مورد الاية الائمة برعم الخصم **قلنا** سلمنا ولكن الخطاب شفاهي وهو يستلزم من حيث الوضع حضور المخاطب في المجلس ونحن لا نعلم ان المخاطبين اى طائفة من الطوائف فلعله المشافه وصلى المستند مع الاحتمال **وثانياً** ان الاية مجملة لا دلالة لها بل يبعث على ظاهرها لزم الكذب فنظر الى ان المخرج ان كل الامة معصوم ولهذا فلابد اما من التاويل في الخطاب في قوله وسطاً ولا ترجيح لاحد الطرفين واذا جاء الاحتمال طرح الاجمال وسقط الاستدلال **وثالثاً** لو سلمنا ان المراد من الخطاب المجموع من حيث المجموع فنقول ان من جملة المجموع المعصوم ولا ريب في حجية مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع **ورابعاً** ان الاية ظنية والمسئلة اصولية ومن الايات قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله فانها دالة بمفهومها على لزوم الرد عند الاتفاق فيكون حجة فيه او لا اعتبار للدليل من المدعى اذ حجية العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل واحد ما يكفيه من الدليل العقلي او النقلي فلم يثبت المدعى **وثانياً** ان الاية مورودها خاص لتبادر التنازع في المرافعات منها لا مطلق التنازع **وثالثاً** ان غاية ما استفيد ان المجتهد الغير المجتهد الغير المتنازعين لا يجب عليهم الرد بل عليهم العمل ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم به مع ان المراد اثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم **ورابعاً** ان الاية ظنية والمسئلة اصولية واما الاخبار التي تمسكوا بها فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطاب **وفيه اولاً** ان المسئلة لها من المنقول ولا وجه لتمسك بها اذ بعد القول بالنقل لا يحتاج الى الاجماع والاخذ به لا مكان الاجتهاد واصابة الواقع وان لم يوجد الاجتهاد الى الجمع عليه ولكن الانصاف ان لنا ان نقول الحق كما اكو تعالى بالنقل كما اقول بان الخطأ المذكور في مقابلة الصواب الذي لا يراد به الا ما انزل على النبي ص فالمراد بالجمع عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافاة القول بالنقل وبين التمسك بتلك الرواية **وثانياً** ان الخطأ اما جنسي بان يصطلح احد امرها الاخر في اخر وهكذا فيصدق على الكل انهم مشتركون في جنس الخطأ وان كان خطأ كل غير الخطأ الاخر واما شخصي بان يخطأ الكل في امر واحد المتبادر من لفظ الخطأ هو الاول نظراً الى مقتضى وضع المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس فهذا الرواية نفي اجتماع الامة على جنس الخطأ فيلزم على الخصم احد الامرين اما القول بكون الكل معصوماً او يكون احدهم معصوماً والاول بديهي البطلان فتعين الثاني فالرواية دالة على ما اتفقنا الشيعة من الحجية من باب الكشف وعدم خلو الزمان من المعصوم الا ان يدعى الخصم ان المتبادر من الخطأ معنى اخر هو ما ذكرنا لا ان في حالة التركيب يظهر منه الخطأ الشخصي **وثالثاً** ان الاجماع اما ارادي وهو ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع كل من المجمعين على مذهب الاخر واما اتفاقي وهو ان يحصل الاجتماع لا مع الاطلاع وبعده والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجمع بنو فلان على قتل زيد فان المتبادر منه الاجتماع مع الاطلاع وبعده فالمخرج ان امتي لا يجتمع على الخطأ بالاجماع الارادي فلا يرتبط بالمدعى لان اجماعاتنا كلها اتفاقيات ونحن بصدد اثبات حجيتها فانهم ربما يتفقون على فتوى الشئ مع عدم اطلاع بعض على اخر ابداً فكيف في تحصيل الاجماع بعد الاطلاع ولكن الانصاف ان الاجتماع الارادي يتبادر من لفظة الاجماع في الاثبات واما في النفي فالمتبادر نفي الاجتماع مطلقاً اراديا واتفاقيا والاجتماع في الرواية انما هو في حيز النفي لا الاثبات **ورابعاً** ان الامة اسم جمع وهو عند الاضافة يفيد العموم ووقع في حيز النفي كوقوع كل انسان لا الا رفع الايجاب الكلي فكذلك هنا فلا يتبادر من قوله ع لا يجتمع امتي على الخطأ الا نفي الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث المجموع ويمسك هذا القول وان كان كل واحد منهم معصوماً من الخطأ فهذه الرواية تدل على حقية مذهب الشيعة من وجود المعصوم في كل عصر **فان قلت** لو كان كذلك على وجه لا اختصاص عدم الاجتماع على الخطأ بهذه الامة فان في كل الامم السابقة كان معصوماً وما كان اجماع كل من الامم السابقة على الخطأ ايضاً مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة **قلنا** عدم اجتماع الامة موسى وعيسى على الخطأ في العصر السابق لا ينافي اجتماعهم على الخطأ وان كان في زماننا ومن البديهي انهم صاروا بعد نبينا مجتمعين على الخطأ لعدم اقرارهم بالنبي ص ولكن امة نبينا ص لا يجتمع على الخطأ الى يوم القيمة **وسادساً** ان الرواية من الاحاد مع عدم صحة سندها وقد ضم ما ذكروا من كون هذه الرواية ونظائرها كقوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على الخطأ وقوله ع كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنوية مفيدة للمطلوب لعدم دلالة القدر المشترك الذي هو القدر المتيقن من مدلولاتها على المطلوب واما الادلة العقلية فاقويها ان العلماء قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من المجمعين الكثيرين قد اخبر باخبار قطعي بتخطئة من خالف الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع وهو القطع بخطاء مخالف الاجماع حجة بالظن فلا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بينهم في ذلك فيكون مقتضاه هو خطاء مخالف الاجماع حقاً فيكون ما عليه الاجماع حقاً فثبت الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيها اخبارهم عن القطع دون الظن وثالثها كون المخبر به امراً محسوساً

قابل الخطاء فالبافا اجتماع هذه الامور الثلثة يوجب حصول العلم عادة بحجية الاجماع اعم من ان يكون من جهة كاشفية الاجماع او التعبد المحض بما فى ذلك من النفع
النقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم مع انه غير موجب للعلم العادى بحجيته والنقض باجماع اليهود على ان لا نبى بعد موسى وذلك لان اجماع الفلاسفة عن نظر
خطاء وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد كثير واما فى الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنى واضح لا يشتبه على اهل التميز فاستغنى عن الشرط الثالث واجماع اليهود
ناش عن اخذ الاوائل لعدم تحقيقهم فاشتغال الثانين بما نقله الاولون بالجملة ما ذكرنا من نقضا او تحقق الشروط الثلث المذكورة وكذا الامر الذى ما ثبات الاجماع بالاجماع
لان وجود هذا الاجماع الخاص وجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق
الاجماع فالحق فى الجواب ان المستدل ان اراد اثبات حجية الاجماع الذى يخطأ مخالفه بالمعنى الخاص اى الكاشف عن راى المعصوم فمنع عدم انعقاد
الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم وكذا كبرى دليله العادة انعقاد الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم وكذا كبرى لكن هو قضاء العادة
بخطاء المخالف فى لكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا ينفعهم وان اراد من الاجماع الاجماع من حيث هو اجماع فالصغرى مسلم ان اراد
الاجماع القائم على القطع بتخطئة المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية لانا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف بل نمنع حكم
العادة على ما ذكره ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف بكون حجية الاجماع الذى يحكم بخطأ مخالفه الاجماع المصطلح عندنا لاجل قضاء العادة وان اريد
من الاجماع المذكور اجماع العامة فالصغرى ولكن نمنع حكم العادة بذلك مع امكان القدح فى الصغرى ايضا لان النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر على ما نقل عنهم منكرون
لحجية الاجماع وهم من العامة وان اراد منه الاجماع فى الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المقصود حجية الاجماع فى الجملة ولكن لا ينفعهم اصلا الا ان يكون المقصود حجية الاجماع
فى الجملة واما بيان ما اختاره الشيخ من المسلك المختص به فيستدعى بسطا فى المقام فنقول اختلف عبارات العلماء فى نقل مختاره اختلافا ناشيا عن اختلاف عبارته
المذكورة فى العدة فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ فاعلم انه نقل اولا انه اذا اتفق الامامية على قول ولم يجد اية ولا سنة مقطوعا بها سواء امكان القطع مسببا عن تواتر
الملفقين او كان باصطناع احفافها بقرينة دالة على صحة صدورها لا على صحة ولا على فساد ولم نعرف له مخالفا ابدا ولم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فحكم ان هذا
القول قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك وجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او ببعض ثقاته حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة الى الحق الواقعى بشرط ان يكون معه معجزة يدل
على صدقه اداء للحق اللطف الواجب على الحكيم ونقل عنه ثانيا انه اذا ذهب المعظم الى قول فى المسئلة والنادر على خلافه وكانت المسئلة مما لا يجرى فيه التخيير لا يستقر به
كالوجوب والحرمة مثلا فان وجد دليل من الكتاب او السنة المقطوع بها فى جانب القول النادر فيحكم بان ذلك قول الامام وان المعظم على خلاف الحق ولكن
الحكم بكون المعظم على خلاف الحق قاعدة اللطف لانه يكفى فى اظهار الحق الذى هو اللطف وجود الاية والسنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر فيحكم
بانه ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب عليه اظهار الحق لاظهار الحق ولقياس الى المعظم او ارسال بعض ثقاته اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يوقفهم على الحق
اليهم نظرا الى قاعدة اللطف فيجب اتباع المعظم قطعا ونقل عنه ثالثا انه اذا اختلفت الامامية على قولين وكانت المسئلة مما يجرى فيه التخيير الاستمرارى كما لو
بعض يجوز ركعتين عينا فى ظهر الجمعة والاخر بوجوب اربع ركعات عينا فيها او نفرض ان البعض قد ذهب الى تجويز الاستنجاء بالاحجار عينا والاخر بالماء
كذلك فان وجد دليل من اية او سنة مقطوع بها فى احد الطرفين فيحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الاخر على خلاف الحق ولا ينافى كونهم على
خلاف الحق قاعدة اللطف لما مر انفا فان لم يوجد دليل فى البين على احد الطرفين فحكم الطائفة اللاحقة التخيير لا تفاقهم على الحجة التى ليس مقتضاها
اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فلا يبعد حكم الواقعى الا هنا لكون هذه القاعدة كاشفة عن الواقع **فان قلت** فعلى ما ذكرته من كون الحكم الواقعى هو التخيير بالنسبة الى
اللاحقين لكونهم متخيرين والحكم الواقعى المتعين لى التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين السابقتين لان كلا
منهما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف قلت مقتضى قاعدة اللطف ليس الا كون عمل كل واحد من الطائفتين
على طبق الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين متحقق لان من اتى بالركعتين يوم الجمعة معتقدا بوجوبها العينى فليس عمله الا كعمل من اتى بها على
سبيل التخيير وان كان اعتقاده خلاف الواقع واعتقادا خلاف الواقع مع كون العمل على طبقه ما لا يضر بقاعدة اللطف فتدبر ورابعا نقل عنه رابعا انه لو وجد
قول من واحد من الامامية ولم يجد له دليلا ولم نعرف له مخالفا ايضا ولا موافقا ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فهو قول المعصوم للطف هذا بيان
المقامات الاربع وبناء الشيخ كلامه فى كل من تلك المقامات تحقق الحق فى المقام الاول لانك قد عرفت ان حاصل كلامه ره انه لو لم يكن ما اجمعوا عليه قول الامام
لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى وجوب اللطف وحصول هذا اللطف كل اللطف واجب على الحكيم وهذا ولا منع الصغرى
وثانيا منع الكبرى اما الاول فلان اللطف عنده اما عبارة عن اظهار الحق الواقعى بالنسبة الى كل فرد من العباد سواء طابق المصلحة ام لا او عبارة عن اظهاره اما بالنسبة الى
المصلحة سواء طابق الواقع ام لا او عبارة عن عدم اختفاء الحق بالنسبة الى المجموع وان لم يطابق المصلحة او عبارة عن عدم اختفاء الحق بالنسبة الى المجموع من حيث
بشرط المصلحة مع القول بعدم انفكاك المصلحة او القول بامكان الانفكاك لا سبيل الى الاول لمنع كون اللطف كذلك اى لك باثباته لم يحتمل بل احتمل التقصير
بالاحكام الواقعية للتقية كوضوح على بن يقطين حيث امره المعصوم بطريق العامة لمصلحة فيلزم عليك ان تقول بارتكاب الامام خلاف اللطف والتقصير ... ووجود
الاختلافات الكثيرة بين المجتهدين ولو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل لازما للزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم ولا سبيل الى الثانى لانا وان سلمنا ان اللطف هو ذلك
الا انه لا ينفع الخصم لجواز ان يكون المصلحة فى حق المجمعين غير المصلحة فى حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين ولا الى الثالث لمنع كون اللطف ذلك وعليه
بالاثبات ولا الى الرابع لانك لما تقول بعدم انفكاك المصلحة فى زمن ... لانه نقطا اليك بالدليل او نقول لجواز الانفكاك فى زمانا علم لا يجوز ان يكون هذا الزمان
الذى اتفقت المصلحة عن عدم الاختفاء فالمنع الكبرى فبيانه ان اللطف على الشارع انما يجب هو اظهار الحق فيما لا يستقل العقل فيه كالواجبات الشرعية النظرية
المحتاجة الى الاجتهاد واما ما استقل به العقل فلا يجب اظهارها اذ ليس ... العقل مستقلا فيها اللطف على القسمين ... الكفاية العقل فى الاول فتم

ثم لو لم يحصل على احد الطرفين دليل اجتهادي قطعيا ام ظنيا او فقاهي ففي التخيير كما عن الشيخ ام طرح القولين قولان ثالثهما عن بعض الاصحاب بناء الخ

الى مطلق وهو اللطف الذي لا يتوقف على عدم المانع بل ارتكب لدفع المانع كبعث الانبياء فان بعثهم لطف وانما هو لدفع الموانع وقد سمعت ان حجيته قيل وبعث ايضا والى مشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بفقد الموانع كظهور مولانا القائم ع واذا انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا يتم كبرى الخصم بكليتها اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى عصر المجتمعين واجبا مشروطا سلمنا الصغرى والكبرى ولكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة الى المجمعين لزم خلاف اللطف بالنسبة الى اللاحقين اذ لزوم اخذ اللاحقين بحكم المجمعين لا يصح الا بعد اظهار كونه حقا وسبيل الاظهار اما وجود دليل خاص على كون المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف والاول خلاف المفروض والثاني مفقود والثالث لا ينفع لان ما جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا في السببية غير خفي عند الانظار وانت خبير بان احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله مناطا للاظهار فيلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف فلا تجعل الامر هذا الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به فتدبر وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن حجة لزم عدم حجية التقرير فانه لا شك في ان عدم اطلاع المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة **وان قلنا** بانه علم بذلك فعدم الردع بعد الاطلاع تقرير منه عليه فعدم اعتبار ذلك الاتفاق مستلزم لعدم حجية التقرير مشروطا بالقطع باطلاع المعصوم ويكون التقرير مستبانا عن رضائه الواقعي والاول مسلم ومنع الثاني لاحتمال كون التقرير لاجل مانع **فان قلت** ما ذكرت يقوي ما ذهب اليه العامة من جعل ذلك الزمان خاليا عن المعصوم فلا يمكن ان يتحقق له ما قد يكون تقرير المعصوم لاجل المانع فكيف يمكن فقدان التعلل دليل على لزوم وجوده **قلنا** وجود الحجة في زماننا كبعث الانبياء لطف واجب مطلق فظهوره لطف خاص واجب مشروط بفقدان المانع ونحن قاطعون بان عدم الظهور في هذا الزمان للمانع **فان قلت** فاي فائدة في وجوده غائبا عن مكان ظهوره في هذا الزمان **قلنا** اصل وجوده كاف في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والانسان واستعمال المنافع ونحوها مثلها كما هو مفاد الروايات هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ متمسكا بقاعدة اللطف **واما الكلام** بالقياس الى ما استدل عليه من الاخبار الدالة على ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ففيه اولا ان الروايات باطلاقها التركيبي تدل على وجوب الرد والاتمام سواء احتمل وجود المانع منهما ام لا لكن الظاهر من الاخبار وقوعا عند وجود المانع فالروايات بالنسبة اليه مشكلة بالتشكيك المتقدم الاجمالي **وثانيا** سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هي من الآحاد لا يصح التمسك بها في المسألة الاصولية فانه ينافي الناب بحصول الظن منها بان المجمع عليه حكم الله الواقعي فيصير التمسك بها من باب التمسك بالآحاد في الحكم الفرعي من حيث الوصف فيخرج عن محل النزاع **وثالثا** لا شك في ان المؤمنين لا يجمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل شرعي فالزيادة والنقصان لا يحصل الا لاجل ذلك الدليل الشرعي البالغ اليهم من المعصوم فالباعث على النقصان والزيادة هو الشارع وبدل عليه قوله ع فمن وقع الخلاف بينكم الخ **ورابعا** ان الروايات لا تشمل حكم تبديل المؤمنين حكما بآخر كالو قال احدهم بوجوب شيء والآخر بحرمته فلا يصدق على احد القولين شيء من الزيادة والنقصان نعم مورد الروايات ما لو قال احد بان الصلاة لا تجب فيها والآخر قال بوجوبها فالروايات اخص من المدعى **وخامسا** ان الروايات لا تفيد دلالتها بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة الى الرابع فلضرورة ان احدا من الامامية لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا واما بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال بعضهم بزيادة شيء والنقصان الآخر بنقصانه لم يصدق زاد المؤمنون او نقصوا لا مرجح لحمل اللام على العموم ولا يصدق على النصف فلا يقين يدل على حجية هذا الاجماع قوله ع ما اشتهر بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه نظرا الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر كذا يستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه حجية كل مجمع عليه لانا نقول اولا ان الرواية ظاهرها لزوم الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غير وثانيا انها خبر واحد ظني غير حجة في المقام وثالثا انها تدل على حجية هذا الاجماع اذ بناء المشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم هذا لان المجمع عليه لا ريب فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الاول واما كلامنا عليه في الثاني من المقامات فيرد عليه في هذا المقام ما ورد في المقام السابق مضافا الى القول بحجية الشهرة حيث قال لو لم يكن في جانب النادر كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال لو كان مع النادر قول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى المعظم بنفسه او بسفيره مع المعجزة والبرهان وانت خبير بان هذا ليس الا القول بحجية الشهرة بل يكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان المعظم ذهب الى عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ في مقابلهم قول نادر فيلزم على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة فذهاب الشيخ الى حجيته يرد عليه لا يتوقف للشيخ القول بان لي سنة مقطوع بها وهي قوله كان زاد فيوجد بالنادر لموافقته للسنة المقطوعة قلنا كيف صار هذه الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم الى عدم الاعتبار واما كلامنا عليه في المقام الثالث فنقول ان مقتضى اللطف اما ترتب الاعتقاد والعمل مطابقا للواقع او هو مطابقة العمل له وان خالف الاعتقاد وعلى التقديرين يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى المجمعين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كل من قال بلزوم الاستنجاء بالاحجار لزومما عينا حكم بسقوط التكليف عند فقد الاحجار وان وجد الماء لعدم تطهيره الماء فيدخل في العبادات بتلك الحالة فيقع من حيث العمل ايضا في الضلالة كما كان من حيث الاعتقاد وهذا عين خلاف اللطف وكذا القول بلزوم التطهير بالماء لا الاحجار واما اللاحقين الغير المجتمعين فيمنع حرمتهم اذ اظهار الحق الواقعي بالنسبة اليهم متحقق بثبات الشرع والعقل لما الآن فلحكم القوة العاقلة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اشتبه الواجب بغير الحرام وكان المشتبه محصورا فعليهم التطهير بالماء والاحجار وامثال ذلك واما الاول فلقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وذمة اللاحقين صارت مشغولة باليقين بما هو مطهر واقعا ولا يرتفع ذلك اليقين الا بالاتيان بالمحتملات كما ذكرنا واما كلامنا على الشيخ في المقام الرابع فلا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلاثة واما تحقيق ما هو المختار

عند القدماء فليس كذلك بسيطا وهو انك عرفت امكان كون الاجماع عندهم احد الاربعة المفصلة والتحقيق انه لا يصح كون الاجماع عندهم الا احد الاخيرين لان
الاحتمال الاول لا يمكن الا في زمن المعصوم وكذا لا يمكن الثاني الا في قرب زمان الغيبة لا في مثل تلك الازمنة وبعدما كان شان هذين الاحتمالين ذلك فلا
يحمل الاجماعات المدعاة من القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس على شيء منهما لان تلك الاجماعات في كتبهم المحمولة على المحصل او المنقول والشهرة
فان اريد بقولهم اجماعا المحصل مع الاحتمال الاول فلا معنى له اذ حصول شيء فرع امكانه مع فقدته في ذلك الزمان وقد عرفت عدم امكان اول الاحتمالات والاحتمال
الثاني كالاول في البطلان اذ كل واحد من القدماء يدعي اجماعات كثيرة فكيف يمكن حملها على الثاني الذي هو تتبع حال الغيبة غاية التتبع وان اريد بقولهم اجماعا المنقول
مع احد هذين الاحتمالين فلا وجه له ايضا اذ كثرة النقل فرع كثرة المنقولات وقد عرفت ان المنقول في غاية القلة او معدوم وكذا لا يصح حملها على الشهرة اذ التعبير
عنها بلفظ الاجماع تدليس منهم بعيد مع عدم القول بحجية الشهرة مع صراحة عباراتهم في الاجماع المحقق فلا بد من كون الاجماع عند القدماء احد الاخيرين بالسبتيم
الاطلاقات **فان قلت** لا يجوز الحمل على الثالث كالاول لما يستفاد منهم من اشتراط مجهول النسب في المجمعين على طريقة القدماء مع انه قد سبق ان تحقق الاجماع
على الاحتمال الثالث لا يحتاج الى دخول المجهول قلنا الاشتراط انما هو باعتبار الاحتمال الرابع لا مع الاحتمالات الثلاثة فتدبر واما بيان طريقة المتاخرين في الاجماع فاعلم
انه عندهم عبارة عن اتفاق طائفة من الخواص على مسألة من المسائل الشرعية بحيث يصير نفس ذلك الاتفاق كاشفا عن رضا المعصوم في نفس الامر والواقع
فربما يحصل من اتفاق اثنين وربما لم يحصل من مائتين والمحصل له هو الحدس لا يشترط فيه المجهول ولا يضر خروج المعلوم مثلا اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من خواصهم
وعوامهم ليس قولهم في الفروع ولا عملهم الا على طبق راي ابي حنيفة ودخلنا مدرسة فيها جماعة حنفيون طالبون للعلم ثم سألنا واحدا منهم عن مسألة فاجاب بجواب
من دون نسبة الى ابي حنيفة ثم سألنا الاخر عن تلك المسألة فاجاب هكذا وهكذا الى العشرة او زيد او نقص فيحصل لنا القطع بالوجدان بان هذا راي ابي حنيفة غالبا
البتة انه قد يحصل من عشرة وقد لا يحصل من عشرين وبالجملة اتفاق جميع اهل الرجل اي اتباعه ومقلديه على امر قد يكشف قطعا عن راي ذلك الرجل ويتحقق هذا
في امثال زماننا عن غير نبي فلو اطلعنا على معتقد زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير ونحوهم من الاجلاء لقطعنا مثلا بان هذا راي امامهم ثم ان في المقام بعضا من
الشكوك والشبهات يتعلق بعضها بنفي امكان الاجماع وبعضها بعدم امكان الاطلاع عليه وبعضها بعدم حجيته لا باس بايرادها وحلها فان ههنا محلها اما من
الشكوك في المقام الاول انك ان كنت عالما بخصوص معتقد الامام فلا حاجة الى الاجماع وان لم تعلم به فكيف يمكنك العلم به بواسطة الاتفاق مع انه مستلزم
للدور اذ العلم بمعتقد الامام فرع العلم براي كل واحد من المتفقين ومنها فرع العلم بان الامام رايه كذا لكونه من جملتهم والجواب اولا بالنقض بان هذه الشبهة واردة على الشكل
الاول وعلى محصل الاجماع فان من يدعي ان كل متغير حادث اما ان يعلم بان العالم حادث ام لا فان علم فلا يحتاج الى الكلية الكبرى والا فيلزم الدور فما هو جوابك
فهو جوابنا وثانيا بالحل الذي ذكره في دفع هذا الاشكال عن الشكل الاول وحاصله ان العلم الاجمالي بكلية الكبرى حاصل من دون العلم بتفاصيل الافراد ومن ترتيب
القياس يحصل العلم التفصيلي بالنتيجة فالعلم بان ذهاب المجمعين الى هذا القول حاصل اجمالا ولا علم بخصوص قول الشخص الخاص وانما العلم بخصوصه حاصل من العلم الاجمالي
السابق والعلم بالضروريات التي يشاركهما المجتهد والمقلد من الذنوب والصبيان من هذا الباب ضرورة انك تعلم ان امة النبي صلى الله عليه وآله مطبقون على ان صلوة الظهر اربع ركعات
وان جميع الشيعة متفقون على حلية المتعة مع انك لم تتفحص اشخاصهم مفصلا ولو كلفنا بالبيان هذا الدليل فهو لا يتمكن لو تم لدل على عدم امكان حصول العلم بالاجماع
الا على عدم امكان نفس الاجماع ومنها ان اتفاق المجمعين اما مستند الى دليل شرعي ام لا وعلى الثاني لا يعتبر قطعا وعلى الاول المستند اما قطعي او ظني لا سبيل الى الاخير
اذ العادة قاضية بامتناع اجتماع كثير على مدلول امر ظني لاختلاف القرائح والاراء والطباع ولا الى الاول لان العادة قاضية بانه لو كان مستندهم قطعيا لكان منقولا
ولم يبق خفيا ولو نقل لاغنى عن الاجماع وفيه اولا منع استحالة الاجماع على الامر الظني سيما اذا كان في غاية الظهور والجلاء مع كونه حجة معتبرة ومنع قضاء العادة بنقل القطعي
بعد تحققه اولو تم منه عن الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع لكمال الفائدة في تعدد الادلة وتفاوت مراتب القطع واما ما تمسكوا به في المقام الثاني فمنها ان العلماء
منتشرون في مشارق الارض ومغاربها ولا يمكن حصر افرادهم فضلا عن معرفة اقوالهم والجواب انه شبهة في مقابلة البداهة اذ مما لا شك فيه انك تعلم ان مذهب جميع
علماء الاسلام على وجوب الخمس والزكوة والصوم في رمضان وان مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع عدم علمك باعيانهم فضلا عن ارائهم مع ان من شبه البداهة كما في تلك
المسائل مسبوق بمرتبة النظر فكيف لا يمكن حصول العلم مع النظر الذي هو محل الكلام **فان قلت** ان امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات دينا او مذهبا **قلنا** اي
وجهة الى نجاسة الفاكهة من الجانب بالقاء راس ابرة من البول فيه مع انا نعلم ان اطباق العلماء على ذلك ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يصادفوا في ذلك على
خبر واحد بل تراهم مطبقين على ان اكل مقدار عشر مثقال من الخبز يفسد الصوم مع ان الدليل اللفظي على افساد الاكل الصوم لا ينصرف الا الى المعتاد من الاكل والمتعارف
وايضا تراهم تمسكوا في نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس مدلوله مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
الا ان الامر اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وكذا غير الملابس الماكولة والمشروبة وغيرهما والبول غير الروث وليس كل ذلك الا للاجماع على الملازمة
في ذلك الحكم النجاسة والقول بفهم كل ذلك من اللفظ مكابرة وعنادا لا يفهم من امر الشارع بالجمعة في الصلوة للرجل وجوبه على المراة ويفهم من قوله اغسل ثوبك
دونه يعني مضافا الى ان هذه الشبهة انما ترد لو اعتبر في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصة من القدماء والشيخ والمتاخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا
به في المقام الثالث فمنها قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فيستفاد منهما ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة
وفيه ان كون الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعوا في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منهما ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا
للاتفاق تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومنها ما تمسك به بعض المعاصرين من الخاصة وهو امور منها انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا على
المجموع وهذا عين الشبهة الموردة على التواتر والجواب بالفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجتماع تاثيرا جليا في حصول الوثوق ومنها ان الاجماعات اخلاف فيه

في بيان تحقيق طريقة المتاخرين في الاجماع

في بيان ما تمسك به بعض المعاصرين من الخاصة

اذ لا يلزم من وجود المخالف بتحقق الاجماع وفيه اولاً ان الاختلاف انما يضر اذ العبرة في الاجماع اتفاق الكل فلو وجد العالم مع ان بعضهم لا يطلع الى
النادر وعلى مذهبه وثانيا ان هذا الشخص المحكي عنه مثلك لان كون اكثر الاجماعات خلافيات فرع تحقق الاجماع كما لا يخفى منه وان اراد ان وجود المخالف فيما
الاطلاع على الاجماع فيضر ما قلنا او كونه النقل الاول وان اراد ان وجود المخالف فيما في حجيته فلا يحتاج دفعه الى بيان ما عرفت ان وجود المخالف لا يضر على الطريقة
الاخرى الا ان ادعى ان الاصحاب مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع انه جوزه ابن الجنيد ثم ان ههنا فائدة الاولى هل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين المحققين
الحق الجواز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتاخرين اما الاول فلان من الممكن اطلاع طالب الحق على الاتفاق الكاشف من دخول شخص المعصوم في اشخاص المجمعين
وانه سال عنه شيئا فاجاب بنعم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسال عنه بعين ما سال اولا فاجاب بلا بما تعارض الجواب السابق تعارضا صريحا فلا بد
من حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام على محمل صحيح كالتقية ونحوها فمثل يؤخذ بالاول والثاني الحق الاخذ بالثاني لانه في مرتبة الناسخ ليس من
الامر وان كان من باب التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم بالاجماع على طريق المتاخرين الحدس الذي يحصل بفتوى العلماء فبعد حصول الحدس الثاني المعارض
للحدس الاول يحكم بالخطاء في الحدس الاول فيتبع الحدس الثاني لانه مكلف بما ادى اليه اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن
والوقوف على ما لم يقف اولاً وهذا الا بمنزلة حجية كيفية البناء في فهم الكتاب والسنة واستنباط وجوه دلالتها على ذلك فكيف لا يمنع اختلاف الفهم في جميعها هنا
وبضر هنا واما على طريقة الشيخ فان قرب وقوعه في زمان العمل بالحق لمعصوم واما بعد ذلك لانه مبنيا في قاعدة اللطف لما عرفت ان مقتضاها وجوب وقوع العمل على الحق
الواقعي فيما حصل في زمان العمل لا بد من كون اجماعهم على الحق الواقعي واما طريقة العامة فان قلنا بان بنائهم على العمل بالاتفاق من حيث هو اتفاق كما يظهر من
بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث الكشف كما يشعر به الرواية الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء فحكمه حكم اجماع الشيخ من المتقدمين
الثامنة اعلم ان الشهيد بعد ما صرح ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما يقرب من زمان الشيخ
الى زماننا قال انه لما كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء محل الخلاف فينبغي الاعتذار عن جانبهم في تلك الاجماعات الكثيرة بحملها على الشهرة بناء على تسميتهم
المشهور اجماعا او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع مثل ان قال اكثر العلماء لا يجب صلوة الجمعة عينا
وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيقول المخالف مراده على الوجوب التخييري مع دعوى الاجماع على نفي وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على روايته بعدد [illegible] فيها
في كتبهم منسوبة الى الائمة ويرد على الاول من المحامل اولا ان لفظ الاجماع ظاهر في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب القرينة اطلاقا
لما لا يظهر مع ارادة خلافه من غير قرينة وهو قبيح وثانيا ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام واسطة فيعمل به العامل بالاجماع المنقول
مع ان اكثر العلماء العاملين به لم يعملوا بالشهرة فارادة الشهرة منه من دون قرينة تدليس بالنسبة اليهم حاشاهم عن ذلك وثالثا ربما يعلم دعوى الاجماع
والمشهور على الخلاف فكيف يحمل ادعاء الاجماع على الشهرة ورابعا اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع ويريدون الشهرة التي ليسوا
عاملين بها وخامسا ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل وهو فاسد لما مر من ان الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف
دون اعتبار وفاق الكل ويرد على الثاني منها ما ورد على الاول اولا وثانيا ويرد عليه ما ورد على الاول ثالثا انه لا يعذر العامل بحكم بعد الخلاف في غير [illegible] جدا وثالثا يرد عليه ما ورد
على الاول خامسا ويرد على الثالث منها اولا ان ذلك التاويل لا يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء والمخالف يحرمه وثانيا يرد عليه ما ورد
على الاول خامسا ويرد على الرابع منها اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما ورد على الاول خامسا ورابعا ان كثيرا من المواضع المدعى فيها الاجماع
فاقد للرواية وقد يعتذر بان تلك الاجماعات محمولة على الاجماع اللطفي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ان المشهور من
القدماء المدعين للاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ فكيف يحمل عليه ورابعا ما ورد على الاول ثانيا لبناء الاكثر على عدم اعتباره وقد يعتذر بحمل تلك الاجماعات
على الاجماعات المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ما ورد على الاول ثانيا انه يظهر من صاحب [illegible] كون الاجماع عند
القدماء اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع عليه فيما يقرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل ذلك الزم من حكم بان الاجماعات المنقولة فيما يقرب
عليه من زمان الشيخ الى زماننا مبني على دعواها على الغفلة فحمل على الشهرة التي حمل عليها الشهيد حيث قال فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يفيد القرائن القطعية فلا بد من ارادة ما ذكره الشهيد من الشهرة ويظهر من بعض المتاخرين ايضا
لم يقل بما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الاربعة ويرد عليه ان كان بناؤه على الحمل على الشهرة فقط ما ورد على الاحتمال الاول من الايرادات المتقدمة وان كان
بناؤه على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد مضافا الى ان الحمل الثالث غير مذهب له فكيف يحمل عليه فانه يقول بعدم امكان الاطلاع على
الاجماع وهذا الاحتمال صريح في امكان الاطلاع عليه فلا وجه [illegible] بين حمل كلامه ايضا على الغفلة وبين حمل كلمات كل تلك الاجماعات على الغفلة ولعل الاول
ارجح التاسعة كلما قيل في هذه المسالة حكمها كذا اجماعا او بالاجماع او بالاجماع او ان هذه المسالة اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف
عما عليه المعصوم اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق العدم عند من عدا الشيخ من الخاصة
من القدماء والمتاخرين اذ النسبة بين الاتفاق والاجماع عموم من وجه بحسب الاجماع عندنا والاتفاق على اتفاق جمع كاشف عن الواقع مع وجود المخالف والعكس فيما
لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع ورضاء المعصوم والاجماع في الاتفاق الكاشف فيمكن العمل بالاتفاق لاجل حصول الظن منه بالحكم الواقعي وحكم لفظ
الاتفاق في هذه المسالة كذا بلا خلاف ولا خلاف فيه وبما عند الشيخ فكل اتفاق محمول على الاجماع المصطلح عنده بل الاتفاق اخص من اجماعه مطلقا لما مر من انه يقول
العاشرة بعدم الاعتناء بقول النادر في بعض المقامات وهل يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي واهل البيان ونحوهم على الاجماع المصطلح ام لا ان الاجماع المصطلح يعتبر
فيه امور من جملتها كون المجمع عليه حكما شرعيا والاجماع على رفع الفاعل ونصب المفعول ليس من هذا الباب ويعتبر فيه كون شان المجمعين عدم الصدور الا عن

في بيان مراد الشهيد

في بيان ما يظهر من [illegible] العلامة في الاجماع

الدليل

البلوغ من المعصوم وشان هؤلاء منهما قالوا الاخذ من طريقة العرف والعادة ومن هنا ظهر ان اجماع اهل السنة على امر ولو كان دينيا كاجماعهم مثلا على وجوب
عصمة الامام لا يحمل على المصطلح الذي نشأ لهم فيما قالوا الاعتماد على العقل الناقص من غير ملاحظة شيء آخر بعيد بعبرة الاجماعات المدعاة من عبارة الفقهاء في مقام التحليلات
ومراتب الظنون وكذا لا يحمل قولهم اجمعت العقلاء على تقبيح ايقاع عنا واجمعت الشيعة على نفي التناسخ على المصطلح اذ المجمع عليه في تلك المقامات من الموضوعات
الصرفة **ضابطة** الاجماع اما بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول واحد كالاجماع على وجوب غسل الثوب عن روث ما لا يؤكل لحمه واما مركب وهو
الاتفاق الكاشف الناشئ عن القولين فصاعدا النافي للقول الثالث في مسئلة او مسئلتين يوجد بينهما قدر جامع كليا او مسئلتين لا يوجد
بينهما قدر مشترك اصلا لكن الا ان نفي الاخر وقد عرفت انه على اقسام ثلثة فمن امثلة **القسم الاول** محضا القول بين الاصحاب في وجوب السجدة لقراءة
العزيمة في الصلوة وحرمتها فالقول بالاستحباب او الكراهة موجب للحكم الزائد الاخر وخرق للاجماع المركب ومنها قول البعض باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر
الجمعة وقول آخر بحرمته فالقول بوجوبه احداث لقول خارج عنهما خارق للاجماع المركب ومنها ان المشتري الواطي للامة الواجد فيها عيبا ممنوع من الرد على قول
ويجوز له الرد مع الارش على قول الاخر فالقول بالرد مجانا احداث ثالث خارج عنهما خارق للاجماع المركب وفي **القسم الثاني** امثلة منها ان بعض الاصحاب
قال بوجوب الغسل لوطي الدبر مطلقا وقال الاخرون بعدم وجوبه كذلك فالقول بوجوبه في دبر الرجل دون المرأة خرق للاجماع المركب من غير احداث
لحكم زايد خارج عن الاولين كما كان كذلك في الامثلة السابقة بل الثالث هنا مندرج في الاولين ولحقها لاحد القولين في بعض الافراد والقول
الاخر في الاخر بخلاف القسم الاول ومنها ان للاصحاب قولا بفسخ النكاح لكل واحد من العيوب وقول الاخر لبعضهم بعدمه في كل العيوب فاختيار الفسخ
في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب كما يعرف من المثال ويسمى هذا القسم قولا بالفصل ايضا ولا يخفى عليك تحقق الجامع وهو العيب
في المثالين ومن امثلة **القسم الثالث** قول بعضهم بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم بقتله به ويصح بيع الغائب
فالقول بالقتل وعدم صحة بيع الغائب او العكس خرق للاجماع المركب وقول بالفصل ومنها قول بعض بوجوب غسل الجمعة ووجوب صلوة الجمعة عينا
وقول باستحباب الغسل ووجوب الصلوة تخييرا فالقول باستحباب الغسل والوجوب العيني قول بالفصل وخرق للاجماع المركب ثم انه قد يجتمع خرق
الاجماع المركب مع القول بالفصل كمسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وقد يوجد الاول فقط كمسئلة الجهر في ظهر الجمعة وقد يكون بالعكس كالقول المقابل
للاجماعين البسيطين كما لو اجمعوا على وجوب غسل الثوب من البول واجمعوا على وجوب غسله من الروث فالقول بوجوب غسله من احدهما دون الاخر
قول بالتفصيل وهو ظاهر وليس اجماعا مركبا لان المناط في الاجماع المركب اختلاف الحكمين وهو مفقود والحاصل ان المناط في خرق الاجماع المركب هو
القول المقابل للقولين اعم من ان يكون بالنسبة الى مسئلة او مسئلتين ومناط القول بالفصل التفصيل بين موارد الحكم اعم من كون تلك الموارد
متحدة الحكم او مختلفة الحكم فبينهما عموم من وجه **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان خرق الاجماع المركب عند الاصحاب لا يجوز اما عند غير الشيخ فلان
الخرق بعد حصول العلم بدخول قول المعصوم في احد القولين خروج من قول المعصوم واما عند الشيخ فلانه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم على الضلالة
وهو مناف للطف لا يقال هذا الدليل لا يتمشى الا بالنسبة الى القسم الاول لا القسمين الاخيرين لا بطريق الشيخ ولا من عداه من القدماء اما بطريق الشيخ
فلانا لو فرضنا اختيار التفصيل في منع الثبوت يلزم خلاف اللطف لان كلا من القولين الكليين مخالف للاخر ويكفي ذلك للخلاف في اظهار الحق واما
بطريق من عداه من الخاصة فاختيار التفصيل كما لا يلزم القطع بالمخالفة كذا لا يلزم القطع بالموافقة لان الامام قائل باحد الكليين فاختيار التفصيل
يستلزم القطع بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتى في ضمن القطع بالموافقة اللازم لم فيمنع عدم جواز خرق
الاجماع المركب في تلك الصورة مع ان الاصل الجواز فانا نقول بان بناء العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة ايضا ويختارون ما يحتمل الموافقة
والمخالفة فيه وهو احد القولين الكليين المطلقين فلو علم احد سلوك هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق الاخر
ملازم اما للضرر فقط او للنفع فقط لاختار الاخير فتدبر ثم ان ثمرة عدم جواز الخرق يظهر في مثل ما اذا اثبتنا نجاسة القليل بملاقاته للعذرة
بنص وعن غيره فنتمسك في القول بنجاسته بباقي النجاسات بالاجماع المركب فان القائلين بالنجاسة والطهارة لا يفرقون بين الموارد واما عند العامة فالمحققون
منهم وافقونا في عدم جواز الخرق وبعض منهم كالآمدي جوزه مطلقا وفصل ابن الحاجب بان الثالث ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز ومثل للاول
اذا وطي المشتري البكر ثم وجدها معيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل بردها مع الارش فالقول بردها مجانا او للثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب فقيل بفسخ بكل
وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق لكل من القولين في البعض وهذا التفصيل جيد اذ الادلة
التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة لها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل لما عرفت لان الدليل العقلي اي الاجماع على القطع بخطائه
المخالف للاجماع فلان المسئلة مختلف فيها فاين الاتفاق على نفي جواز الخرق واما الاية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين واما الرواية فلظهورها في جميع الامة
ضابطة القول بعدم الفصل بين المسئلتين لا يخلو من احوال ثلثة اما ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان تفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الاحكام
الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث انعقد عليه اجماع بسيط او مركب كما لو لم نعلم حكم تزكية المسوخ فاثبت تذكية الثعلب منها من اجل ما دل على جواز تزكية
السباع فيحكم بجواز التزكية في الباقي بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل واما ان ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن جهة فارقة عند الاصحاب بين المسئلتين
بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفصل كما انا علمنا حرمة الخمر من قبل الخمر حرام لانه مسكر فنحكم بحرمة سائر المسكرات لاتحاد الطريق في
وجهه العرف عموم العلة فنحكم بحرمة الخمر قالوا بالحاق غيرها من المسكرات ومن لم يعلم ثم عمم مطلقا لاتحاد الطريق فلا يجد الفصل ح كالصورة الاولى ومثاله ايضا
من ورث العمة وورث الخالة ومن منع لهما منع الاخرى لاتحاد الطريق ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن جعل للام ثلث اصل التركة كابن عباس لم يفرق

في بيان الاجماع البسيط والمركب

في بيان عدم جواز خرق الاجماع

في تحقيق القول بعدم الفصل

بين

ولا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد اختلافهما على احد القولين بناء على طريقة القدماء والمتأخرين والعامة وفي جواز العكس نظر بل وجهان اظهرهما ذلك سيما اذا جوزنا انقراض المجمعين
ثانيهما

بين الماضين ومن جملة ثلث الباقي فكذلك الا ابن سيرين فقال في الزوج مثل ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر على ما حكاه بعض الاصحاب وان لم يعلم اتحاد الطرق
عن قوم جواز الفصل منهم العلامة كما حكاه بعض الاصحاب حيث قال الحق جواز الفرق فان بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة حكم مجمع عليه وهو مثله
حسن خلافا لصاحب حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والحق بانه على ما ذهبنا عدم الجواز اذ الامام مع احد الطائفتين ولازم وجوب المتابعة
وعليه انما يتم اذا علم عدم خروج الامام عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع وما قيل من ان بناء كلامه على وجود قول الامام في القولين في جميع
الصور المذكورة ومنه يتم عدم جواز التفصيل عنه فاسد **فيما نحن فيه ضابطه** اذا اختلفت الامة على قولين وقطعنا بانتفاء الثالث فاما ان يدل على احدهما دليل اجتهادي قطعي
او ظني او فقاهتي فيؤخذ به كما في مسألة وجوب السجدة وحرمتها ان قام دليل اجتهادي على احدهما وكما في مسألة الفسخ بالعنن فان الدليل الفقاهتي دال على عدم الجواز لان
النكاح قبل حدث والاصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل والاخير قول بالجمع اختاره الشيخ وقول بطرح القولين والرجوع الى مقتضى الاصل وذلك منسوب
الى بعض الاصحاب وربما يتوهم كون هذا النزاع مناقضا لما تقدم من عدم جواز خرق الاجماع المركب عند الاصحاب طرا كما عليه صاحب م حيث قال في جواز الفرق
وعدمه والحجة على اصول الفرق مطلقا لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثالثة بهذه الصفة فالثالث كذلك
بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد انتهى ويدل على ذلك علم الاطباق الاصحاب على عدم جواز خرق الاجماع المركب فكذا يدل كون هذا العنوان من المعالم لكن الحيث ان هذه المسألة
عين المسألة السابقة وهي جواز خرق الاجماع المركب ويمكن دفع المناقضة الثانية بان ما في مسألة الخرق في مقام الاطلاق والاهمال وهو انه هل يجوز احداث
الثالث ام لا وفي تلك المسألة في مقام انه لو حصل التعارض بين القولين وقطع بان الامام قائل باحدهما ولم يكن هناك دليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير
كما نسب الى الشيخ او الرجوع الى الاصل في مقام العمل فكلامهم هناك في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا في مقام بيان كيفية العمل فالبحث السابق منه قد
نبأ على جواز احداث القول الثالث مقابل القولين اعم من ان يكون الحكم في مقام العمل التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل وبما ذكرنا اندفع مناقضة لزوم التنافي وتوافق
بين المبحثين وكذا القول بالتخيير المذكور في البحث السابق منافيا لما يظهر من الاصحاب في بحث تعارض الاخبار من الحكم بالتخيير وان امكن الاحتياط فبذلك يعلم ان
على التخيير لا وجه للتسليم نعم يرد على ما ذكر المناقضة بانه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق اولى بالنسبة الى الثانية مع انهما باطلان في الواقع ولا وجه للاولوية
بعد القطع بان احد القولين للامام وان كلا من الطائفتين على الباطل من دون فرق اصلا ولكن الحق اندفاع المناقضة المذكورة لان المراد ان الطائفة الثانية لما
كان قولهم باطلا في الواقع فتنظر من غير ظهور بطلان قولهم في ظاهر النظر لاحتمال كون الامام قائلا به فيحكم ببطلانه وحقيقة احد القولين فالطائفة الثالثة يعلم بطلان
قولهم ظاهرا بعد ثبوت الاجماع وعدم خروج الامام عن احد القولين بخلاف الثانية فانهم لا يعلمون بطلان قولهم في ظاهر النظر حيث كانت الطائفة الثانية
باطلة فالثالثة بطريق اولى لبطلان قولهم ظاهرا وواقعا وحيث عرفت ما ذكرنا علم ان بعضهم استند في القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل بان التخيير لا دليل
عليه لان المراد ان القائل به ان اراد انه واجب مستقلا **ففيه** انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما انتفاء الاول فظ واما انتفاء
الثاني فلانتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخيير في مقام تعارض الاخبار واما في تعارض القولين فلا وكذا الاجماع لما ترى من اختلاف الاصوليين
في المسألة واما العقل فلا يدرك الوجوب الاستقلالي للتخيير في مقام تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل وجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام فهو حق
فيما اذا دار الامر بين المحذورين كالوجوب والحرمة الواردتين على موضع واحد كما في السجدة فان مجرد العلم الاجمالي بقوله لا يوجب لزوم الاخذ به وكونه مكلفا به فيما دار الامر
بين المحذورين نعم ان علم تفصيلا او اجمالا وامكن الاحتياط لزم القول بلزوم الاخذ واما فيما ذكر فلا مع انه يلزم التكليف بما لا يطاق فان مقتضى القول بوجوب الاخذ
بالقول الواقعي للامام ترتب العقاب على تركه والحال انه في التخيير لا يلزم القطع بالاخذ به لاحتمال كون احد القولين الذي اختاره المكلف هو الباطل من القولين فلا بد
من ان يكون معاقبا وهذا عين التكليف بما لا يطاق وان اراد انه مقدمة لترك المخالفة القطعية لما عليه الامام **ففيه** ان الدليل على وجوب ذي المقدمة فيما
قلناه اجمالا وفيما دار الامر بين المحذورين كما في مسألة وجوب السجدة غير موجود **فان قلت** من ملاحظة القولين يقطع بانتفاء البراءة الاصلية **قلنا** ان اريد
انتفاء البراءة بالنسبة الى المشافهين فهو مسلم ولا ينفعنا وان اريد بالنسبة الى الغائبين فلا يجوز كون الحكم الظاهري في حقنا البراءة الاصلية وعلى المدعي اقامة
الدليل على الاثبات وان اريد ان بناء العقلاء على التخيير هنا فتوهم بل هم ربما يحكمون بالاحتياط واجراء قاعدة الاشتغال وربما يتخيرون فلا وجه لاطلاق القول بانهم
يبنون على التخيير والتحقيق انه ان كان احد القولين موافقا للاصل يؤخذ به كمسألة الفسخ بالعنن وعدمه ووجوب الغسل عند وطء الدبر وعدمه والا فينبغي النقض
بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم الجهة عملا كما يقع ذلك في ابواب المعاملات مثل ما ذهب جمع منهم الى ان التركة نصيب الاخ من الاب دون الام نصيب
الاخت من الابوين وعلم انتفاء الثالث من البين وان احدهما قول الامام بلا مبين يجب عليه الافتاء بل يجوز غير معلوم وحيث لم يعلم وجوبه ولا جوازه يحكم بالحرمة
لان الاصل في الفتوى الحرمة لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولاصالة حرمة العمل بالظن خرج ما خرج وبقي المشكوك **فان قلت** عدم الافتاء ملزوم للعسر
والحرج المنفيين **قلنا** لا نم ذلك نظرا الى ندرة امثال تلك المقامات فلا بد وان كان احدهما متعلقا بعمل فاما ان يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب القصر
في الجمعة عينا واخرون بوجوب صلاة الجمعة كذلك فيقطع بانتفاء الثالث وبان احدهما للامام فينبغي الاحتياط والجمع اذ ذلك من قبيل الاجمال الذي يحصل التكليف
والحكم فيه هو الاحتياط وان كان احدهما متعلقا بعمل المكلف لا يمكن الاحتياط كما في مسألة وجوب التهجد وحرمته عند قراءة العزيمة في الصلاة فان لهم
فيه قولين بالحرمة والوجوب فالحكم فيه هل التخيير ام لا لان ظاهر الاصحاب الاتفاق على التخيير في المسألة فان القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل غير معلوم وان
نسب الى بعض الاصحاب ومع ملاحظة هذا الاطباق الظاهر يحصل الظن بترك المخالفة القطعية في محل الفرض لعلمه فيما اذا دار الامر بين المحذورين مع العلم بان الحكم الواقعي
للامام ع وايضا لا شك في كون احدهما حكما للحاضرين والمظنون اشتراك الغائبين معهم بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار الواردة والاستقراء في
الباب فهذا الظن في الحقيقة ظن في المسألة الفرعية وهو فيها حجة فلا يتوهم بطلان التمسك بهذا الظن مضافا الى ان الحكم بالتخيير موافق للاحتياط من جهة ان

فيما لو حصل الخلاف على قولين

في ان ليس القول بطرح القولين

بالتخيير ربما يحكمون

في بيان جواز الافتاء في نفس بعض الفروع الى آخره

والإجماع السكوتي ليس إجماعاً نافعاً

الرجوع إلى الأصل مرجح لقول الإمام قطعاً لاحتمال التخيير إذ يقطع فيما الخالفة والموافقة وعليه بناء العمل الدائمة فيما مضى ضابط لا ريب في جواز
الاتفاق لفريقين بعد الاختلاف على أحد القولين بناء على طريقة القدماء في الإجماع لإمكان انعقاد مجلس فيه جماعة من العلماء وقطعنا بكون الإمام فيهم
إجمالاً لا انفعال بعضهم بنجاسة القليل بالملاقاة ولم يعد منهم أحد بعد ساعة اتفقوا على النجاسة بأن قالوا إن القليل من الماء ينفعل بالملاقاة والنجس
ثم بعد ساعة اتفقوا على النجاسة بأن قالوا إن القليل من الماء ينفعل بالملاقاة فيمكن كون الإمام من الطائفة التي قالت أولاً بالانفعال ومن الطائفة
الثانية أيضاً بأن يكون القول بعدم الانفعال أولاً تقية وكذا لا ريب في جواز ذلك عقلاً على طريقة المتأخرين لإمكان الحدس أولاً من اختلاف الأصحاب وانقسامهم
على قولين بأن أحد القولين للإمام ثم اتفقوا على قول واحد وحصل الحدس ثانياً بأنه قول الإمام معيناً وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة والوجه واضح
وهل يمكن بناء على طريقة الشيخ أم لا حكي صاحب المعالم عن المحقق أنه حكى عن الشيخ أنه قال إن قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف إذ ذلك يدل على أن القول الآخر
باطل وقد قلنا إنهم مخيرون ولم يعترض عليه المحقق بأن لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون التخيير مشروطاً بعدم الوفاق بعده وعلى هذا الاحتمال يصح الإجماع بعد الخلاف
واستحسنه صاحب المعالم بعد نقل الاعتراض عنه ويقول لعل المحقق حمل التخيير في كلام الشيخ على التخيير البدوي الذي يؤخذ في مقام الجهل بالحكم الواقعي ولذا اعترض عليه بأن ما يمنع
الاحتمال في كونه مشروطاً بعدم الاتفاق وعلى هذا الاحتمال كيف يصح منع إمكان الوفاق بعد الشقاق ولكن الحق أن مراده التخيير الاستمراري بمعنى أن الحكم الواقعي
لئلا يلزم خلاف اللطف كما عليه تم بالنسبة إلى الطائفة اللاحقة كما نقلناه عن الشيخ فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الآخر في الواقع وهذا لما
للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية أحد القولين بخصوصه فالجواز ممنوع نعم يرد على هذا المعنى أن الحكم بعدم جواز الإجماع بعد الاختلاف بناء على
التخيير الاستمراري إنما يتم قبل زمان حضور وقت العمل لجواز كون أحد القولين باطلاً ولذا اتفقوا على الآخر بعد الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف أيضاً نعم
لا يجوز ذلك بعد حضور وقت العمل إذ الوفاق كاشف عن بطلان أحد القولين فيلزم خلاف اللطف لأن بقاء الأمر على التخيير مطلقاً حتى قبل
حضور وقت العمل بل وإرادة بعده مع عدم إظهار الإمام الحق الواقعي فحكمه على امتناع الوفاق بعد الشقاق في محله ولكنه يرد على الشيخ اعتراض آخر على قاعدة اللطف
في الحكم بصحة المتفق عليه فيما إذا صار ت الإمامية على قولين في مسئلة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كقول طائفة بالوجوب وأخرى بالحرمة ولم يكن كتاب ولا سنة
مقطوع بها يدل على حقية أحدهما فلو كان الحكم بالنسبة إلى اللاحقين أحد الأمرين بالتخيير البدوي لزم بقاؤهم على التخيير والعمل بالمنع وهو مناف لقاعدة اللطف
فإن قلت إنهم مخيرون في الاعتقاد لا في العمل لإمكان الاحتياط من باب التخيير البدوي **قلنا** وإن كانوا غير مخيرين في مقام العمل الظاهري أما في العمل الواقعي
فهم مخيرون وهم في العمل لا لإمكان كون متعلق العمل الواقعي هو الذي ترك المكلف اختياره ومقتضى قاعدة اللطف عنده مطابقة اعتقادهم للواقع وعملهم
له وههنا ليس كذلك ولذا حكم بالتخيير الاستمراري الواقعي فيما إذا اختلفت الأمة على قولين والمسئلة مما يجري فيها التخيير الاستمراري كوجوب الظهر والجمعة مع عدم
إظهار الإمام الحق الواقعي ولولا الذي ذكرنا لما وجب عليه الحكم بالتخيير في تلك الأمة لكفاية الحكم بالتخيير البدوي أيضاً لانتفاء التخيير بذلك العمل الظاهري **ضابط**
الإجماع السكوتي عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء واطلع عليه الباقون وسكتوا وهو ليس بحجة عندنا وعند محققي العامة أما عندنا فلما عرفت أن الإجماع
المعتبر هو الاتفاق الكاشف ومن الظاهر أن السكوت أعم من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر أو التجديد واحتمال التقية في الإنكار وأما عندنا
فلما عرفت من أن الإجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت أعم منه ولذا ذهب المصوّبة كل مجتهد **تنبيه** هل يجوز التعاكس في الإجماع المركب بأن
يقول الأول بقول الثاني وبالعكس مقتضى التحقيق الجواز عقلاً وإن فرضنا عدم الاطلاع بوقوعه أما على طريقة القدماء فيمكن حصول الاطلاع
على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في الجمعين بحيث سأل السائل الجمعين المشتملين على المعصوم إجمالاً عن حكم الماء القليل بالملاقاة فقال
بعض منهم بالانفعال والباقون بالعدم ثم سأل عنهم في زمان آخر فتعاكس الشطران مع العلم الإجمالي بكون المعصوم في جملتهم في الزمانين والقول
بامتناع ذلك تمسكاً بامتناع رجوع المعصوم عن قوله مع في المشروط إذ يعني في حصول الطائفة جواز ذلك عقلاً بل لو قلنا بوقوعه في الخارج فلا بعد فيه
بجعل أحد قوليه على التقية ونحوها من المصالح وظني أنك بعد الاعتراف بإمكان تحقق التعارض بين الإجماعين المحققين على طريقة القدماء
كما مر الإشارة إليه لا ترتاب فيما ذكرنا وأما على طريقة المتأخرين فجوازه أظهر من أجل احتمال بقاء الإمام على قوله في الزمانين **مسائل الأولى** في حجية
الشهرة والكلام فيها يقع في مقامات **الأول** في الشهرة المنضمة إلى الرواية الضعيفة وتسمى تلك الشهرة بالشهرة في الفتوى وهي مطابقية واستنادية
والمراد بالأول أن يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير أن يستندوا في فتواهم إليها كما لو وجد المشهور أفتوا بنجاسة العصير العنبي إذا غلا
واشتد من دون تمسكهم في ذلك برواية ثم وجدت رواية ضعيفة مطابقة له وبالثاني فتوى المعظم بحكم متمسكاً منهم في ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا
بالاحتياط تمسكاً برواية ضعيفة وهي دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ونحوها من الروايات القاصرة سنداً **إذا عرفت هذا** فاعلم أنه لا كلام في أن المحققين
ذهبوا إلى حجية الرواية المنضمة إلى الشهرة في الفتوى خلافاً لشرذمة فإنهم توهموا أن كلاً منهما منفرداً ليس بحجة وانضمام غير الحجة إلى مثله لا يصير حجة
كما أن انضمام غير الحجة إلى الحجة لا يصير غير الحجة حجة وهو واضح الفساد مستغرب وإنما الكلام في أن حجيتها من باب الوصف لأجل الدليل العقلي على اعتباره
أو من باب الظن المخصوص الذي دل على اعتباره دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع والأقرب الأول لأنا إن فرضنا عدم حجية الشهرة تمسكاً بأصالة المشهور
إلى عدم حجيتها فلا يتم ذلك المذهب في صورة انضمامها إلى الرواية بل إنه لم نقل بذهابهم إلى الحجية لم نقل بعدمه وكذا نقول إن الخبر الضعيف وإن كان
غير حجة بنفسه لا بالبناء لكن لا يدل على عدم حجيته حين انضمامه إلى الشهرة مجموعة لعدم الأمر فيحتمل أن ما يمنع عن حجية الشهرة من الشهرة وكذا
ما يمنع عن حجية الخبر الضعيف من أصالة البناء لا دلالة لهما على المنع في محل الفرض ولكن لما كان اعتبار كل دليل موقوفاً على وجود المقتضي وانتفاء المانع
فلا بد من بيان وجود المقتضي أيضاً فنقول لا ريب في بقاء التكليف وفي انسداد باب العلم التفصيلي في أغلب الأحكام المقطوع بالتكليف فيها بالنسبة إلينا

فلابد

في الإجماع السكوتي

فيما يتعلق بحجية الشهرة

واما حجية الشهرة ومنقول الاجماع والاجماع الظني وعدم الخلاف وحكم تعارض الشهرتين فنقول انه تم من حيث حجية الظن اصلا في حجية الكتاب لكتاب وقطعية السنة المجملة لكن ظني الدلالة
ولو قيل ان خطابه شامل للمعدوم وتعميم الخطاب لهم فلا وارادة خلاف ظاهره بلا قرينة ولانهم المقصودين قطعية الدلالة المدعاة مع عموم الخطاب ومنع عدم القرينة بعد اختلاف لسان المشافه
والمعدوم ووحدة الخطاب لا اقل من احتمال كونه قرينة فلا قطع ثم الحق حجية الظن الحاصل منه من باب الظن الخاص لا المطلق ولا عدم الحجية وذلك لاطباق المسلمين قديما وحديثا على العمل
وصونه صحة احتجاج اصحاب الائمة عليهم السلام بها ... وابناء العقلاء عليه والاجماعات المحكية والاخبار البالغة حد التواتر كالاخبار ... دعوات
عليه وحديث الثقلين وابن الزبعرى ... متعلق بالمشافه وظاهره حجية ... والاخبار الناهية لا تعم ... كما ستعرف
فالتكليف حينئذ اما الاقتصار على المعلوم والعمل بالاصل فيما عداه او الاحتياط او تحصيل العلم التفصيلي او العمل بالظن والاول مستلزم
للخروج عن الدين والثاني للعسر والحرج المنفيين الموجبين لاختلال النظام والثالث للتكليف بما لا يطاق فتعين الاخير واذا انفتح باب
العمل بالظن فاما ان يقتصر بالعمل بظواهر الكتاب وصحاح الاخبار فيلزم ما يلزم على التقدير الاول من التقادير لا ريب فيه واما ان يتعدى المسائل والاسباب
الظنية فاما ان يتعدى الى الضعيف المنجبر بالشهرة ايضا كما يتعدى الى غيره من الاسباب او يقتصر على ما عداه والاول هو المطلوب والثاني مستلزم
للترجيح بلا مرجح او لترجيح المرجوح اذ لو لم يكن هذا اقوى من سائر الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين الاول حجة من قال بانه حجة لاجل كونه من
الظنون الخاصة امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب ولا شك في حصول التبين والفحص بملاحظة تطابق
الخبر مع فتوى الاكثر وفيه ... لان المتبادر من التبين العلم ولا اقل من انه لو قيل تبين ... لان اكثر ...
كفاية الظن ولو سلمنا كونه حقيقة في الاعم لقلنا انه مطلق وهو بالنسبة الى الفرد الظني مشكك والتشكيك ... الاجماع وثانيا سلمنا الاعتبار
التواطي في الافراد وانها تامة الدلالة ولكنها ظنية والمسألة اصولية فان قلت الاجماع القاطع قائم على اعتبار الظن الكتابي في الفروع فيجب
في الاصول بالاجماع المركب قلنا ثبوت الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتى يصير من الظنون المخصوصة اول الكلام وحجيته انما هو من باب
والدليل العقلي فتم ومنها قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه وكلمة ما من ادوات العموم فيشمل ما نحن
فيه مقتضى اصل وضعها ... الا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا احد الحديثين المتعارضين ... بالرواية بالمعنى
الشهرة في الفتوى فان قلت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد قلنا ليس هذا تخصيصا للعموم بالمورد بل تحصيل العموم بالمورد فلو قيل
بنفعل المأمور بالملاقات فاجيب بانه كان كذا لا ينفعل فلا يدل هنا على عدم انفعال الكر من غيرها بالملاقات بل المعنى ان الكر من الماء لا ينفعل
كان لفظة ما عامة فان قلت لعل الاستدلال بها من جهة النص بالعلة وهي عامة شاملة لما نحن فيه قلنا عموم العلة هنا اول الدعوى فان الاجماع خص
فان قلت يحمل الاجماع الواقع في الرواية على الشهرة بقرينة السياق قلنا نحن نحمل الاشتهار على الاجماع وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور
الامر بين ارتكاب التجوز في لفظ الاجماع وارتكاب التقييد في لفظ الاشتهار والتقييد اولى وثانيا سلمنا الا ان الرواية ... على المراد ولكنها
ظنية والمسألة اصولية ثم اعلم انه اذا كان للرواية المنجبرة بالشهرة ترجيح ان كان المشهور بمضمون احد الخبرين دون الاخر فاما ان يقطع بكونه متمسك
غير تلك الرواية او يشك في ذلك او يقطع بتمسكهم بنفس الرواية ففي الاول يكون الشهرة جابرة لمضمونها اللفظي فقط من غير كون تلك الشهرة جابرة للصدور
ثم لا يجوز التمسك بتلك الرواية الا بعد الاجتهاد في انه هل يحكم الاجتهاد وههنا الاحتمال الاصل الاصل الاعتبار ... العقاهة وفي الثالث اما ان يقطع بان عمل
المشهور بالرواية ليس لاجل وجود قرينة عندهم دالة على صدق الخبر من مضمونها الذي يطابق ام او يقطع بان عملهم لاجل قرينة دالة على صدق الصدور او يشك في ذلك
العلم بوجود قرينة على احد الامرين ضرورة ان علمهم بالرواية الضعيفة لا يكون الا مع احد الامرين فالصورة الاولى والثالثة حكمهما كالصورتين الاوليين
السابقتين في عدم جواز التجاوز عن قدر المنجبر بالشهرة اجتهادا لانه لا يتم الا بدعوى ما متقدم الثاني واما الثانية فهي منقسمة بملاحظة المضمون والغير المنجبر
اجتهاد المشهور اما انه لم يجتهد فيه او سكتوا عنه او افتى جماعة منهم بالوفاق واخرى بالخلاف ففي الاخيرين يتبع التجاوز الى المضمون الغير المنجبر اذا القرينة الدالة على
الصدق موجودة للوصف الذي عليه بناء المجتهد والمفروض وجودها في المقام واما الصورة الاولى فهي منقسمة الى قسمين فاما ان يعلم خطاؤهم في دلالة
متن الرواية او لا ففي الاول يجوز التعدي الى المضمون الغير المنجبر الذي اتفقوا بخلافه وعلى الثاني لا يجوز وحاصل الكلام انه كلما ظهر انجبار الرواية صدورا
جاز والا فلا على التفصيل المذكور والمقام الثاني في حجية نفس الشهرة كما لو ذهب المعظم في مسألة الى قول والنادر الى الاخر ولم يوجد دليل على
احدهما فهل هذه الشهرة حجة ام لا بل يجب التوقف والرجوع الى الاصل او فيما هو مقتضى القواعد العقلية او النقلية بعد سد باب الاجتهاد فيه قولان الاول
المجتهد وهو محكي عن العلامة في ... الشهيد في الذكرى واستاد الكل في الكل ووالده جمال الدين وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني العدة كالفهامي وهو المحكي عن
ابن ادريس في السرائر والعلامة في النهاية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وبحر العلوم في بعض رسائله وعن الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي والمعتمد الاول
اذ لا شك في حصول الظن اجمالا وقطعنا وجدانا ان الملتزمين بتقواهم وورعهم لم يقولوا بامر الا كان مستندا عندهم بامر هو دليل عندهم وان اخطأوا في الدليل
على احتمال بعيد ثم حصل لنا الظن القوي بكون ما اعتقدوه علما قالوا به حقا مطابقا للواقع بحيث لو حصل لنا العلم به لوافقناهم ... الدليل بعد
جميع تلك الاعلام فصار ما اعتبرناه من القطع اولا والظن ثانيا الظن القوي بالحكم الذي يتمسك في اعتباره بالدليل الرابع الشامل له مضافا الى ان اكثر الاحكام
او كثيرها انما يثبت بالضعاف المنجبرة فلولا اعتبارها لزم بالشهرة تعطيل كثيرها واذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه وان كان ضعيفا ... المشتمل
للحجية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا لعدم ... المتونين ... بمسلك الشهيد في حجية الشهرة بان هذا الوهم
منع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل بعوق الظن في جانب الشهرة وضعفه فيه بان العدول ... من معناه مقيد الاصناد
بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون عن الظنون وبان الشهرة التي يحصل منها قوة الظن هي الحاصلة قبل الشيخ واما بعده فلا وكثر ما يوجد مشتهرا
في كلام الاصحاب حديث بعد زمن الشيخ وانت خبير بان هذا التضعيف ضعيف اذ حاصل كلام الشهيد الحجة ما قدمنا من ان الظن ... جمعنا لا اعتبار الخطاء بسبب
دعوى ان الخطاء ليس بمامون عن الظنون مسلم ولكن لا يقدح فيما قلنا من حصول الظن بحجية مستندهم لكثرتهم وعدالتهم واهتمامهم في امر الدين ... احتمال الخطاء ... يقع
في حصول العلم وعدم ... فيها وايضا كلامنا في حجية الشهرة في الجملة مع قطع النظر عن حدوثها قبل زمن الشيخ او بعده فالكلام في ان اي شهرة معتبرة سيجيء انه في
المقام الرابع وقد يتمسك في حجية الشهرة بالروايات السابقة وقد مر تقرير الدلالة لزومها منها من المنع ولا اعتبار لها فلا يعيد ثم ان في المقام شبهة مشهورة وهي ان

ونحن اذا علمنا بما كان ظاهر المتشابهة ولو بضميمة الاصول العملية فقد علمنا بحكم الله سبحانه بعد ادلة الاشتراك فى الحكم مع الشاهد بقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن
وكل واحد من هذه الادلة او مجموعها يفيد القطع بالحجية ولو تمسك الخصم بما دل على حرمة التفسير بالرأى وعلى ان علم القرآن عند اهل الذكر وعلى انه محرف فيختل
الاختلاف بابه فى الاحكام لقلنا ان العمل بالظواهر لا يعد تفسيرا بالرأى وان علم الكتاب عند اهله ونحن لا ندعيه لعلمهم مع ان الظاهر منه علم المتشابهات والبطون والمفصل على
فرض تسليمه مجمع على صدقه فى خصوص آيات الاحكام واما قوله تعالى لا يعلم تأويله الا الله فلا يفيد الخصم التمسك به الا اذا ما وجد ان التأويل غير حمل اللفظ على الظاهر نتائج

المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجيته مستلزم لعدم حجيته وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال وباطل وقد فيها اما على طريق صرنا اليه من عدم حجية الظن
فى المسائل الاصولية فهو انه لا ريب فى ان حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية التى هو انه لا ريب فى حجية الشهرة وعدمها من المسائل الاصولية فذهاب الشهرة الى
عدم حجيتها لا يوجب الظن بعدم حجيتها فى المسألة الاصولية وهو فيها ليس بحجة كما سيتضح انشاء الله تعالى واما الظن الحاصل من الشهرة فى الفروع فهو دال على حجية الادلة
الرابع فاعتبار الظن الحاصل من الشهرة فى الفروع لا يلازم اعتباره فى الاصول لعدم الدليل على عدم الاعتبار فى الفروع واما دفعها على مذهب القائل بحجية
الظن فى الاصول فبوجهين الاول ان نقول لا شك فى ان ما تحقق فيه الشهرة الموثرة للوصف فى الفروع كثيرة فى الغاية سيما فى المعاملات بحيث نعلم اجمالا مطابقة
بعض الظنون للواقع فيحصل العلم بثبوت تكليف بين تلك الظنون فاما ان يعمل بالجميع او لا يعمل بشىء منها او يعمل ببعض دون بعض لا يقطع معه الفرع للامر القطعى بخبر الواحد
عينا والثانى مستلزم لطرح الامر القطعى والثالث مخالف للاجماع كالرابع مع استلزام الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وبعد ملاحظة ذلك فلا يحصل الظن
على عدم حجية الشهرة من الشهرة فلا يشكل الامر لهو ان حجية الشهرة من باب الوصف لا الاسم والحاصل انه لا يحصل الوصف من تلك الشهرة النافية لحجية الشهرة الثانى
ان الشهرة كما ذهب اليه على حجية غيرها من الظنون الموهوم اعتبارها من الاجماع الظنى وعدم العلم بالخلاف والاستقراء ونحوها فنقول لا شك فى ان كثيرا من الفروع
عبادة ومعاملة مما يوجد فيه تلك الاسباب الموهومة ونعلم اجمالا ان بعضا من الظنون الحاصلة من بعضها مطابق للواقع بحيث لو لم نعمل بشىء منها لطرحنا الامر
المقطوع فيحصل القطع بان ما تمسك به المشهور فى عدم حجية تلك الاسباب من الاصل او شىء آخر الدال على حرمة العمل بالظن قد انكسر صولته بالقياس الى بعض منها
تلك الاسباب من الاصل فلابد من العمل بكلها ليحصل القطع بالاتيان بالمقطوع اجمالا او القول بالعمل ببعض هذه الظنون بحيث لا يحصل القطع بمخالفة
المقطوع مع انه مخالف للاجماع المركب مستلزم للترجيح بلا مرجح ولا نقول بعد علمنا بان مدرك المشهور فى ذلك هو الاصل وانه ضعيف فلم يتحقق الظن فى
المسألة الاصولية حتى يعمل بها فان قلت كما كنت قاطعا اجمالا بثبوت التكليف بشىء فى جانب البين بعد تراكم تلك الظنون كذلك قاطع اجمالا بثبوت التكليف فى
المسألة الاصولية بمعنى انا نعلم ان ما ذهب اليه المشهور من المنع من العمل بكل واحد من تلك الاسباب بعضه مطابق للواقع فارتكاب العمل بالجميع يوجب ارتكاب
المحرم قلنا بعد تسليم ان الامر كما ذكرت فلا بد من المصير الى التبعيض بجعل العمل ببعض الظنون فى المسألة الاصولية لكن لى قد لا يقطع معه المخالفة القطعية
ولو بعد العمل بواحد من تلك الاسباب ويجب العمل بباقى الاسباب فى الفروع لكون الظن فى الفروع اقرب الى الواقع من الظن فى الاصول المقام الثالث هل اعتبار الشهرة فى الفروع
كاعتبار الاصول الفقاهية حتى لو صادفت دليلا اجتهاديا كانت مطروحة او كالادلة الاجتهادية فيحصل التعارض حين التصادف فيرجع الى المرجحات
الحق الثانى فلو حصل التعارض بين الشهرة الموهوم اعتبارها مع ما هو مظنون الاعتبار كالخبر الصحيح المعارض للشهرة مع كون الوصف الحاصل فى جانب الشهرة
اذ المسائل التى تعارض فيها مظنون الاعتبار مع الشهرة المفيدة للظن بحكم الله الواقعى فى تلك المسائل كثيرة بحيث نعلم اجمالا كون بعض الظنون مطابقا
للواقع فاما يعمل بمظنون الاعتبار او بالشهرة المفيدة للوصف بحكم الله والاول مستلزم لطرح الامر المقطوع ولترجيح المرجوح فى النظر فان قلت كما ان العلم
الاجمالى بان بعض الظنون الحاصلة من الشهرة المعارضة للخبر الصحيح مطابق للواقع كذلك نقطع اجمالا بثبوت التكليف فى سلسلة الصحاح المظنون اعتبارها
فرفع اليد عنه مستلزم لطرح المقطوع فلا بد من العمل بها ايضا قلت مع ان فى كل مورد من الموارد مظنون فيها التطابق اى تطابق الشهرة للواقع كيف يمكن
دعوى القطع الاجمالى بان بعضا من الصحاح المعارضة مطابق للواقع وهل هذا الا مثل ان يقال ان عدالة كل واحد من العلماء مظنونة ومع ذلك فسق
بعض منهم مقطوع اجمالا فكما ان هذا فاسد فكذلك ما نقول به هنا اذا اراد بالقطع بثبوت التكليف فى سلسلة الاخبار ان بعضها منها مطابق للواقع
وان اراد ان بعضا من تلك الاخبار يقطع بكونه معتبرا عند الشارع فمنعه ظاهر لان الخبر الصحيح نوع واحد من الادلة الشرعية فمن حيث هو اما معتبر عند
الشارع او غير معتبر فالقول باعتبار بعض الافراد دون بعض مما لا يعقل المقام الرابع هل الشهرة المعتبرة هى الحاصلة قبل زمن الشيخ لا غير او مطلق الشهرة
قيل بالاول وهو المحقق سعد الدين محمد الحميدى والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعة وقيل بالثانى وهو المعظم وهو المعتمد لان حجية الشهرة من باب الوصف
فيما افادت الوصف فهو حجة للدليل الرابع ولا يختص ذلك بزمان دون زمان وللاولين وجوه منها ما ذكره صاحب المعالم ان الشهرة المفيدة للوصف هى
الحاصلة قبل الشيخ لا غيره واكثر ما يوجد مشتهرا انما هو حادث بعد الشيخ والسر فيه ان اكثر الفقهاء المتأخرين عنه كانوا مقلدين له لفرط
كثرة اعتقادهم وحسن ظنهم به فيرجع فتاويهم الى الشهرة حصلت بمتابعته وقال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذى بيناه وحققه من غير تقليد
الشيخ الفاضل سديد الدين الحمصى والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعة قال السيد فى كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرنى جدى الصالح ورام بن فراس قدس سره
انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك الان يعد ظهوران الذى يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
انتهى كلامه وفيه نظر ظاهر اما اولا فلانه لا يخفى على المتتبع من مخالفة المتأخرين للشيخ فى كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس فانه اكثر من الطعن فى سره
على الشيخ وبالغ فى القدح وسوء الادب بالنسبة اليه وهذا هو السبب فى اكثار الطعن من المحقق والعلامة رحمهما الله على ابن ادريس بل المسائل التى خالفوا
اكثر مما وافقوه كما لا يخفى على من له تتبع فى مراسم سلار ووسيلة ابن حمزة وغنية ابن زهرة وكافية ابى الصلاح وسرائر ابن ادريس فى غير ذلك من كتب من نشأ
من زمن الشيخ واما ثانيا فلان المتأخرين لا يخلو اما ان يكونوا بالغين حد الاجتهاد ام لا وعلى الثانى فهم فساق حيث تصدوا للحكم والافتاء من دون
الاهلية مع انه من كبائر الكبائر واعظم المعاصى وعلى الاول يلزم الجهل والقصور حيث لم يتفطنوا لحرمة التقليد للمجتهد الحاصل ان مقتضى كلام صاحب
المعالم ونظائره انتساب الفسق الى الاعاظم وانهم فاجرون ولا ريب ان امثالهم لم ينشأ الامن ملاحظة موافقة اراء المتأخرين للشيخ فى كثير من المسائل
مع انه مع احتمال ان يكون حجيته تطابق الادلة لهم من التقليد المقام الخامس فى تعارض الشهرتين ان شهرة المتقدمين والمتأخرين وتساويا من كل جهة الا
التقدم والتأخر ففى ترجيح احدهما وجهان من كون المتقدمين اقرب عهدا الى المعصوم واكمل من تحصيل القرائن الموجبة للقطع ومن ان المتأخرين

فى بيان اعتبار الشهرة قبل زمان الشيخ

فى بيان تعارض الشهرتين

ادق نظرا من المتقدمين واشد ملاحظة في الاقوال والادلة واعمق فكرا في كيفية استنباط الاحكام فلكل جهة رجحان ولكن مقتضى الانصاف تقديم شهرة القدماء لعاد قرب عهدهم لا ينافيه دقة النظر اذ مناط الاحكام الفرعية المنسد فيها باب العلم هو تحصيل الظن الاقرب بالواقع ولا ريب ان حصول ذلك في جانب القدماء اظهر **الثامنة** في حجية الاجماع الظني وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف كشفا ظنيا وهو اعم من الشهرة من وجه لصدقهما على اتفاق المعظم على شيء بحيث صار كاشفا عن الواقع ظنا وصدق الاجماع الظني فقط على اتفاق جماعة قليلة مع حصول الكشف الظني وصدق الشهرة فقط على اتفاق المعظم على شيء بحيث لم يحصل منه الانكشاف الظني للحكم الفرعي فظهر فساد ما توهم من ان الاجماع الظني هو عين الشهرة ومقتضى التحقيق حجية ذلك الاجماع لما دل على حجية الشهرة والمتعارف في التعبير عنه بقولهم ان الظاهر ان المسألة اجماعية وحاله حال الشهرة فلو تعارض مع الخبر الصحيح وكان الظن في جهته فيأتي بينهما ما مر في الشهرة فان مناط الاحكام الفرعية هو الظن الشخصي لا النوعي **التاسعة** في حجية الاجماع المنقول وعدمها وهو ينقسم الى قسمين فانه كالخبر اما متواتر واما احاد والاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب بان يخبر جماعة عن تحقق الاتفاق الكاشف عن الواقع بحيث يفيد نفس ذلك الخبر مع قطع النظر عن جميع الجهات الخارجية عن الخبر العلم بصدقه والثاني ينقسم الى ما هو محفوف بالقرائن القطعية والى غيره مما هو غير محفوف بها ثم ان في المقام اشكالا اسند الى شيخنا البهائي وهو ان تقسيم الاجماع المنقول الى المتواتر وغيره غير سديد اذ من جملة ما يشترط في التواتر كون المتواتر من المحسوسات والاجماع توافق آراء المجتهدين وهو غير محسوس فليس بمتواتر والحاصل ان الاجماع المنقول امر معقول ولا شيء من الامور العقلية يكون متواترا اما الصغرى فلكون الاجماع هو اتفاق الآراء والمطابق الاعتقادات من المعقولات واما الكبرى فلان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط والخطأ اما لغموضها وخفائها او لمعارضة الاوهام الغاشية فلو اخبر جماعة عن امر معقول جميع العالم لم يحصل العلم الا مع كون الخبر مقرونا بالدليل فلا يثبت التواتر الا في المحسوسات وفيه اولا منع الصغرى اذ المتعارف من الاجماعات المذكورة في الكتب المعتبرة هو الاجماع المصطلح عند الفقهاء وقد مر ان الاجماع على طريقتهم اعم من الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين او دخول قوله في جملة اقوال المجمعين ولا ريب ان هذا الامر من المحسوس نعم لو قلنا بتوجه هذا السؤال الى ما اختاره المتأخرون من الاجماع لم يكن بعيدا واما ثانيا فنمنع اصل هذا الشرط في التواتر اذ غاية ما يجب في التواتر كون المتواتر جليا بعيدا عن تطرق الخطأ فيه وذلك الجلاء كما قد يتسبب لاجل كونه محسوسا كذا يتحقق لاجل استلزامه امر محسوس ومعلوم ان الاجماع على تقدير كونه معقولا مسبب عن امر محسوس لان اتفاق الآراء لا يكون مسببا الا من الاقوال المتفقة التي هي من المحسوسات والمسموعات فلا بد في التواتر اما كونه محسوسا او ملزوما لامر محسوس واما ثالثا فلان الجائز كون مرادهم من الاجماع المتواتر القول الدال على الاجماع تسمية للملزوم والدال باسم اللازم والمدلول من باب التجوز الشايع ثم انه لا نزاع في حجية الاجماع المنقول بالتواتر وبالواحد المحفوف واما النزاع في الاجماع المنقول بالخبر الواحد الغير المحفوف واختلف في حجيته فقيل بالحجية وقيل بالعدم والقائلون بالاول ذهبوا الى حجية الاجماع المنقول من باب التعبد من جهة انه ظن مخصوص دل على اعتباره الدليل الشرعي كابن البناء والمفرد المحققين من المتاخرين على حجيته من باب الوصف وهو المعتمد ويظهر من بعض حجية الاجماع المنقول متمسكا بالادلة التعبدية والوصفية معا كصاحب [illegible] حيث تمسك في حجية خبر الواحد مطلقا سواء كان المخبر به اجماعا او خبرا بالايات التي مقتضاها التعبد وبالدليل العقلي الذي مقتضاه الوصفية فلنا مقامان **الاول** في اثبات حجية الاجماع المنقول من باب الوصف و**الثاني** في نفي حجيته من باب التعبد فاعلم ان القائلين بحجية الاجماع المنقول تعبدا استندوا الى امور **الاول** الاولوية الاعتبارية وتقريرها ان الاجماع قطعي من جهة الدلالة دون الخبر لانه لفظ والالفاظ ظنية فاذا كان الظني المنقول بالواحد معتبرا كان القطعي المنقول بالواحد اولى بالاعتبار اذ احتمال الضرر في [illegible] المظنون وفيه اولا منع اعتبار الاصل اي الخبر الواحد تعبدا كما سيأتي بيان عدم دلالة الايات وغيرها على حجية خبر الواحد تعبدا وثانيا منع الاولوية اذ الاطلاع على الاجماع من الامور البعيدة فالظن به [illegible] اضعف من الظن بوقوع الخبر بل لو ادعى لاجل هذه الجهة التساوي بين الخبر المنقول بالواحد والاجماع المنقول بالواحد لم يكن بعيدا وثالثا سلمنا الاولوية ولكنها ظنية والمسألة اصولية **الثاني** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والاجماع المنقول بخبر الواحد العادل نبأ فحجيته للاية وفيه **اولا** ان المتبادر من الاية قبول خبر الواحد اذا كان المنقول مما تعارف نقله في زمن الخطاب والمتعارف نقله في ذلك الزمان هو الخبر لا الاجماع **وثانيا** ان الاية ظنية والمسألة اصولية لا يكتفى فيها **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية ولا ريب ان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه ونقله للغير داخل في الانذار وفيه انا لو نمنع دلالة الاية لمنع اعتبارها لانها ظنية **فان قلت** لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع كما تمسك في حجية الخبر الواحد قلنا هذا الاجماع اما محقق فليس بثابت او منقول فالتمسك به في حجية الاجماع المنقول دور ثم ان ههنا فوائد الاولى في بيان امور **الاول** يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا يدعى الاجماع في المسائل المستحدثة لعدم الاجتهاد في زمان المجمعين وهو ظاهر **الثاني** [illegible] الاجماع المنقول [illegible] العلم بان الناقل خالف ما ادعى عليه الاجماع والحوادث المسئلة تحمل الى صور الاولى كما لو علم بان الناقل لم يصر خلاف ما ادعى الاجماع ولا شك في اعتبارها **الثانية** الشك في اصل المخالفة وهو كالاولى في الاعتبار **الثالثة** العلم باختيار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل نقل الاجماع وذلك ايضا معتبر والوجه ظاهر **الرابعة** العلم باختياره الخلاف بعد النقل وذلك غير معتبر والوجه ظاهر **والخامسة** العلم بالمخالفة والشك في التقدم والتأخر وذلك ايضا معتبر [illegible] **الثالث** ان الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او فيما لم يكن المعظم على خلافه وله صور **الاولى** وجود الشهرة على خلاف الاجماع المنقول ولا ريب في عدم اعتباره لعدم الوصف **الثانية** وجود الشهرة على وفاقه فلا ريب في اعتباره **الثالثة** وجود الشهرة من القدماء على وفاقه ومن المتاخرين على خلافه ولا شك في اعتباره لما عرفت من تقديم الشهرة عند القدماء على شهرة المتاخرين **الرابعة** عكس الثالثة ولا ريب في عدم اعتباره والشرط وعليك بمراعاة المقامات فان الصور غير محصورة وفيما ذكرنا كفاية **الثانية** من الفوائد اعلم انه اذا وقع التعارض بين الاجماع المنقول والخبر فالواجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع مرتب على الظن به وهو ضعيف بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر اذا تعارض الاجماعان المنقولان فاما كلاهما من القدماء او من المتاخرين او مختلفان [illegible] يجب تقديم الاجماع المنقول عن [illegible] زمان الملاك

اولعلها اجماعية

في ان الاجماع المنقول من باب الخبر او من باب الوصف

في تعارض الاجماع المنقول مع الخبر

من القطع [illegible] المنقول

اصل في الكلام على السنة لغة الطريقة واصطلاحا على ما ذكروه قول المعصوم او فعله او تقريره ولعل المراد من القول الاعم من مثل الكتبة والاشارة ومن الفعل اعم من الترك والحديث ما يحكي السنة والنسبة بينهما عموم من وجه ونقل السنة الى المعنى المصطلح من نقل المناسب الى المناسب لا الكلي الى الفرد والمنقول اليه احد الامور كل واحد منها لا الاصل والنقل تعيني للعلية ثم الخبر المرادف للحديث اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة استقلت الكثرة

في

اقرب من الظن بوجود مخبر زمان المتاخرين واما في الاولين من نجح المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول لا يفيد الوصف لمن خاصر الناقل اذا توافقا في الفضل والتتبع وتحصيل الكتب الاستدلالية **الثالثة** من الفوائد في ان الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح وحسن وموثق وضعيف الى سائر الاقسام من علو السند وعدمه فكما يتفاوت اعتبار الخبر حسب تفاوت المراتب المذكورة كذا الاجماع المنقول ثم ان الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او مع العلم بان ناقله لم يرد بالاجماع اللطفي المتداول الى الشيخ والحق ان للمسئلة صورا **الاولى** القطع بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الناقل ولا ريب في حجيته **الثانية** عكس ذلك اي القطع بحجيته عنده **الثالثة** الشك في مذهب الناقل فالاقرب في هاتين الصورتين اعتباره لان الناقل لو اراد الاجماع اللطفي عند الاكثر فكلما ادعى الاجماع الشيخي وجب عليه نصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء لم ينصب القرينة على الخلاف ثم اذا تعارض الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع اللطفي والاجماع الذي نقله من يعتبره فمقتضى التحقيق تقديم الاول اذ العمل بالاجماع المنقول ليس الا من باب الوصف ولا ريب في حصوله في الاول اظهر فقد بر حجية المتكررين لحجية الاجماع المنقول لزم ان **الاول** اصالة حرمة العمل بالظن خرج منها الواحد من الخبر وبقي الاجماع المنقول وفيه ان المخرج للاجماع المنقول عن تحت ذلك الاصل سيجي بيانه في بحث حجية الظن انشاء الله تعالى **الثاني** ان الاجماع من اصول الدين اي دليل من ادلة الفقه وكل اصل من اصول الدين لا يجوز العمل فيه بخبر الواحد لقضية منع كلية الكبرى لقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد **فان قلت** مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصول الدين لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته الى القاطع ولا قاطع في المقام **قلنا** نحن لو نتمسك في حجيته بخبر الواحد وسيجي ان حجية الاجماع المنقول لاجل الدليل الرابع القاطع فانتظر **ضابطة** في حجية عدم العلم بالخلاف اعلم ان عدم العلم بالخلاف اما ان يحصل للمجتهد بعد تتبعه في المسئلة الا بحصول حد يوجب له العلم بعدم الخلاف او بان تفحص بتتبع اذ حصل له العلم بعدم الخلاف والمتفاد من التعبير عن القسم الاول قولهم هذه المسئلة مما لا اعرف فيه مخالفا او لم اجد فيه خلافا والقسم الثاني ينقسم الى قسمين اذ العلم بعدم الخلاف اما ان يصل الى حد يورث العلم بالاتفاق او لا يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشئا عن كون بعض العلماء متوقفا في المسئلة ويعبر عن القسم الاول بقولهم الخلاف في المسئلة او لا خلاف فيه بين الاصحاب ثم اعلم ان عدم العلم بالخلاف ان صار مورثا للحصول لو صف بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجيته هو الدليل على حجية الشهرة المجردة وتضعيف الشبهة هنا هو التضعيف ثمة والجواب الجواب والعجب من صاحب المعالم حيث يستدل في مباحث الاخبار بما يدل على كفاية الظن مطلقا على انسداد باب العلم ومع ذلك في كرهنا في المقام ما يقتضي التوقف مع ان الظن الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان الناقل في غاية الكثرة **الفصل السادس**

ضابطة السنة لغة الطريقة ومنه يقال سنة فلان وبراءة طريقته وقد يراد منها المستحب واصطلاحا على ما قالوه قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان مرادهم من القول الاعم من الكتابة والاشارة ومن الفعل اعم من الترك ثم ان بعضهم قيد المذكورات بكونها غير عاديات وبعضهم توقف وقد اطلق اي تقييد فالحديث عندهم اصطلاحا عن حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره من دون تقييد بكونها غير عادية كما هو المتبادر منه لا المقيد هناك الاطلاق هنا ودعوى في الحديث قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وهو اشتباه فان لفظ الحديث منقول عن معناه اللغوي الذي هو الخبر فالمراد بالخبر هنا فان جعل المنقول اليه حكاية المذكورات لكان ذلك نقلا للكلي الى الفرد ومنه مثل هذا النقل شايع ولو جعل المنقول اليه نفس القول لكان ذلك نقلا للفظ الى مباينه على البيان فان غالب اقوال المعصوم انشاء الاخبار فالانسب بقاعدة النقل هو ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون النسبة بين السنة والحديث عموما من وجه والصبر معلوم واما الحديث القدسي فهو كلام الله المنزل الى النبي لا على وجه الاعجاز فهو وليس بسنة مصطلحة ولا حديث مصطلح نعم حكاية المعصوم لذلك الحديث سنة اصطلاحا وقولنا لا على وجه الاعجاز ظاهر الفرق بينه وبين القران فان القران ما انزل منه لا على وجه الاعجاز ثم اعلم ان نقل السنة الى المعنى المصطلح من باب نقل المناسب الى المناسب لا الكلي الى الفرد ولكن الاشكال في ان المنقول اليه هل هو كل واحد من القول والفعل والتقرير ام احد الامور مقتضى ما ادعاه النقل وظاهر كلام الاخيرين وعلى التقديرين النقل وظاهر كلام الاخير وعلى المقتضى الا انه النقل في لفظ السنة والحديث تعيني للغلبة **ضابطة** الخبر اما متواتر واما احاد والاخير اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع ام لا اما المتواتر فقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ويفيد الجماعة خرج خبر الواحد بلا اشكال وخبر الاثنين ان جعلنا المراد بالجماعة الا من الجمع هو الكثير اللغوي الاصطلاحي فانه يحصل باثنين فلا يخرج ويفيد بنفسه يخرج العلم من القرائن الخارجة واما الداخلة فذكر قوما لا يفتقر بالافادة المقيدة ولهذا البيت بقوله في الحقيقة كالعدالة والاورعية والاوثقية والخلو عن الذهن ونحوها واعلم ان افادة الخبر العلم بالكثرة او القرائن الداخلة او الخارجة على اقسام اما ان يكون افادة العلم لاجل الكثرة فقط او لاجل القرائن الداخلة فقط او لاجل المركب من الكثرة والداخلة او ما من الداخلة او بالثلاثة فتلك سبعة والتعريف لا يشمل الا الثلاثة الاول منعكسا لا انه ينتقض طرده بالواحد المنقول على الثلاثة المفيدة للعلم بنفسه فيجمع انه واحد لا متواتر الا ان يقال ان من شرائط التواتر كون المخبرين كثيرين والمفروض النقض ليس من هذا الباب ان افاد العلم بنفسه فخرج او يقال ان العلم بنفسه ممنوع ولكن في كل المذكور من النفي ما نظر اما الاول **ففيه** اما ان لازم الكثرة شرط التحقق مفهوم التواتر فيلزم ان المفهوم قد يتحقق مع فقد الشرط كثيرا وان اراد انها شرط التسمية ففيه انه وضع لا اطراد ايضا حيث لا يؤخذ فيه قيد الكثرة في التعريف لصدق التعريف على ما ذكرنا واما الثاني فهو مكابرة بينة واما الثالث فهو كما تاذ لا يبعد تخصيص التعليم من القرائن الداخلية في خبر الثلاثة وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب والتحقيق ان يقال ان خبر الجماعة على اقسام قسم مقتضى العادة فيه العلم بحيث لا يتخلف عادة وقسم مقتضى عادته عدم افادة العلم فلو افاد يخالف العادة وقسم لا يستقر له عادة فقد يفيد وقد لا يفيد والمتواتر هو خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب يكون مقتضيا افادة العلم عادة فاذن الكثرة شرط لتحقق المفهوم وصحة التسمية فحصل الطرد والعكس ثم ان ظواهر عبائر العلماء ان الخبر المنقسم الى المتواتر والاحاد حيث جعلوا الخبر مرادفا للحديث مقسوم بالمتواتر والاحاد ولكن

في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد

في بيان السنة لغة واصطلاحا

في تقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد

افادة

(٤١٨)

فى افادة العلم ام انضمت الى القرائن الداخلة فيتم بغيرها ان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه لا يطرد لدخول خبر ثلاثة افاد العلم بضم القرائن الداخلة فانه لا يسمى متواترا اصطلاحا
الكثرة فى بعد المقرب لان ذلك من مفهوم الاشتراط الخارجية ولا ينعكس لعدم صدقه على خبر جماعة كثيرين افاد العلم لا بنفسه بل بضم القرائن الداخلة فانه لا يسمى متواترا اصطلاحا ولا بدفعه اشتراط
العلم بغير قرينة خارجية ثم المتواتر اما يفيد القطع باللفظ او اجمالا او بمدلول المضمون او بهما وكذا الواحد المحفوف بقرينة قطعية فما كان من هذه الاقسام الستة مقطوع اللب او غير متواتر وهو
العلم بخبر لكل احد فى كل مقام منزله سبب حصول مرتبة كانت من مراتب العلم فاى زمان كان قبل الفحص ام بعده وما كان منها مقطوع اللفظ فهو مرآة الظن الخاص المقطوع حجيته للاجماع
عليه وما ينكر حجية احد عدا ابن قبة فيحتمل انكاره لذلك تمسكا بالدليل على عدم جواز التعبد بالواحد من استلزام تحليل الحرام وعكسه فيه فاحتمل النزاع فى قسم سابع خارج عن
الظن من الاستدلالية ذكرنا فى المقام لا اثبات المتواتر انقسام مطلق الخبر اليهما **ضابطة** ذكر القوم لصدق مفهوم المتواتر شرائط منها عدم كون المخبرين ظانين بالمخبر به وكان
مستند علمهم ام واحد ابل لا بد لما كونهم عالمين او ظانين مع اختلاف اسباب حصول الظن وتعدده كى يمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون المخبر به امرا غريبا
عجيبا كما لو اخبر واحد بركوب شخص فى عشرة او من حمل ذى رجل واحد عشرة اذان ونحو ذلك فانه لا يحصل العلم كما لو اخبر واحد بحمل جبل اعظم او لكن
لا بد من ملاحظة الموارد فقد لا يكون فى الخبر به غرابة اذا اسند الى شخص كنبى او وصى ويكون فيه غرابة اذا اسند الى الغير كما فى حمل الجبل مثلا اولاد
النقض بثبوت المعجزات بالتواتر فتدبر ومنها كون علمهم مستندا الى الحس فى التحقيق انهم ان ارادوا كون اسباب حصول العلم حسا فلم وجه ان كان السبب
اما اسبابا وان ارادوا كون السبب احساسا فهو مرتب اذ يكفى فى حصول العلم كون المخبر به جليا او اجلى وقد يكون المحسوس وقد يكون للاستناد الى المحسوس وبوجه
ارادة المعنى الاول بتقسيمهم المتواتر الى لفظى ومعنوى وارادة الثانى فظاهر عباراتهم ولكن الحق الاول ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد
يؤدى الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر وفيه ان هذا الشرط اغلبى والا فقد يمكن تحقق القطع للمسبوق بالشبهة والتقليد ايضا ومنها تساوى الطبقات بمعنى
انه اذا كان الخبر ذا طبقات يعتبر صدق مفهوم التواتر فى كل طبقة والا لم يفد العلم واورد عليه بالنقض بجود حاتم وشجاعة رستم فان خبرهما ذو طبقات
ومتواتر ومع ذلك لا يتساوى الطبقات والجواب اولا ان الخبرين ليسا من باب المتواتر بل يشبهانه بالاجماع واتفاق الناس فحصل العلم من التسامع والتظافر
وثانيا بالقطع بكون المخبرين فى كل طبقة بالغين حد التواتر وان لم يتساووا فتدبر ومنها كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب فبعد اخذنا ذلك فى التعريف
نستغنى عن عد هذا من الشروط ثم ان فى المقام شكوكا يكون استقصاؤها تضييعا للايام كنزاعهم فى كون العلم الحاصل من التواتر ضروريا او نظريا او محتملا
فالاحسن الاعراض عنها والتعرض لما هو المفيد من الكلام **ضابطة** للتواتر اما لفظى او معنوى والاول ينقسم على صور ستة والاخر على صور
اربعة اما الستة **الاولى** فبيانها ان الناقلين اما نقلوا باللفظ الواحد او المختلف وعلى الاخير اما ان يكون الالفاظ مترادفة ام لا وعلى الاخير اما
ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالالتزام او التضمن او المطابقة والالتزام او المطابقة والتضمن مثال الاول ان ينقلوا عن النبى انه من كنت مولاه
فعلى مولاه من دون تغيير فى اللفظ ومثال **الثانى** ان ينقلوا فيقول بعضهم سمعته يقول الهرة طاهرة والاخر سمعته يقول السنور طاهر والاخر
السنور نظيف والاخر الهر نظيف وهكذا ومثال الثالث سمعته يقول الماء القليل الملاقى للنجاسة لا تشربه والاخر سمعته يقول لا تتوضأ منه
والاخر لا تستعمله والاخر اهرقه وهكذا مما يدل بالالتزام على النجاسة ومثال الرابع كما اذا قال احدهم ضربنى بعمرو والاخر ضربنى بكر والثالث
ضربنى خالد وهكذا مما يدل بتضمنه على حصول الضرب من زيد مثال الخامس كما اذا قال سمعته يقول الماء القليل الملاقى للنجاسة نجس والاخر
سمعته يقول اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء فانا قلنا ان دلالته بمفهومه التزامية كما هو التحقيق ومثال السادس كما اذا قال احدهم قد وقع الضرب
اليوم من عمرو والاخر ضرب عمرو اليوم بكرا فتدبر ويمكن زيادة الاقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والاخر بالالتزام او غير ذلك واما الاربعة
الاخر فبيانها ان اللب المنقول اما ان يكون فى واقعة واحدة او فى وقايع وعلى الاخير اما ان يكون ذكر كل واحد من الوقايع دالا على اللب بالتضمن او الالتزام
او لا يكون كل واحد ملزوما للب بل المجموع من حيث هو ملزوم له مثال الاول كما اذا اخبر كل الناقلين عن وقعة بدر او شجاعة رستم او سخاوة حاتم ومثال
الثانى كالرابع فيما سبق ومثال الثالث كما ذكر واحد منهم غزوة خيبر بالتفصيل والاخر غزوة بدر والاخر احد وهكذا فحصل منها العلم الاجمالى بشجاعة
ومثال الرابع كما اذا قال واحد منهم قتل زيد عمرا وفى حرب كذا والاخر قتل زيد بكرا فى حرب اخرى وهكذا فمقتضى العادة شجاعة زيد ان هذا لا ينفك
منه على سبيل الاتفاق وقد يمكن زيادة الاقسام ايضا ولكن التفصيل فيه غير مفيد ثم ان الظاهر من تضاعيف الكلمات كون النسبة بين المتواتر
اللفظى والمعنوى عموما من وجه فان اللفظى ما كان فيه اللفظ مقطوعا سواء كان اللب مقطوعا ام لا والمعنوى ما كان فيه اللب مقطوعا سواء كان اللفظ
مقطوعا ام لا **ضابطة** خبر الواحد عبارة عما لم يبلغ حد التواتر افاد العلم ام لا وعلى الاول سواء افاد العلم بنفسه ام بالقرائن الخارجية وهو
فيما عمموه بالقرينة القطعية ومحرر بهما وكل منهما باعتبار النقل ينقسم الى وجهين اما لفظى واما معنوى اللفظ المحفوف بالقرينة على اقسام اما مفردا
بالقرينة الدالة على صدق الصدور او المضمون او بهما ولا شبهة فى امكان حصول العلم من الخبر الواحد اذا قامت قرينة على صدق المضمون كما مثل فى موت ولد الملك
والشبهة الملفقات فى المسئلة لا يلتفت اليها لو الادلة المستدلة بها على عدم الامكان واهية وبعد حصول العلم لا شبهة فى الحجية هذا اذا كان الخبر محفوفا
بالقرائن الدالة على صدق المضمون فقط واما اذا كان محفوفا بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور فقط فحاله فى ذلك الخبر حال الاخبار المتواترة لفظا
من دون حصول القطع بالمضمون فى كون الظن الحاصل منها حجة اجماعا والظن الحاصل منها مسمى بالظنون الخاصة وما ذكرنا حال الخبر الواحد المحفوف
بالقرائن الدالة على القطع بالصدور والمضمون **ضابطة** فى حجية الخبر الواحد العارى عن القرائن الدالة بالقطع على صدق الصدور والمضمون او بهما وفى
الكلام يقتضى رسم مقدمة ومقامات **اما المقدمة** فاعلم ان الظنون على اقسام ظن بلغ من الشرع اعتباره بالدليل القطعى كالظن الحاصل من الخبر
الواحد المحفوف بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور كالمتواترات اللفظية وكالظنون الكتابية ان قلنا بتحقق الاجماع على اعتبارها وفى
كشهادة العدلين وامثالها اذا افادت الوصف فى الموضوعات الصرفة وكقول اللغوى فى الموضوعات المستنبطة وظن بلغ عدم اعتباره كالظن
الحاصل من القياس والاستحسان وظن لم يبلغ فيه دليل قطعى من الشرع على احد الطرفين ولا نزاع فى حجية الاول وعدم حجية الثانى وانما النزاع فى الثالث
فلا تغفل ثم لا يخفى عليك ان النزاع فى الخبر الواحد العارى عن القرائن القطعية انما هو لاجل ظنيته والا لما كان ما عرفناه على فرض قطعية الصدور لا يضر ظنية الدلالة
كالمتواترات اللفظية فجهة النزاع انما هو ظنية الصدور لا الدلالة فلو كان النزاع لاجل ظنية الدلالة لسرى النزاع الى المتواترات اللفظية والمحفوف بالقرائن القطعية
على صدق الصدور المفيدة للظن وليس كذلك ثم هل الاقوال فى المسئلة حينئذ عدم جواز التعبد بالخبر الواحد عقلا وهو عن ابن قبة وعدم جواز التعبد به شرعا وهو عن السيد

بعد ما تنازعوا في انسداد باب العلم بالحكم الاعم من الظن الخاص في اغلب ابواب الفقه لانفتاحه وان قلنا به في امر بعد فرض الانفتاح الاغلبي لو فرض انسداده في موضع لم يمكن فيه العلم بعد الفحص فهل يجوز العمل بالظن فيه فالظاهر من الفحول انهم من تكلم منهم في حجية الظن مطلقا كما يظهر من القول الثاني من تشكيكهم في حجية الظن بدليل الانسداد في الفرض فترجيح المرجوح واما على فرض الانسداد الاغلبي وتسليمها لكل متفقون على حجية الظن وانما ذكروا ابطال البراءة والاحتياط على فرض هذه الصورة دفعا للتوهم لا لوجود قائل به في الحقيقة فمحل النزاع اجمالا انما هو فيما شك في جواز العمل بالظن فيه وعدم جوازه واما تفصيلا فقد عرفت ان مورد الشك انما هو صورة الانفتاح الاغلبي والشك فيه واما في صورة الانسداد الاغلبي فالجواز مقطوع ولو فرض الشك فيه انما كان من محل النزاع فظهر ان ههنا نزاعا صغرويا ونزاعا كبرويا على فرض احد الصغريين ثم انهم اتفقوا على ان العمل بالظن اذا اجمعوا عليه فالقول الثاني خرق للاجماع المركب

اصل في اصالة حرمة العمل بالظن الاصل الاصيل حرمة العمل بما وراء العلم الا ان يقوم عليه دليل وذلك لوجوه الاول قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط في بعدم العلم الاجمالي بـ المرتضى ومن تبعه وجوب العمل به شرعا وهو جماعة منهم على العمل بالظنون المخصوصة وجوبا للعمل به عقلا او شرعا وهو ايضا العلم والفاضل القمي وجماعة يتعلق التكاليف الشرعية

المقام الاول في تأسيس الاصل الكلي في مطلق الظنون المشكوكة لو جوز الواحد فرد من افرادها فهل يقتضي الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي ولا يلزم التوقيع عن ... فيما اذا ... ان مقتضى الاصل الاولي بعد ثبوت التكليف هل هو كفاية الظن او العلم وبعبارة اخرى هل العمل بالظن يوجب الخروج عن عهدة التكاليف ام لا في المعاملات ... ويتحقق عدم الكفاية للاصل ويمكن تقريره بطرق اما الطريق الاول فنقول انه لا شك في ثبوت التكليف بتحصيل الاحكام في الجملة اما بتحصيل نفس الاحكام الواقعية تلك او بتحصيل العلم بما يقتضي الاعتقاد الجازم وان لم يطابق الواقع او بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جازما وعلى التقادير ان بنينا العمل على تحصيل العلم بالاحكام حصل الامتثال قطعا اما حصول القطع بالامتثال على الاحتمال الاول فللزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكف العلم في تحصيل الاحكام الواقعية واما حصوله على الاحتمالين الاخيرين فواضح وان بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد لكنا شاكين في حصول الامتثال بمعنى انا غير قاطعين لاحتمال ان يكون المكلف به تحصيل نفس الاحكام او العلم بها والمتيقن انما قلناه من ثبوت القطع بالاشتغال فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال **فان قلت** ان بعد بذل الجهد وتحصيل الظن الذي هو من مطلق الاعتقاد نشك في ثبوت التكليف بالزائد فتحصيله والاصل البراءة **قلنا** مجرى اصالة البراءة فيما اذا شك في حدوث التكليف لا فيما شك في بقاء التكليف او رفعه بعد ما ثبت فيه من الاجزاء والاصل فيه البقاء **فان قلت** انا واياكم متفقون بلزوم تحصيل الاعتقاد في الجملة ولكنا نقول بكفاية مطلق الاعتقاد وانتم تدعون لزوم الاعتقاد الخاص فالقدر المتيقن بيننا وبينكم لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد وانتم تدعون خصوصية زائدة والاصل عدمها **قلنا** المحصّل انه تعلق التكليف بتحصيل نفس الاحكام فاين كون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد متيقنا مع انك قائل بلزوم تحصيل مطلق الاعتقاد ومقتضاه بين الامرين العلم والظن ونحن نقول بتعيين احد الفردين ومقتضاه عدم كفاية الاخر فاين القدر المتيقن فالبين منهما الى المنع يمكن قلب ذلك بانا واياكم قائلون بحصول الامتثال عند تحصيل القطع ولا خلاف بيننا انما هو في حصول الامتثال عند تحصيل الظن فالقدر المتفق عليه المتيقن به في حصول الامتثال انما هو تحصيل العلم وعليكم باثبات حصول الامتثال بالآخر والاصل عدمه **فان قلت** القدر الثابت من الدليل انما هو عدم جواز ترك تحصيل الاعتقاد رأسا ويكفي في عدم مخالفة ذلك الثابت تحصيل الاعتقاد المطلق **قلنا** هذا القدر الثابت من التكليف انما كان ثبوته لاجل اتفاق الفريقين عليه فبعد ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يحصل الشك في كيفية الاعتقاد شكا في المكلف به **والقواعد المقررة** يقتضي اجراء اصل الاشتغال فيه

فان قلت سلمنا كون المكلف به تحصيل نفس الاحكام الواقعية ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل القطع بعدم المخالفة في مقام تحقق الامتثال بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا ان ذلك مخالف للاجماع مع انه مخالف لحكم القوة العاقلة فانها حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف واستناد ذلك بابنا قلنا اولا انه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا ان بعد ملاحظة الاخبار المتظافرة في والآيات المتكاثرة قطعنا بثبوت التكليف في البين وثالثا يلزم لغوية بعث الرسل وانزال الكتب **فان قلت** القدر الثابت من التكليف هو التكليف بالمعلوم واما في غيرها فلا حتى يحتاج الى الظن ومقتضى الاصل البراءة في غير المعلوم قلنا انه ليس من المعلوم هل المعلوم قبل الفحص ام بعده فان كان الاول فبطلانه اظهر من الشمس وابين من الامس وان كان الثاني فتعيين المطلوب بذلك الماتح في عدم كفاية الظن واما بعد عدم امكان العلم فمحل الخلاف مع الخصم او مع من يجري الاصل فكلامنا ليس فيه **واما الطريق الثاني** فبيانه انه لا ريب في تشريع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب وكون نبينا مأمورا من جانب رب الارباب ومبعوثا لتبليغ الاحكام المتعلقة باشباه في الجملة فيما بين الاشياء انه لم نقل بان لله تعالى في كل واقعة حكما وقد برهنا عليه بمقالة كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي سيجيء انه مفصلا ... لا اشبهة فان كلما هو حكم للمشافهين فهو حكم للغائبين فمقتضى المقدمتين المذكورتين ثبوت التكليف للغائبين ولازم ذلك لزوم الفحص في الشبهة الوجوبية والتحريمية فاعلم الواجب او الحرام بعينه فهو لدعوى الاجماع لا بد من اتيان جميع ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما ان دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما وان كان موهوما ان دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وبعد ما اثبتنا ذلك فنقول بناء على هذا ان تحصيل الاحكام الواقعية على ما يحتمل كونه واجبا وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلانها بالعظم الى لزوم تحصيل العلم بالاحكام الواقعية فلو لم نقل باحد ذلك لزم الوصف فلا اقل من ابداء الاحتمال ولو موهوما واما الكبرى فلما ذكرنا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى فرض منع ... قلنا من ان التكليف ثابت والشك في المكلف به فلا بد من تحصيل القطع بحكم القوة العاقلة فظهر من الطريقين ان الاصل الاولي يقتضي عدم كفاية الظن وان **قلت** المسلم من اشتراكنا مع المشافهين انما هو فيما علم كونه تكليفا للمشافهين واما في محل الاشتباه فلا وما نحن فيه من هذا الباب قلنا الكلام في ذلك اثبات الاشتراك على الاطلاق خارج عن محل الكلام الا انا نشير اليه هنا اجمالا فاعلم ان دليلنا على ذلك امور **الاول** الدليل الاجتهادي وهو من وجوه **الاول** الاخبار المتظافرة البالغة حد التواتر **الثاني** الاجماعات المنقولة **الثالث** الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا كون الغائبين مشاركين للمشافهين في غالب التكاليف فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب الثاني الدليل العقلي وهو بيان انه لا شبهة في ثبوت التكليف في الجملة والمكلف به اما ان يكون ما هو تكليف المشافهين او غيره وعلى التقديرين ثبت ان المكلف كذلك يثبت المشافهون يكون موجبا لليقين بسقوط التكليف وايضا ان غيره ليس كذلك والقوة العاقلة حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** فغاية ما في الباب العلم بوجود واجبات ومحرمات بين الامور الكثيرة والاشياء الغير المحصورة ومن القواعد المتفق عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصورة قلنا الا بلزوم الاجتناب اذا كانت الشبهة قليلة في كثيرة وما نحن فيه ليس كذلك بل شبهة كثيرة بين الاشياء الكثيرة **فان قلت** سلمنا اتحاد تكليف المشافهين والغائبين ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم القطع بالمخالفة قلنا الجواب تقدم **فان** ... المذكورة سابقا امرجعه الى الشك في التكليف قلنا الجواب تقدم **فان قلت** وجوب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية انما هو على ما ذكرت

(في الهامش) ... بين الحرام وغير الواجب ... تحري الظن ماخذ لا من باب الظن بل من باب العلم المتيقن وان لم يكن الظن يجري بينهما وفي كل من ذلك السلب ... نعلم اجمالا بوجود التكاليف بينها والقطع بالامتثال لا يحصل الا بما ذكر

(في الهامش) [illegible] الشبهة [illegible]

(في الهامش) [illegible]

مقابله

ولو قيل لو علم المجتهد حين عروض المسئلة بتمكنه من تحصيل العلم فاخر الفحص الواجب تقريبا الى ان تعذر الحكم العلم وبتمكن من الظن فانه لم يكن الظن حجة اذ يدفع التكليف بالعسر
وان كان حجة لبقي الامر بالفحص واستصحاب الامر بالفحص يقتضى وجوبه بعد تعذر العلم ايضا ولا نسلم حجية الظن ويتم فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب لانه لم يكن قلنا بحجية الاستصحاب
انما الاستصحاب اقوى ومنها قلت المجتهد بعد عروض المسئلة اما ان يعلم من اول الامر بتمكنه من تحصيل العلم او يعلم تمكنه منه او يشك في الاخير يحصل عجزه عن العلم اما ان ينكشف انه لم يكن متمكنا
من اول الامر او ينكشف عروض عدم التمكن بعد ذلك اولا يتم الشك لاحقا كما كان سابقا وفى شئ من الصور الخمس لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد غاية الاتفاق الكل على عدم حجية الظن
المتمكن من العلم وعدم حجية الاستصحاب في الشك المرضى والساري ولو قيل لو قطع المجتهد ولا بالسد الاغلبي بحصول الظن فعمل بمقتضى الاحكام ثم قطع بفتح باب العلم فالبحث في ان
وجوب المقدمة
من باب المقدمة قلت فرض لسلبه انما هو فرع وجوب ذيها ووجوب ذي المقدمة هنا المعنى تحصيل نفس احكام الواقعية ثم المقدمة مثل اما عدم وجوب ذي المقدمة فلان التكليف
بعد تحصيل الاعتقاد الجازم بالحكم الواقعي النفس لامر وحصول الخلاف لا عتقادا نقول انه مع ذلك هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لانه ام لا فان قلنا بالاول لزم
بالاطلاق وان قلنا بالثاني ثم من عدم الوجوب وهو عين المدعى قلنا لما ذكرنا من لزوم تحصيل نفس الاحكام الواقعية اما يكون لو لم تعلم ايضا ينبغي بعد الفحص
ان اجتماعها في الاول التكليف بالمانع والحاصل ان التكليف بالمعلوم موجود وفى صورة القطع بالاصابة وان اختلف الواقع حصول الامتثال مقطوع في الصورة
الاكتفاء بالظن فان قلت ما عدا تلك هذه هو البناء على الاحتياط او الاخذ بالاوثق من اجل الدليل الذى ذكرت نسلم خلاف الاحتياط لان العلماء ذهبوا الى
الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لا يكون موصوفا باحد الامرين فلا يكون عالما بمجموع ما ذهبوا اليه المقلد وان لم يوجب الوصف على لزوم احد الامرين فلا قائل
الزوم وهو كاف في بطلان التخيير فيقول ان احد الامرين من الاجتهاد والتقليد محتمل الوجوب وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فبيانه واما الكبرى
فلان العقل بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال بحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط الاخر وهو العمل بالظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل
قد ذهب العلماء الى ان العامي الواجب عليه مشروط في صحة العمل ولا شك ان ذهابهم موروث لاحتمال الوجوب وكما احتمل وجوبه فوجوبه ظاهر فان شئت تحصيل العلم
بمقتضى الاحتياط لزم خلاف الاحتياط اذ العامي الواجب هو وقوف على العامل بالظن وترك الاحتياط فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا الملازمة الاجتهاد والتقليد
انه كان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها او لوجوب تحصيل الظن لاحتياط ايضا حجيته معها بالوجوب فرق كل مسئلة من المسائل وان كان صغر احتمال الا
كبراه معلوم مع كونها ناشئة عن حكم القوة العاقلة فلاحتياطه ايضا في تحصيل الحكم الظاهري وهو قاطع بالوجوب بحسب الظن وان كان المراد بالاجتهاد العلم الوجوب تحصيل
الاحكام الواقعية والعلم بالوجوب علما هو كذلك في متن الواقع قطعا فانما قلنا المفتى بالمجتهد في مواضع لا يكون ظاهرا كما اذا كان متعاضدا لحكم الادلة الفقاهتية
وانتفاء الدليل الاجتهادي فان قلت ان ما ذهب اليه العلماء من عدم الاجتهاد والتقليد مرادهم انما هو لا يجهلها على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل
بالحكم الظاهر وعليه فان ثبت العمل بالاحتياط فلا يلزم المحذور المذكور وقلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكرت مع انه بعيد اذ الاتفاق على ثلاثة الاحتياط
والمجتهدين بل مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هنا مقابلا للتقليد لان هو حاله كفينا اذ ذهاب بعض الى لزوم الاجتهاد المعهود في ابداء الاحتمال فيتم الاستدلال لانا
فنقول انا قد بينا ان العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط ممكنا وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة وبينها وغير الوجوب فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة
وما ذكرتم من هذا الباب فلا بد فيه من الرجوع الى الوجوهات من الاحد والا فالتخيير ولكن الدليل على رجحان الحرمة فيما نحن فيه اعني العمل بالظن موجود وهو عدم
حرمة العمل بالظن على ما سيأتي انشاء الله فظهر من قاعدة الاشتغال الى الاصل من حيث الحكم الوضعي عدم الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايضا الا ان الامتثال لا
بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حتى عند منكر الاستصحاب والاستصحاب ايضا نعم تم **واما الطريق الثالث** فنقول ان المكلف اما ان يعلم بوجود التكاليف
فيما بين المشتبهات اولا يعلم وعلى الثاني الاصل البراءة وان ظن بالتكليف فالعمل بالاصالة البراءة ليس من باب الوصف بل العمل بها متعين ما لم يعلم ظن شرعي
على الخلاف ويخرج اذا لم يكن دليل على اعتبار الظن بالتكليف لم يكن معتبرا فحكم بالاصالة البراءة وعلى الاول اما ان يكون هذا العلم الاجمالي معتبرا ام لا وعلى الاول
الاشتغال لان الظن بعدم التكليف لما مر لا يرفع القطع بالاشتغال المقتضى للقطع بالاشتغال بمقتضى القطع بالامتثال وعلى الثاني الاصل البراءة ايضا وان
ظن بالتكليف والاحتياط في المقادير الخرجية من غير معتبر فظاهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب **واما الطريق الرابع** فبيانه ان كلما احتمل الوجوب والحرمة واجب
حجية الصغرى على ترك الاول وعمل الثاني وكلما كان كذلك فهو غير لازم اما الصغرى فهو جدا بينه واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى انا نعتبر الحذر
احد من طرفين احدهما ما هو واجب والآخر جرى فلو بادر الى الحرب وذهب ضرر العقلاء فنقول بعد ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى
الضرر فدفع ضرر لازم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يقال بدفع الضرر المحتمل كما يقتضى طرح الظن وعدم الاكتفاء به كذلك يقتضى لزوم العمل به فيما ظن
بالتكليف لظن الضرر بالترك ودفع الضرر المحتمل لازم لعين ما ذكرت فدفع ما نحن فيه من دفع الضرر المحتمل كما يقتضى العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك يقتضى العمل
بالوهم فيما اذا ظن بعدم فظهر من ذلك انه لزوم العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا لاجل الظن بالتكليف الا انه يجب اتيان
الموهوم فيما ظن بالتكليف هكذا اورد واجيب كلامهما نظر **واما الطريق الخامس** فبيانه ان الظن الحاصل من الاخبار او الاجماع المنقول والشهرة
الاجماع الظني بعدم الحاصل من الظنون التي لا يكون مناطها العلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من القياس لا الاستحسان اذ كان مناطها بالعلم
اولى والتالي باطل فالمقدم مثله وبيانه اذا كان الظن الحاصل من الاخبار او الشهرة وغيرهما مناطها العلم لم يكن حجة اذ الاجماع المركب هذا القول بالفصل **فان**
قلت اولا الدليل على حرمة العمل بالظنون لقياس الاستحسان والمصالح المرسلة لعلنا بها ايضا وكان العمل بها جائزا ولكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل قلنا
ان معنى الاولوية ان لا يكون الا ان ثبت دليل على حكم في عنوان من الافراد وحكم بذلك الحكم في الادنى منه من الافراد وان لم يدل عليه بالاولوية هذا ولكن في
القطع بالاخير اضطراب نظرا الى الظنية الاولوية فيحكم بحجيتها الا ان قلنا ان اعتبار الظن الاول على ما نعم وان قلنا باعتبارها ففيها الاستدلال على عدم الكفاية
ايضا انه من استدلال على عدم كفاية الظن بالظن فلو لم يكن الظن معتبرا لم تكن الاولوية معتبرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل ومنه نظر بعض يحتمل منع وجود
الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل من القياس مثلا ليس لاجل انه طريق مخصوص منع القياس من الحجية الاولوية بالنسبة الى سائر الظنون فتأمل المقام
لاجل تطفيف الكلام **المقام الثاني** في تأسيس الاصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل يحصل الاثم في العمل بها ام لا
والمقام الاول انما كان في تأسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي فاعلم ان كل من قال في هذا المقام باستحقاق الاثم يلزمه القول بعدم الكفاية في المقام
الاول وكل من قال بالكفاية في المقام الاول لا يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا
المقام يلزمه القول بالكفاية في المقام الاول بل القول بالكفاية وعدمها وكذا كل من قال بعدم الكفاية في المقام الاول لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في

بعد ذلك كان حصول الاصول المهجورة وصار اغلب النصوص متواترة عند تحصيل العلم فيما امكن وبقي قليل من مظنونا الامر السابقة على حاله السد فيستصحب حجية الظن وحجة العلماء في هذا القليل فيتم لما عدا من موارد الشك فحجية الظن بالاجماع المركب لا يمكن القليل لاستصحاب الامر وايضا نعرض ما اذا قطع بالسد الاغلبي او كان شاكا في بقائه او بقائه فحجيته الموضوع والحكم معا ثم فيها حكما انما مر قلنا ان الفرض الاول معارض بمثله وبعد بقاء الحكم مستصحبا بضميمة مركب الاجماع بقى الاشتغال سليما عن المعارض وكذا الفرض الاخير ايضا فيه ان المقتضى الاستصحاب في الشك في بقائه لا يتصور اما الامر على الاصل في الفحص الا بعد شك القاطع ولو قيل ان الاحتياط على ما التي ذكرت عملها بالاول عن كون ما في المقام لان الاوثق عن الافتاء يحتمل الحرمة لعدوان الامر بين وجوب الاتيان ومنه فلا جتناب مع الوقوف واما في العبادات فلانه مجرد الاتيان يحتمل الحرمة كعمل الجاهل لا يقطع بالبراءة لاحتمال وجوب تحصيل الوجه او اشتراط العلم بها والعلم بحجية بطن بالغرض ...

وصل فى تأسيس الاصل فى الظنون المشكوكة

واما العمل بالظن في تعيين الوجه فانه مردد بين الوجوب والحرمة فلا يمكن الاحتياط في الفروع غالبا فالمقتضي وهو عدم امكانه ذاتا الا الوجوب المانع والدليل الوارد لاجل الاجتهاد في تاسيس الاصل قلنا ان مخالفة الاحتياط مع الالتفات اليها لاحتمال مخالفة الواقع حرج في كل من الالتفات والمقصر بطلانها لو توقف فيه اوثق واحوط واما ما عددناه واما اشتراط العلم بالوجه
فغير محتمل عندنا لبناء العقلاء واطلاقها الا ولو سلمنا لكنه انما العمل بالظن مستلزم للارتكاب بخلاف مثلها واحتماله واحتمال الحرمة تركه والعمل به في تعيين وجه الفعل بوجوبه الشرعيات
اذ الظن بعدم الوجوب وترك الفعل فرضا العمل بالظن والاتيان بالفعل الشق سلمنا الاشتراط لكن يكفي العلم بالوجه الظاهري وهو الوجوب المسبب من قاعدة الاشتغال كما في نية الاصول العملية التعبدية
المقام بل انما القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في هذا لعدم الاشكال في تاسيس الاصل الاولي في هذا المقام ولا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم لكنه خلاف
للاجماع لان القول بالجواز بالمعنى الاخص خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بالجواز قال بالوجوب فاذن لا شبهة في ان مقتضى الاصل الاولي الحرمة واستحقاق الاثم
ولنا عليه وجوه عديدة الاول اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بما وراء العلم ما لم يقم دليل على الاعتبار لسان العقل والشرع والظ من بعض الفضلاء
ان مقتضى الاصل الاصيل جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام اثبات الحكم الوضعي الكفاية وقد علمت انه لازم من قال هنا بالكفاية
ان يقول بالجواز هنا ويؤيده نقله في كتابه عن بعض الاعلام بل حيث قال ان الدليل على حرمة العمل بما وراء العلم ولكن الظاهر ان هذا الفاضل مع قطع النظر
عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بناؤه على حرمة العمل به وان هذا الكلام انما هو في مقام المعارضة لا في مقام التحقيق فلا نزاع لنا معه غاية ما الباب
مخالفته معه وهو لا يضر باجماعنا فتدبر **الثاني** قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وجه الدلالة انه لا شبهة في ثبوت التكاليف في الجملة
بالظن فنقض اليقين بغير اليقين معا انه منهي عنه بقوله لا تنقض اليقين اه والاصل في النهي التحريم **فان قلت** كيف تتمسك في اثبات حرمة العمل
بالظن بالاستصحاب الذي هو كذلك قلنا فانا قد برهنا في محله ان الاستصحاب وان كان ظنيا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار **الثالث**
ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب ان تارك الذي للمقدمة اما حكمه واما حقيقة تارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل تركه ذيها كما سيوجب
كان قاطعا بانه بتارك المقدمة الى ترك ذيها او ظانا او شاكا او محتملا فنقول انا لا نكتفي بالظن مما يحتمل ادائه الى ترك ذي المقدمة في مقام تحصيل
الاحكام الواقعية ولو احتمالا موهوما وكلما كان كذلك فيستحق استحقاق العقاب **الرابع** ما ذكرنا في مقام اثبات الحكم الوضعي من لزوم دفع الضرر المحتمل
فانه لم يدفع المكلف الضرر المحتمل من نفسه لذمه العقلاء لا ترى انه لو دار شرب السم وكان هنا اناءان احدهما محتمل السم والاخر خال عنه فاختار
المشكوك لذمه العقلاء وينسبونه الى السفه فاذن نقول ان اتيان محتمل الوجوب ولو ترك ما كان موهوما الصغرى فالزوم دفع الضرر المحتمل واما الكبرى
فلبناء العقلاء واما النتيجة فواضحة **والخامس** قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الدلالة من وجوه الاول انه
الاية الشريفة في مقام ذم الكفار لاجل كونهم مبتلين على العمل بالظن فذلك كما في الثاني دلالة سياق الاية الشريفة على التعبير للعمل بالظن ذلك انه ورد في
الثالث التعليل فان مقتضاه لزوم تحصيل العلم بالواقع لحصول الغنى حيث يدل على عدم حصول الغنى بالظن فهو مما يتمسك بالاية الشريفة على اثبات
الحكم الوضعي ايضا اعني عدم الكفاية **فان قلت** ان مورد الاية اصول العقائد الذي انما هو بالعمل بالظن فيها قلنا ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل
فان قلت ان التعليل لا يدل الا على حرمة العمل بالظن الذي سبق ذكره اذ من القواعد العربية انه لو سبق نكرة ثم جيء بعدها بمعرفة فهي عين الاولى
يكون ذلك للعهد الذكري كما في قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فالمراد بالرسول هو ما تقدم ذكره لا مطلق الرسول
قلنا قد مر ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد **فان قلت** ان لفظ الظن مطلق لا عام وان العموم للفظ حتى يتقوه بذلك الكلام بل اللفظ مطلق
والظاهر العهد فان بين المطلق والعام فرقا وهو توقف حمل المطلق على العموم على عدم ورود مورد حكم اخر وعلى كون الافراد متواطية بخلاف
العام لانه لا يتوقف على شيء من الامرين وهنا الشرط غير موجود لانصراف المطلق في مثل المقام الى ما تقدم ذكره قلنا مع ان عدم توقف حمل العام
على العموم على عدم وروده مورد حكم اخر بل هو والمطلق في هذا الشرط سيان ان مخالفة المطلق للعام في الامرين لا يلازم مخالفته له في جميع الاحكام
ان المدرك العرف وهم يفهمون في امثال ذلك المقام العموم وايضا نقول ان المفرد المحلى باللام اذا سبقته نكرة لا مفر من الحمل على المعهود الذي بين فافهم وبين
الاية الشريفة اعني قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فرق بين اذ لا يمكن حمل الرسول في تلك الاية على فرد غير معين لانه في مقام
العصيان ولا يصح على كل الرسل فلا بد من الحمل على المتقدم بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن حمله على المتقدم اي الظن في اصول العقائد وعلى مطلق الظن فيطلب المدعى التعين
فان قلت ان الاغناء يستعمل في معنيين احدهما رفع الاحتياج والاخر الرفع مجردا عن الاحتياج كقوله تعالى لا يسمن ولا يغني من جوع فان المراد منه عدم
عن الجوع عدم رفع الجوع اذ لا معنى لعدم رفع الاحتياج من الجوع لكن غالب استعماله في المعنى الاول فقولك فلان محتاج الى الشيء الفلاني يكون معناه انه
فاقد ذلك الشيء والا لزم تحصيل الحاصل وقولك انه غني عنه غير محتاج اليه معناه انه واجد وان حملنا الاية الشريفة على الغالب كما هو ظاهرها يكون معناها
ان الظن لا يرفع الاحتياج من الواقع اي لا يكون غاملا وواصلا به في شيء من الاشياء قطعا ولا ريب ان هذا الذي هو مفاد الاية كذب جدا وغير مراد قطعا اذ ربما يصل
الظان الى الواقع فان الظن قد يتخلف عن المظنون بالواقع وقد يصيب فاذا لم يكن ذلك المراد لصيرورته لتعذر المعنى الحقيقي فيصير الاية الشريفة مجملة ويسقط الاستدلال قلنا
ان الاية انما تدل على ان العامل بالظن لا يكون غنيا عن الواقع بحسب اعتقاده قطعا وان العمل بالظن لا يكون مغنيا عن الواقع بحسب الواقع قطعا فاذا لا يلزم
كذب فان الظان مطابق للواقع وما يقال في مقام الجواب عن هذا الايراد من ان المراد بالحق الحق الظاهري فهو فاسد جدا لان الظاهر منها الحق الواقعي فتم وما
يقال من ان المراد من الاية انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كذب فهو ايضا فاسد كسابقه اذ الظ السلب الكلي **فان قلت** انه لم يكن الاية مرادة بظاهرها لما
من تصرف فيها والاحسن ان يصرح بان المراد من الظن الشك والوهم قلنا مع ان استعمال الظن في الوهم والشك غير معهود بل غير صحيح عند اهل اللسان ان
كان استعماله في الشك فالظن معهود ان الشك والوهم ايضا قد يصادفان الواقع من باب الاتفاق فيلزم الكذب ايضا **فان قلت** ان الاية الشريفة انما تدل
على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق وان بعض الظنون معتبر قطعا فالاية مخالفة للاجماع فظاهرها غير مراد فهي مجملة قلنا لا نتصرف في الاية الا في الظنون
التي دل دليل على اعتبارها فتم مضافا الى ان بين الاية والادلة الدالة على اعتبار بعض الظنون عموم مطلق فلا بد من العمل على العام اعني الاية فيما وراء الخاص فالمطلق
ثابت **فان قلت** كما يمكن التفصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصي بتخصيص الاية بالحمل على العقائد فيسقط الاستدلال بالاجمال لعدم الاجمال
التفصيين قلنا ما ذكرنا ارجح لقلة التخصيص فيه ولزوم تخصيص الاكثر فيما ذكرت **فان قلت** ان الاية على فرض ظهورها في الدلالة ظنية الدلالة فكيف التمسك

بها فی اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم لعدم جواز العمل بالآیة وما یستلزم وجوده عدمه فهو محال وبطریق آخر مضافاً الی ان عدم حجیة الظن فی مسائل الاصول علی [illegible]

اعتقاد منهم قلنا اما بناء علی مذهب من یثبت الاجماع علی حجیة الکتاب فواضح اذ لا یضر التمسک بظن وصل من الشارع دلیل علی اعتباره واما بناء علی [illegible] فهنا

نقول ان غرضنا [illegible] لاثبات حرمة العمل بالظن بتلک الآیات الظنیة فقط بل غرضنا ذکر ادلة ظنیة یحصل من تراکمها القطع بالحرمة والآیة من جملة تلک

الظنون فتدبر **ومن جملة الآیات** قوله تعالی ولا تقف ما لیس لک به علم ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا وجه الدلالة ان الآیة انما

تدل علی حرمة العمل بما وراء العلم ظناً وشکاً ووهماً وظاهرها التحریم **فان قلت** ان الخطاب شفاهی وکل خطاب شفاهی مجمل لنا [illegible] اما الصغری فظاهرة

واما الکبری فلانه لا ریب [illegible] وجود [illegible] بین المتکلم والمخاطب حین الخطاب فیحتمل ان یکون تلک الحالة [illegible] لا یحتمل کونه [illegible]

ظاهرها [illegible] ویحتمل ان یکون [illegible] فتمسک باصالة عدم القرینة [illegible] القرینة الحالیة [illegible]

فالشک بالنسبة الینا شک فی الحادث **فان قلت** الاصل عدم [illegible] الظاهر قلت الاصل عدم [illegible] الظاهر [illegible] احدهما [illegible]

الآخر ولا یتمسک بالاجماع القائم علی عدم اعتبار احتمال القرینة الحالیة لانا قلنا انعقاد الاجماع علی عدم الاعتبار مسلم فی المسائل الفرعیة واما الاصولیة فلا

من تضاعیف ما ذکرنا ان الآیة مجملة والدلالة ساقطة قلنا سلمنا وجود تلک الحالة بین المتکلم والمخاطب واحتمال کونها [illegible] ما ذکرت ولکن بناء

العرف علی عدم الاعتناء بالقرائن الحالیة [illegible] وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **فان قلت** لو کان بناؤهم علی عدم الاعتناء بالقرائن الحالیة

لزم الحکم [illegible] بالقرینة الحالیة [illegible] قلنا [illegible] علی ذلک [illegible] **فان قلت** ان الخطاب

[illegible] علی الاشتراک [illegible] فی هذا المقام اذ الدلیل [illegible] الاجماع [illegible] واما الاخبار [illegible] علی الواحد حکمی علی الجماعة

حکم الاولین [illegible] علی الاشتراک [illegible] بالاستقراء [illegible] الاحکام مشترک [illegible] بالظن [illegible]

بالغائب لکنک [illegible] بالاستقراء [illegible] والتمسک به علی حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم التمسک به علی حرمة العمل بالظن [illegible] فما یستلزم

وجوده عدمه فهو باطل قلنا ان عموم التعلیل فی الآیة الشریفة [illegible] الاشتراک [illegible] ولا یخفی ذلک علی من [illegible] فان العبرة بعموم اللفظ لکن [illegible]

من الاستدلال بالآیة ان کان اثبات حرمة العمل بالظن فی الجملة فهو مسلم ولا یجدیک نفعاً وان کان اثبات حرمة مطلق الظن فهو ممنوع لعدم دلالة الآیة الشریفة علیه

[illegible] ان الآیة الشریفة [illegible] بان الآیة [illegible] علی حرمة العمل بالظن فی [illegible] بان کلیهما [illegible]

[illegible] علی [illegible] الآیة الشریفة [illegible]

العبرة بعموم اللفظ [illegible] فی [illegible] بالظن بالدلیل [illegible] فی العموم **ومن جملة الآیات**

قوله انما یأمرکم بالسوء والفحشاء وان تقولوا علی الله ما لا تعلمون [illegible] الشیطان [illegible] اما الصغری فلان الآیة

واما الکبری فلتوجیه [illegible] اتباع الشیطان [illegible] العمل بالظن [illegible] بما لا یعلم [illegible] علی الله بما لا یعلم [illegible] اما الصغری

[illegible] الکبری [illegible] **فان قلت** [illegible] علی الله بما لا یعلم [illegible] من الصفات الثبوتیة والسلبیة [illegible]

[illegible] ذلک الآیة الشریفة علی اهل العرف [illegible] منها حرمة العمل بما لا یعلم فانا نقول بوجوب غسل الجمعة [illegible]

قولاً بما لا یعلم [illegible] التشکیک [illegible] جمیع الافراد [illegible]

[illegible] فالاصل عند التشکیک بل الاصل التواطی **فان قلت** المقام فی اثبات حرمة العمل بالظن ولا [illegible]

القول بما لا یعلم لا حرمة العمل به وهو المدعی قلنا [illegible] بالاجماع المرکب [illegible] بالفصل [illegible] ان القول [illegible]

قول [illegible] من [illegible] العمل [illegible] لو سئل عنه [illegible] جواب [illegible] ان [illegible]

الخطاب شفاهی [illegible] علی حرمة العمل بالظن فی اصول [illegible] الجواب عنها **ومن جملة الآیات** قوله تعالی ان هم

الا یظنون وامثال ذلک من الآیات التی [illegible] الکفار علی العمل بالظن والقول [illegible] تلک الآیات [illegible]

لا [illegible] الظن [illegible] **والسادس من الادلة** علی حرمة العمل بالظن الاخبار [illegible] الائمة بالنهی عنه منها

ما نقل [illegible] الصادق [illegible] علی احدهما [illegible] وامثال ذلک من الاخبار [illegible] بالجملة یحصل لنا القطع

بحرمة العمل بالظن من تلک الظنون المتراکمة من الآیات والاخبار المتکثرة [illegible] الظنون الحاصلة من الآیات [illegible] الاجماع

علی حجیة الکتاب [illegible] الاخباریین وهم یقولون بحرمة العمل بالظن [illegible] فی تلک المسئلة [illegible] العقل [illegible] علی حرمة العمل بالظن

[illegible] العمل بالظن من حیث هو [illegible] بالحقیقة [illegible] العمل بالظن من

حیث هو [illegible] الشارع [illegible] قطعاً فی موارد [illegible] **فان قلت** انک قد تمسکت فی مقام اثبات حرمة العمل بالظن

بالدلیل العقلی [illegible] قلنا ان ما ذکرناه انما هو حرمة العمل بالظن [illegible]

عنه [illegible] مع ابن قبة فی حرمة [illegible] عن هذا الایراد بان [illegible] انما یکونان بالوجوه والاعتبارات [illegible]

العقل [illegible] یکون [illegible] العمل بالظن [illegible] هذا [illegible]

قول الاشاعرة من کون [illegible] ما ذکرنا من الادلة [illegible] العمل بالظن [illegible]

المقام الثالث فی ان [illegible] الاصل ان [illegible] بالدلیل بحیث لو شک فی حجیة ظن وعدمه کان الاصل [illegible] والکفایة [illegible] العمل [illegible]

تقريره وجوابه ما سبق من الاصل فان قلت ان الاخبار كلها او جلها كاخبار الكتب الاربعة مقطوعة الصدور فالظن الحاصل منها ظن خاص فينفتح باب العلم المنفتح الا ان منفتح غالبا قلنا ان

ومنها ان الظن في المسائل

كلما بنفي الفضلاء الاول ولكن التحقيق ان يبقى في هذا المقام مقامات منها في بيان ان الظن في المسائل الفرعية حجة ام لا ومنها في ان

العلمية حجة ام لا ومنها في حكم المسئلة التي شك في كونها من المسائل الاصولية الاعتقادية او الاصولية العملية ام الفروع فهل الظن فيها حجة ام لا ومنها في ان

الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية حجة ام لا ومنها في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا ومنها ان الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا

المقام الاول اعلم ان الدليل على حجية الظن في المسائل الفرعية امور جمة **الاول** الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع ويمكن تقرير هذا

الدليل بوجوه الاول منها ما علي الى بيان مقدماته الثلث لحجية الظن في الجملة ومقدمة لتعيينه بعض الاشياء في هذا الدليل هذا الثمرة مقامات ثمانية الاول

الاخباريين والثاني في رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين باصالة البراءة والرابع في رد المخطئين والخامس في ان الظن بعد حجيته

المحكم هل هو حجة مطلقا او في بعض الموارد كالعبادات دون المعاملات والسادس في انه بعد حجيته هل هو حجة مطلقا اى في جميع موارد الفروع ام في العبادات دون المعاملات ام العكس

المتابع في بيان تعارض الظن الشخصي والنوعي الثامن في انه على فرض حجية الظن هل هو حجة مطلقا حتى ضعيفا او المنعيف حجة ام لا يمكن تحصيل القوى اما

المقدمة الاولى فاعلم انه لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وهو نبينا وانزل كتابا وهو القرآن المجيد احكاما للتبليغ الى العباد فلغها الى

المقدمة الثانية فهي ان باب العلم

وانما شاركونا معهم في تلك الاحكام من الاول الى يوم القيمة فلنا المقدمة ليست محل تامل عند اولى الالباب

التفصيلي بالاحكام بمعنى القطع بها منسد فان اغلب ادلتنا في هذا الزمان

الوجه الاعم اعني اليقين وباب العلم الشرعي التفصيلي وهو الظنون التي لم يكن اعتبارها قطعيا من الشارع في معظم الاحكام منسد فان اغلب الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فمن

ظنيات اذ الادلة في غالب الاحكام منحصرة في الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع باغلب الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فمن

الحقوق عند انه ينقسم الى قطعي وظني والقطعي ينقسم الى ضروري ونظري والنظري في غاية الندرة حتى منع بعضهم من امكان الاطلاع عليه والضروري انهم

في جملة الاحكام في غاية القلة مع كون الاغلب جلها انها كوجوب الصلوة والصوم والزكوة ونحوها مما لا يحتاج في اثباتها الى اعمال الظنون والاجتهاد انهم

قد يتفقون كما يكون اجماعا وكان اجماعيا كثيرة كل الانتفاع وما العقل فهو ايضا قطعي وظني والقطعي في غاية الندرة على ان بعضهم نفى الثمرة من حجيته مع الاتفاق

على ما حكم به العقل استقلالا ثم الدليل عليه من الشارع واما الظني كالاستقراء والاستحسان عند القائلين بحجيتها من باب الوصف والاولوية الاعتبارية

الحجة فلذلك واما الكتاب فهو وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة فهو على فرض حجيته مقيد بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فالاقتصاد

بالظنون الكتابية فيه غير كاف اذ قل مورد لم يوجد على الخلاف ظن ولنا انجر الكلام الى هنا فلا باس بان نشير الى بعض الادلة الدالة على حجية الكتاب وعلى

رد الاخباريين فاعلم ان الحق قطعية اعتبار الظنون الكتابية وعلى الحجية معظم العلماء العامة والخاصة ولكن في المحكمات دون المتشابهات وبعض

الاخباريين على عدم حجية ظواهره مطلقا محكما ومتشابها مستدلا بانا لا نفهم المراد منه حتى سئل بعضهم عن قل هو الله احد فقال لا نفهم ويتمسك في ذلك بالاخبار

الواردة في حرمة التفسير بالرأى وفي ان علم القرآن عند اهل البيت ويقوله تعم ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وكلها لا ينافي التبادر من التفسير بالرأى

انما يكون هو التفسير بمقتضى الهوى والنفسانية ونحن لا نقول به ونحو الاخبار الدالة على ان علم القرآن عندهم وعن نشكر ذلك ولا يدل هذا على مطلوبهم واما

الاية الشريفة فهي انما تدل على ان تأويل الآيات انما يكون علمه عند الله والراسخون في العلم ونحن لا نقول به ولكن نقول بحجية محكمات الكتاب

المتشابهات والمراد من المحكمات النصوص والظواهر ومن المتشابهات المجملات والمأولات والاية انما تدل على ذلك وما نقول بحجية لا يكون مجملا حتى يكون

محتاجا الى التأويل فلا يكون الا عند الله وعند الراسخين في العلم وبذلك الكلام ويتمم المرام ان من تتبع الامور لستر حصل القطع بحجية محكمات الكتاب

ذهاب معظم العلماء عامة وخاصة الى الحجية ولم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن المتاخم للعلم والثاني احتجاجات الائمة بالايات

في مقام المخاصمة بحيث لو ورد احد المخاصمين ايراد على الاحتجاج المطلوب بسكت الاخر فكان حجية عندهم على الظاهر من المسلمات الثالث بناء كل اهل العرف

على حجية الكتاب بحيث يكون حجة على ... بعض الاخباريين من عدم حجية الكتاب فقال لو لم يكن حجة فلاي شيء نزل فعدم منع الشارع

عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه دليل الحجية والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتخالفين على الكتاب ثم الاخذ بما وافقه وطرح ما خالفه فهو ولو لم

نفهم المراد منه الامر الشارع اياها باخذ الموافق وطرح المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي

قوله لم تقرأ افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فان الذم يخرج الفهم فالامر يدل عليه لا يقال ان تمسك بتلك الاية الشريفة على حجية الكتاب دور قلنا

المراد من الاستدلال بها تحصيل الوصف على الحجية لتحصيل القطع بعد تراكم مع الظنون السابقة وليس الغرض اثبات المطلوب بتلك الاية استقلالا فبالجملة

حجية الكتاب مما لا ريب فيها لكن حجيته مقيدة بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فظهر ان الاقتصار بالظنون الكتابية غير كاف واما السنة فهي اما متواترة

واما احاد والمتواتر اما لفظي واما معنوي ولفظه ومعنوي كالاجزاء وان افاد القطع لانهما في غاية الندرة الاول وان كان قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة

ومع ذلك فهو نادر ولكنه على فرض وجوده ظني الاعتبار والحاصل ان المتواتر اللفظي سواء كان متواترا معنويا ام لا قليل في الاحكام كالمتواتر المعنوي فقط

الاحاد فهي اما محفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور والمضمون او هما واما مجردة عنها اما الثلثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني الدلالة واعتبارا

فان قلت قال مولانا محمد امين الاسترابادي وجمع من الاخباريين ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور نظرا الى شهادة مصنفي الثلثة مع كونهم من

فحول العلماء وصلحائهم وكونهم قريبا لعهد الاصول الاربعمائة التي اخذت من مصنفات ائمتنا الا ان المصنف على ان الاخبار المذكورة في كتبنا انما تكون من الاخبار الصحيحة

ولا شك ان الصحيح عندهم عبارة عن قطعية الصدور قلنا اولا انه هؤلاء الثلثة في اى موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم يحكم بصحة الاخبار المودعة في كتابيه فالتهذيب

ولا في الاستبصار وادعاء الخصم على انه صرح به في كتاب العدة ففيه انا على ما صرح به الفاضل التوني من ان نصف كتاب العدة من اوله الى اخره وما وجد كلاما للشيخ

يشعر بذلك فضلا عن كونه مصرحا واما الصدوق فهو وان قال في اول كتابه ما ذكرت لكن ينقل منه انه رجع عن هذا القول وهذا النقل وان لم يكن محققا لكنه

برفع

الوسائط وطول الازمان ووجود الاختلاف الكثير بينهما وان الكذابة كثيرا ما دسّوا في اخبارهم مع احتمال السهو والنسيان في صحاح الاصول والمشايخ سيما في المطالب العلمية فمن علم او احتمل ولو بعيدا احتمالا
واحدا من احاديث مجموع تلك الكتب الاربعة سرى الشبهة الى كل جزء منها وخرج عن القطع من حيث قطعية السند وا عتبرنا قلت اخبار الاربعة قطعية الاعتبار بدليل خاص هو شهادة الجماعة
فانهم وان كان شهادة حجة شرعية فهي باب العلم بالمعنى الاعم منفتح قلنا كون ذلك شهادة لا اخبارا مر ولا اقل من الشك فيه مع ان كون مرادهم من الصحة قطعية الصدق مظنون لا مقطوع ولعل
مرادهم ما يعتمد عليه قطعيا ام ظنيا من شهادتهم على قطعية تلك الاخبار غير قطعية لنا حتى نعمل بشهادتهم مع انه لا دليل على حجية الشهادة في الاحكام الشرعية فان نظنّ اخبار الآحاد حجة من باب
الظن الخاص للادلة الدالة على حجية خبر الواحد كما عليه الاكثر فيكون باب العلم بالمعنى الاعم منفتحا فان ادلتها ان بناء المسلمين في زماننا على العمل بالاحاد التي تطمئن اليها النفس في اخذ ما
المجتهدين ولا يقتصرون على الشفاه وكلام الكتاب هذه الطريقة كانت مستمرة من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا حتى ان اهل المدينة ما كان دينهم اخذ جميع احكامهم مشافهة عن النبي صلى الله عليه وآله
يرفع القطع ويبعث الوهم واما الكليني رحمه الله فهو وان قال بذلك في اول كتابه لم يرجع عما قال لكن قولك بان هؤلاء الثلاثة شهدوا على ذلك فاسد وثانيا سلّمنا بل الحجة كانت تراجع وجها
شهادة الثلاثة على صحة ما في كتبهم ولكنك من اين علمت ان الصحة عند القدماء هي قطعية الصدق بل هي عبارة عن الوثوق بالصدق اعم من القطع والظن وقد
صرح بما ذكرنا من معنى الصحة عند القدماء جمع من الفحول **فان قلت** انه صرح جمع من العلماء على ان الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدق قلنا
هذا منهم لا اقرار منه على فرض التسليم يكون قول هؤلاء لا يقول يحصل التعارض فمن اين حصل لك القطع بان الصحة عندهم هو ما ذكره هؤلاء دون
بل كل محتمل فارتفع القطع من البين فما القول بقطعية صدق الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة وثالثا سلّمنا كون الصحة عند القدماء بهذا المعنى الذي ذكرت من قطعية
الصدق لكن قول الصدوق بان هذه الاخبار عندي قطعية الصدق اما ان يكون مفيدا للوثوق او للقطع اما الاول فلا يجديك نفعا واما الاخير فنقول
ان القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطع عقلي واما قطع عادي اما الاول فهو واضح الفساد واما الاخير فنقول ان القطع العادي مقتضاه ومعناه ان
عادته يكون ما دام القطع بحيث لو بعده التخلف مقتضى عادته فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيدا للقطع عادة مع ان فحول العلماء ينكرون ذلك
ورابعا سلّمنا عدم كون معنى القطع العادي ما ذكرنا لكن نقول كيف يحصل القطع بقول الصدوق مع احتمال التعمد في الكذب سلّمنا عدم التعمد في الكذب
لكن نقول ان القطع بالصدق الحاصل للصدوق انما يكون من جهة الاجتهاد فيحتمل السهو منه او من الناقل له والخطاء منه او من الناقل له ويحتمل التبديل
من الناقل منه ويحتمل النقل بالمعنى منه او من الناقل كما هو غالب قد اخطأ في فهم المراد فمع قيام تلك الاحتمالات من اين حصل لك القطع بكلام
من كل منهم وخامسا ان قول الثلاثة يكون لك محصلا للقطع لكن قول كل واحد واحد كيف يكون محصلا للقطع لك وسادسا سلّمنا ان قول
كل واحد يفيد لك القطع ولكن نقول من اين حصل لك القطع بان الصدق قاطع بهذا الحديث الخاص المروي عليك مثلا مع احتمال التبديل والنقل بالمعنى
والزيادة والنقصان من الناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات الا ترى ان جمعا من العلماء يدعون تواتر القرآن من حيث المجموع وليس لهم ادعاء في كل آية
وسابعا سلّمنا جميع ذلك لكن هل انت لا تقطع بان في جملة الاحاديث الموجودة في الفقيه يكون حديث غير صادر عن المعصوم سلّمنا عدم قطعك بذلك فلا
سلّمنا عدم ظنك بذلك فلا شك فلا شك سلّمنا عدم شكك فلا يحتمل عندك ولو وهما فبناء على هذا يحتمل ان يكون هذا الحديث هذا او ذاك فكيف
حصل القطع لك بالصدق وثامنا سلّمنا عدم حصول ذلك لك لا نقطع بان حديثا واحدا من الاحاديث المودعة في الكتب الاربعة يكون غير
صادر عن المعصوم سلّمنا عدم القطع فلا ظن سلّمنا فلا شك سلّمنا فلا احتمال فهذا المظنون كذبه او المقطوع او المحتمل يحتمل ان يكون في التهذيب او في
الاستبصار او في الكافي او في الفقيه فيصير لكل محتمل الكذب الحاصل ان القول بقطعية صدق الاخبار المودعة في الكتب الاربعة من افحش
الاغلاط **فان قلت** ما ذكره الفاضل السابق الذكر من ان الاخبار كلها قطعية الصدق انما هو لاحتفافها بالقرائن القطعية الدالة على صدق
الصدق فان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة ومن جملتها كون الراوي ثقة بحيث يحصل القطع بعدالته ومنها ذكر الرواية في الكتب
التي الفت لهداية الناس مع امكان تحصيل العلم للمؤلف فحينئذ تحصل قطعية الرواية وعنه منها تعاضد الخبرين او الاخبار المتوافقة في المضمون ومنها
كون الراوي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها كون الراوي ممن ورد في شأنه من الامام عليه السلام مدح تام بل على وثاقته وديانته وعدالته الى غير ذلك
من القرائن التي لا تعد ولا تحصى **قلنا** اما قولك ان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة فهو فاسد جدا وغلط قطعا اما اولا فلانا سلّمنا
عدم تعمد المشايخ الثلاثة في الكذب لكنهم ليسوا معصومين حتى يكونوا مصونين عن الخطاء على ان اخذهم تلك الاخبار انما هو من باب الاجتهاد والخطاء
منه غير عزيز جدا واما ثانيا فلانا سلّمنا عدم احتمال الخطاء في حقهم ولكنا مع احتماله في حق الرواة ثم وثالثا سلّمنا عدم احتمال الخطاء في حقهم ايضا ولكن
عدم احتماله في حق الناسخ ثم واما قولك ومن جملة القرائن كون الراوي ثقة فهذا ولا منع حصول القطع بعدالته في الرواية فانه بعيد وثانيا سلّمنا
ذلك ولكن ذلك ينفي تعمد الكذب واما الخطاء فلا واما قولك ومن جملتها ذكر الرواية في الكتب المؤلفة لهداية الناس ففيه اولا منع حصول العلم بامكان
تحصيل العلم للمؤلف وثانيا منع استلزام القطعية عند المؤلف القطعية عند الغير وثالثا احتمال كون المؤلف ممن يكفي عنده مطلق الاعتقاد
ولا يلزم عنده تحصيل العلم ورابعا يحتمل كون المؤلف مخطئا في الاعتقاد على فرض تسليم القطع فتدبر واما قولك ومن جملتها تعاضد الاخبار ففيه
اولا ان ذلك التعاضد اما ان يبلغ حد التواتر فيخرج عن المتنازع او لا يبلغ حده فلا يفيد القطع لاحتمال الخطاء والسهو من الناقل والناسخ
الى غير ذلك من الاحتمالات وثانيا ان التعاضد على فرض تسليم حصول القطع به نادر واما قولك ومن جملتها كون الراوي ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه ففيه اولا ان جعل هذا قرينة على مطلوبك فرع كون الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدق وهو اول الدعوى كما مر وثانيا ان الخصم
كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر للاجماع حيث قال الاجماع ما الاجماع فما ادريك ما الاجماع وثالثا غاية ما في الباب تسليم ذلك في حق من انعقد
عليه الاجماع واما غيره من الرواة فيجري فيه الاحتمالات فيحصل المطلوب من عدم القطع مضافا الى ندرة الرواية عمن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم واما قولك ومن جملتها مدح المعصوم ففيه اولا ان ما صدر من المعصوم خبر واحد وهو ظني وثانيا ان عدالة الراوي لا تمنع من تعمده الا عن الكذب
سهوا او خطاء مضافا الى ندرة هذه الاشخاص وندرة رواياتهم وبالجملة القول بقطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة مما لا يكاد يصغي اليه فظهر من تضاعيف
ما ذكرنا ان العلم التفصيلي بلا واسطة شرعية في معظم الاحكام منسد والمراد من قولنا بلا واسطة هو الاجماع والعقل القاطع والمتواتر المعنوي وامثال
ذلك من قولنا بواسطة شرعية انما يكون هو المتواتر اللفظي فقط والقرآن وامثالهما مما يكون اعتباره قطعيا مقيدا بعدم حصول الوصف على الخلاف
فان قلت كيف يكون العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية مع انه بلا واسطة نظرا الى عموم الخطابات الالهية وشمولها للغائبين مع ضميمة
اشتراكهم مع الحاضرين في ظاهر الخطاب والدلالة على ما هو حكم الله الثابت في نفس الامر قلنا ما قد بيّنا الثمرة بين القول بعموم الخطابات وخصوصها بالمشافهين

بل الحجة كانت تراجع وجها والولد اباه والطفل امه وهكذا ومن المعلوم عدم حصول القطع بجميع تلك الآحاد وهكذا اهل البلاد في زمن الائمة واهل بلادهم ايضا كانت الاخذ منهم بتوسط البلدية واجماعهم الى زماننا الزمان الى زماننا هذا ليعمل بخبر الواحد اما التقرير المعصوم او لكشف اجماعهم عن رضاه بمراد انه اشتهر الحافظ الخاص ثبت لنا بادلة الاشتراك لانا لا ندعي عدم احتمال حكما هنا مع الخاص ان كان احتمال او الزمان لاحتمال النسخ فهذا الاجماع على عدم عروض النسخ في هذه المسئلة مع ان النسخ بعد انقطاع الوحي لا وجه له والاحتمال التقية ففيه ان التقية لا تقتضي عند عدم ان هذا الاحكام مع ...

[illegible]

الورع وكان هذا الكتاب ... بين الامامية لكونهم ... طائفة قليلة ... من المشايخ حكم العادة بعدم ... العلماء العاملين بمرتبتهم بامام كاشف عن الحجة ...
... بالاجماع المركب ... قطعية ... ظنية يحصل من مجموعها العلم ... الى ان ... الشيخ بل الكليني والصدوق ... كما ... الاخذ

الخطاب ... الخطابات ... للعلم الاجمالي باختلاف اصطلاح الغائبين والمشافهين اما ان يكون المكلف للغائبين تحصيل ...
المشافهين وان المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين والطائفتان مكلفتان بتحصيل فهم ... اذ كل واحد منهما مكلف بتحصيل فهمه لا سبيل الى
الاخير للزوم تعدد الاحكام الالهية في الواقع ولا الى الثالث ... للزوم التكليف بما لا يطاق فتعين الاول ...
الخطاب ارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة لكن ... بحيث فهم المشافهون ثم انتفت وبالجملة ... العلم القرآني من العلوم الحاصلة بلا
واسطة لبعد عهد **فان قلت** ان الاخبار المودعة في الاربعة وان لم يكن قطعية الصدور الا انها مقطوعة الاعتبار نظرا الى اجماع العلماء قديما وحديثا
على العمل بها لو لم يعارضها ... قلنا اولا ان عمل الكل بها ... ممنوع ... بان تلك الاخبار المودعة في الاربعة ما كانت محفوفة بالقرائن
المفيدة للقطع عند السيد المرتضى ... من الذين يعملون على الاخبار المحفوفة بالقرينة القطعية وثانيا ان هذا الاجماع ما لا يكون كاشفا الا
العلماء بعضهم قد عملوا بها نظرا الى كونها محفوفة بالقرينة القطعية بحيث لو فرضنا انتفائها لم يعمل بها كما هو مصرح بعض ... المذهب وبعضهم عملوا
بها لاجل كونها من الظنون ... بحيث لو لم يثبت الاجماع على الاعتبار لم يعمل بها ... مصرح وبعضهم عملوا بها لاجل كونها مفيدة للوصف بحيث لو لم
يعملوا بها ... هذه الاحتمالات ... ذلك الاجماع الكاشف عن الاعتبار ... من تمام الاجماع قائما على اعتبار الاخبار ... المذكاة ...
العدلين ... **فان قلت** انا نعمل بالاخبار المودعة في الاربعة نظرا الى انه خبر عدل وامر الشارع ... بعد التبين
لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا قلنا اولا ان مشايخ الثلثة ... قالوا ان هذا الخبر ... المعصوم وثانيا ... تعالى
فان قلت انا نعمل بالاربعة نظرا الى شهادة هؤلاء الثلثة قلنا اولا شهادتهم ممنوعة وثانيا ... على اعتبار الشهادة حتى في موضوع الاحكام ...
الحاصل انه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها في معظم الاحكام وذلك مما لا شك فيه ولا شبهة يعتريها **المقدمة الثالثة** فانه بعد فرض
الانسداد وثبوته هل يجب الكلف بالعمل على شيء فهل هو مكلف بتحصيل العلم في الاحكام او بالاقتصار على القدر المعلوم او على الاحتياط ... التوقف
فيما لا يمكن ... مثلا لو دار الامر بين كون المال لزيد او عمرو ... احتمالات ... ان يكون مكلفا بتحصيل العلم ... من
بين ان المفروض الانسداد فالتكليف بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح ... ما عند ... على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلومات
وعدم التكليف بما سواها ... الاحتمال الاول فاسد ... المخالفة القطعية للواقع فان القدر المعلوم من الصلوة مثلا من الاجزاء التحريمة والركوع
والسجود ونحوها ... المعلوم من الاجزاء والشرائط في الصلوة ... العلماء
... معلومة انه ... عن الدين ... الاسلام ... من الايمان ... المقدمة ليست محل تامل
اولا ... عن الشك والارتياب **فان قلت** المراد من ... لقضية المعلومات ... اذ لا يشترط في الايمان العمل ... الاركان
ولم ينكر ذلك ... من ضروريات الدين ... التكليف ... قطعا ... الكفار ...
لكن ... القطع بمخالفة الواقع ... الاجمال ... ذلك الامر ...
... قطعا ولم يحكم ... في الاجمال ... ذلك ... بين الواجب ... الحرام ...
الجهات المشتبهة ... التخيير الاستمراري بل ذلك مصرح ... هذا القول ولا شك ان ... الواقع قطعا ... الاشتباه ...
الصلوة الى جهتين ... الدين ومنها في الاجمال ... بان يكون الواجب ...
او ذاك ... بعضهم هنا بالتخيير ... من ... القطعية عند الاتيان
بكل منهما ... الدين ... في كتب الاصحاب ... الامامية على قولين قول بالوجوب
بالتحريم ... على ان الحكم ... التخيير ... ان هذا القائل ... الواقع قطعا ...
بوجود قول الامام ... الدين وان كان ... قلنا اولا ...
من المعلوم ... على القدر المعلوم ... الاسلام ... شرع الاسلام ...
... بالنقض وثانيا ان الاجماع القاطع قائم على ثبوت التكليف المكلفين بالاحكام الواقعية ... معلوم ...
والمسلك ... باب العلم لا يكون ... معلوم ... التكليف بما لا يطاق ...
ملاحظة الاخبار الكثيرة ... من البلوغ الى حد التواتر ... على اشتراك التكاليف ... حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ...
ملاحظة الاجماعات المنقولة ... على الاشتراك ... على الاشتراك ... من ملاحظة بناء كل
شرع ... الاسلام ... الاحكام ... بجميع التكاليف التي
ارتكبوها ... القطع بالاشتراك ... الاقتصار على القدر المعلوم ... من تلك
الملاحظات الاربع ... القطع لكن يحصل من المراكم القطع بما ذكرنا ... الاقتصار على المعلوم ... الاجماع
ولا للامر القطعي الحاصل من الملاحظات الاربع ولكن ... التكليف بالقدر المعلوم من الصلوة مثلا ... على المكلف تحصيل القطع
بالامتثال ... القدر المقطوع ... ان يكون التكليف ... القدر المعلوم ... التكليف بالمعلوم

من باب المقدمة ويحتمل ان يكون العقد المعلوم في نفسه مطلوبا فيرجع المسئلة الى الاجمال المرضي المراد الذي يكون الامر فيه دائرا بين الاقل والاكثر مع كون الاقل
مما لا يكون المكلف ممتثلا باتيانه او بعدده لو كان المكلف الاكثر فاذن لو اقتصر في الامتثال على العقد المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال ولو بالخروج
المعهود مع كونه قاطعا باشتغال الذمة فيحكم العقول العاقلة بلزوم الاتيان بالاكثر نظرا الى القطع بالاشتغال كي يحصل القطع بالامتثال ويطرد ذلك نحو
هو انه لا شك في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب قبل الفحص لاتفاق الخصم لكن الخصم يدعي ان البقاء مشروط بامكان تحصيل العلم ونحن نقول
بعدم الاشتراط وبعبارة اخرى بعد الفحص وعدم العلم التفصيلي نشك في بقاء التكليف وارتفاعه ومقتضى الاستصحاب البقاء **فان قلت** منع عدم الاقتصار
على المعلوم التفصيلي لا وجه له فان القوة العاقلة حاكمة بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا حكم القوة العاقلة
بذلك انما لاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ولو وجد الدليل على التكليف الاجمالي فنحن نقول ان الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا [illegible]
مفقود **اما الاول** فيمنع ان الدليل موجود وهو ما مر من الاربعة فان يتمسك باحاديث البرائة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة ومنها ما لا يعلمون وامثال ذلك ففيه ان الشك بعد الدليل انما هو في المكلف به لا التكليف حتى يصح التمسك بالبرائة
وثانيا انا سلمنا ان الاصل على العقد المعلوم ولكن ذلك يتم في العبادات لا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم فيها اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم
او يعمل بالظن لا سبيل الى الاول لانه يوجب اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخصان كل واحد منهما دارا معلومة ووقع التشاجر بينهما فالتوقف عن الحكم يفضي الى
القتال وهتك حرمة الانفس والاموال وكذا لو وقع نزاع في تركة ميت او مال الاربعين … فلو توقف الحاكم لا يخرج الى الفساد بين المتنازعين الى
موت الايتام من الجوع الى غير ذلك من الموارد التي لو بنى المجتهد فيها على التوقف لا يخرج الى اختلال نظام العالم ولزم خلاف الاتيان بالمطلوب من الحكم على الاطلاق
فعند انسداد سبيل التوقف يتعين العمل بالظن وعدم الاقتصار بالمعلوم واذا ثبت عدم الاقتصار فيما … ثبت في الباقي بالاجماع المركب والحاصل ان
في ترك العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم وفي العمل به يلزم مخالفة الاصل الذي فرضنا انه مع الخصم ولكن لا ضير في مخالفة الاصل
اذ حجيته تعليقية **فان قلت** لو لم يكن الاقتصار على العقد المعلوم كافيا للزم المخالفة القطعية اذ لا ريب في انا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة
نظرا الى ان تحصيل الظن في الامور الاجتهادية وان الخطاء فيه غير بعيد وان الظن قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون وان الاراء قد يختلف حتى انه قد
يوجد في المسئلة اقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف
الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظنون
مستلزم للعمل بهذا الظن والعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم وجوده عدمه … فهو باطل قلنا اما الجواب عن قولك ان العاقل
لا يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع اما اولا فبان هذا الكلام متناقض لان الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية فكانك تقول ان … مظنون
مجي كل واحد من زيد وعمرو وبكر على التفصيل ومع ذلك انت قاطع بعدم مجي احدهم والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الاخر لا محالة موهوما
لا مظنونا ولا مشكوكا ولا مقطوعا واما ثانيا فبان تلك المخالفة القطعية لا ضير فيها … الشريعة بحيث يلزم المخالفة كما عرفت انفا من … مثلا
ما لو اقتصر على المعلوم واما عن قولك كيف لا يظن … فمما مر من الجواب الاول واما ثانيا فبان الاقتصار على المعلوم غير المخالفة القطعية
والعمل بالظن غير المخالفة القطعية وانا اذا دار الامر بين المنصبين احدهما الى القطع بالمخالفة والاخر الى الظن بها فلا ريب في تقديم الاخير كما لو … على
انا نجد احدهما مقطوع السم والاخر مظنونه فلا ريب مع تلك المخالفة لو … المقطوع … العقلاء واما ثالثا فبما ربما يفهم من الجواب الثاني ومنها ان يبنى
بعد الانسداد على العمل بالاحتياط وعند ذلك الاحتمال … قال عز اسمه … ذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط … تلك الاحكام … خالف
عن … الكتاب وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب في ان معنى الاحتياط هنا القطع بما لا نقطع بالواقع وهذا الاصل لا يعلم الا باتيان جميع ما يحتمل وجوبه …
… ولا بد له من التفحص عن الموارد … واختلاف الاراء وموارد الاحتمالات مما يكون مجرد التفحص فيه عسرا وحرجا فضلا عن العمل به بعد ذلك فاذن لا شبهة في
ان العلم بمواضع الاحتياط والعمل به مما يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولاجل ذلك يكون بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع موجبا لاختلال نظام العالم ويكون …
للفرض الثاني سلمنا عدم استلزام ذلك للعسر والحرج واختلال نظام العالم لكنا نقول الاحتياط في باب المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف لا سبيل الى الاخير
لكونه موجبا لاختلال نظام العالم فتعين الاول وتم الامر في العبادات ايضا بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع قلنا الاجماع الذي ادعيناه معلوم
لثبوت احد مقدمتيه بالبرهان العقلي **الثالث** سلمنا عدم كونه موجبا لاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركب لكن نقول انه اذا كان
العمل بالاحتياط موجبا للعسر والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين بل الى عامتهم فنفاه … من الايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج من الايات
قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله ع بعثت على الملة السمحة السهلة الى غير ذلك من الاخبار التي
حصل القطع بصدور واحد منها من المعصوم ع **فان قلت** العسر والحرج وان كانا منفيين الا ان العمل بالظن ايضا حرام في الشريعة قلنا ان الادلة الدالة
على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو بل من باب الاحتياط فتامل وما يقال في الجواب عن هذا الايراد من ان لا فرق … بين العمل
بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط … فاسد لان العمل بالمظنون انما يكون اولى بالاحتياط لو كان الموهوم مخالفا للاصل …
واما اذا كان موافقا للاصل … **فان قلت** ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة مع قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط والترجيح في …
الاشتغال … على … نفي الحرج قلنا انا فيما اذا ثبت لنا تكليف ذو فردين … بالنسبة الى احدهما موجب للمشروط … الاخر … العمل بالادلة
الدالة على نفي الحرج فضلا عن هذا الموضع التي يكون الدليل على ثبوت التكليف الاصل فان قلت ان كان العسر والحرج منفيين في الشريعة فلم امرنا

الشارع

النظم وبتمام الامر بما حاولها بالاجماع المركب لا يمكن تقليبه لقوة منعه و سلمنا ان لا دليل على بطلان البرائة لكن لا دليل عليها ايضا منع اصل الاشتغال عن المعارض ولو قيل لعلم ...

الشارع المقدس بما يوجب العسر في بعض الموارد كالجهاد والصوم ونحوهما دليل على ثبوت التكليف هنا فيقال بتلك الادلة ولكنها مخصصة بتلك المواضع هذا ولكن الحق في الجواب الاولان والثالث وان كان صحيحا لانه ليس كما ينبغي فان قلت لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم فكيف يعمل به بعض الاخبارية قلنا لما كان الاخبار عندهم مقطوعة الصدق كان موارد الاحتياط عندهم قليلة غاية القلة وفي المواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم كان لنا القول بلزوم الاحتياط في المواضع فان قلت الادلة على نفي الاحتياط معارضة مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا ان الاخبار منصرفة الى لزوم الاحتياط في الموضوعات او الاحكام وثانيا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى الصورة التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات والى تلك الصورة لكن يمنع اعتبارها لانها احاد لا تفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس بحجة ورابعا انها على فرض تسليم دلالتها واعتبارها معارضة بالادلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط ومنتها مقطان ويبقى الدليلان الاولان سليمين عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب فان قلت لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال النظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع انعقاد الاجماع على حسنه وايضا لو كان الاحتياط موجبا للعسر والحرج لما كان فعله حسنا وان كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه العسر لا يصح وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا اما الجواب عن الاول فاولا بان الاجماع انما يكون منعقدا على حسن الاحتياط ما لم يكن موجبا لاختلال النظام وللاختلال بانه انما لو وجبا كوجوب المكاسب الواجبة على الكفاية كما صرح به البعض عليه وثانيا بانا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا لاختلال النظام لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات الصرفة فتامل واما عن الايراد الثاني فاولا بان الايراد الشريفة مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط وثانيا ان الاستدلال لا يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ارتكاب مجاز فيه كالقول بانه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام ولا يلزم منه نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب ومنها ان يبني العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب والتحريم مثلا يبني العمل على عدمهما ومفاد هذا ايضا لظهر من الشمس اما اولا فلكون ذلك مخالفا للاجماع ولم يتفوه به احد من المسلمين واما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقا لاصالة البرائة كما هو مذهب من يقول بها من يقتصر بالمعلوم وموافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من الحنابلة يكون مستلزما للترجيح الموهوم على المظنون وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فبانا لو بنينا العمل على الموهوم لكنا قاطعين بالمخالفة نظرا الى القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم في المسئلة بما هو موهوم حرام فتم ومنها ان يبني العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم بما هو موهوم وذلك ايضا فاسد كسوابقه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب والحرام او بين الواجب غير الحرام او بين الحرام غير الواجب على التقادير هذا الاحتمال فاسد اما في المعاملات فوجه الفساد هو الاول لانه مخالف للاجماع القاطع فان قلت كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى انا لا نعمل بالظن لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجدنا حكما من الاحكام خاليا من الاخبار لاقتصرنا بالاجماع الامامية فلو لم يوجد ذلك ايضا فيكون الحكم التخيير قلنا اولا ان السيد المرتضى لقربه من عهد الائمة كان باب العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله مثل حالنا كما في الانسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم بالتخيير قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضرة بالاجماع الا ترى ان الظن القياسي حجة عند ابن الجنيد ومع ذلك فهو مجمع على عدم اعتباره والثالث ان القوة العاقلة كما تحكم بامتناع ترجيح المرجوح كذلك تحكم بامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم تسوية بينهما والثالث ان التخيير يكون مقتضاه التجويز بمعنى ان المكلف لو اراد بناء العمل على احد الطرفين لكان على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى ذلك لجواز العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بناء العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا والرابع ان مقتضى قاعدة الاشتغال ايضا يكون لزوم العمل بالظن نظرا الى ان الحكم في الواقع لا يخرج من ان يكون اما التخيير بين المظنون والموهوم او متعين المظنون وعلى التقديرين يكون العمل بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعيين المظنون فتم واما في العبادات فبان الامر فيه بين الواجب والحرام فالدليل على الفساد ما مر من الوجوه في المعاملات واما لو دار الامر بين الواجب غير الحرام او الحرام غير الواجب فهو ايضا فاسد لما ذكرنا من الوجوه مضافا الى وجه خامس وهو انه لا ريب انه لو دار الامر بين الاشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مخيرا بين الاحتياط ما يكون موجبا لبرائة الذمة وما يكون موجبا للاشتغال لكان الاحتياط اولى بحيث لو سلم الاحتياط الثاني من غائلة نسبة الى السفه وانه الا الاقتصار على الفعل الجلي وقد افاده الخروج عن الدين ومنها ان يبني العمل بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وذلك ايضا فاسد لان التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما بعد الفحص او قبله اما الاول فالتخيير فيه تخيير ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجب ذلك القوة العاقلة حاكمة بقبح ذلك على ان ذلك الاحتمال منفي بالاجماع واما الثاني فالتخيير في العبادات قبل الفحص فهو مخالف للاجماع حتى من القائلين بلزوم الاحتياط فانهم يقولون به بعد الفحص واما بعد الفحص فمن مسلم ولا يضر بمذهبنا لانا انما نقول بلزوم العمل بالظن وعدم لزوم العمل بالاحتياط فبعد حصول الظن اذا اراد المكلف اتيان ما هو موهوم الوجوب وترك ما هو موهوم الحرمة فلا يكون منافيا لمذهبنا ومن لا يمنع ذلك لا غاية ما في الباب نفيا اللزوم ويمكن مع ذلك نفي التخيير في تلك الصورة ايضا للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح في الزعم فان لزوم الاحتياط بعد حصول الظن على خلافه ما لا احتياط يموهوم ومنها ان يبني العمل بعد الانسداد على التبعيض بين الاشخاص بمعنى ان من لم يكن دخيلا في نظام العالم فعليه الاحتياط ومن له دخل فعليه فلا وذلك ايضا فاسد من وجهين الاول انه مخالف للاجماع القاطع والثاني ان العمل بالاحتياط وان لم يكن موجبا لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر والحرج ومنها ان يبني بعد الانسداد على تبعيض الاحتياط بمعنى لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد وهو ايضا فاسد لانه لا يخلو اما ان لا يعمل في غير موارد الاحتياط على اصالة البرائة او الظن او الوهم او التخيير بين الثلثة وكل ذلك منفي بالاجماع على ان العمل بالاحتياط في بعض الموارد وباصالة البرائة في اخرى ليس الا التوقف في المعاملات

ويمكن ان يقال: ... خلاف ما سلمناه عن المعارض الا ان يعارض بما ثبت من حرمة العمل بالظن فتم ويتوهم النقض بما اذا انحصر ظن المجتهد في جميع ابواب الفقه الى الطرق الاحتياطية بما ليس بالاختلال لا دائما على العمل بالظن خوفا جدا واما التبعيض بين الاحتياط والبرائة فهو مسلم ان عمل بالاحتياط في مظنون التكليف وبالبرائة في موهوم التكليف وليس هنا الا عمل بالظن وان عمل بالاحتياط في موهوم التكليف فهو مستلزم للاحتياط في مظنون التكليف فهو مستلزم للبرائة في موهوم التكليف بطريق اولى متعين التبعيض نحو ما ذكرناه في العمل بالظن بين البرائة والاحتياط ولو قيل العمل بالاحتياط الى ان يلزم العسر والعمل بالظن فيما بعد ... لا انه التبعيض في موارد الفقه بين الاحتياط والظن ولنا ان المجتهد لا يمكنه هذا التعديل في جميع ابواب الفقه بحيث لا يلزم عسر عليه ولا على مقلديه لاختلاف وقائع الناس واحوالهم فهذا الحد كثيرا لا يكون منضبطا عادة او لا لاختلاف الدواعي ولو امكن فلا يمكن اطلاع المجتهد عليه ثانيا ولو امكنه فهو عسر عليه ثالثا منفي بادلة العسر مع انه يقبح من الحكيم ان لا يجعل سبيلا جليا لعباده ويأمرهم بالتبعيض الموجب له لانه تمام مضافا الى الاجماع على نفي هذا التبعيض بل على نفي التبعيض بما استلزم مما ذكرنا تعديل على ابطال سائر المحتملات وان اردت التفصيل فراجع رسالتنا المفردة فانا قد بلغنا فيها اقصى الغايات الى ان يتبعه بعدما عرفت حجية مطلق الظن من حيث انه ظن في جميع ابواب الفقه ... ... نعم يحكم ... ...

وقد عرفت

او يختص ببعض دون بعض فاعلم ان الظنون المشكوكة الاعتبار التي هي محل النزاع منها ما هو مظنون الاعتبار ولذا ذهب الاكثر الى اعتباره كالصحاح والفتاوى المنجبرة بالشهرة ومنها ما هو مشكوك
الاعتبار لتردد ذهاب الاكثر الى احد الطرفين بحيث يوجب تساوي الطرفين كالحسان والموثقات ومنها ما هو موهوم الاعتبار لذهاب الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف والاجماع
الظني والاولوية الظنية ومقتضى الاصل الاقتصار فيما خالف الاصل على القدر المتيقن لا استثناء في مقام العمل على قسم من القسم الاول وهو الصحيح الاعلائي كما عليه صاحب المدارك فلا يتعدى الى
حتى الى الصحيح المشهوري لكن يرد عليه انه ان عمل الفقيه بالصحيح الاعلائي وان كان الظن على خلافه لمعارضته بشهرة او صحيح مشهوري منجبر بالعمل وحسن وموثق ونحوها من الظنون كما هو ظاهر صاحب المدارك فلا مقتضى
له لوجوه للعلم الاجمالي بمطابقة كثير من تلك الظنون التفصيلية المعارضة مع تلك الصحاح الاعلائية في جميع ابواب الفقه للواقع فالعمل بتلك الصحاح بعد هذا العلم الاجمالي لا دليل عليه
بل مخالف للاجماع وبناء العقلاء بل العقل لانه ترجيح للمرجوح او المساوي اذ ليس العمل بها مع هذا الفرض الا لكونها متيقنا في مقام العمل وان عمل به مع عدم كون الظن على خلافه كما هو ظاهر صاحب
وقد عرفت انه يوجب اختلال النظام العام او العمل بالموهوم وهو ملازم للمخالفة القطعية وترجيح المرجوح كما ان التخيير ملازم للتسوية بينهما ومنها ان يعمل [illegible] فتبعيض العمل بالظن بمعنى
لزوم العمل بالظن في بعض الموارد وهو ايضا فاسد لانه لا يخلو اما ان يعمل في غير تلك الموارد بالاصل البرائة او الوهم او الاحتياط او التخيير وكل ذلك مخالف للاجماع على ان الاول مستلزم
للمخالفة القطعية والثاني لها وللترجيح المرجوح على الراجح والثالث لاختلال النظام العام بالنسبة الى المعاملات وللعسر والحرج بالنسبة الى العبادات والرابع للتسوية بين
الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو ايضا فاسد للاجماع القاطع على انا بعد ما ابطلنا الاحتمالات مبطلات لا نتخير بينها بل نظرنا منها ونصير الى ما بعده واذا
عرفت بطلان تلك الاحتمالات بقي اختصاص العمل بالظن وهو المطلوب وظهر في طي ما ذكر من بطلان تبعيض العمل بالظن عموم حجيته بالنسبة الى الموارد والعزيمة الذي
هو مقام من المقامات الثمانية فتدبر في ذلك المقدمة حق التامل حتى يظهر لك حقيقة الحال **المقدمة الرابعة** انا اذا اثبتنا العمل بالظن من المقدمة الثلثة في الجملة
فهل يجوز العمل بالظن من اي سبب حصل او يكون مختصا بسبب دون سبب اخر تحقيق الكلام ان الظنون على اقسام منها مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والشهرات
المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف امثالها والسر في مظنونية اعتبارها ان اكثر العلماء الى اعتبارها وذلك موجب للوصف ومنها مشكوك الاعتبار كالحسن والموثق واما
من الظنون التي لم يذهب الاكثر الى اعتبارها ولا الى عدم اعتبارها بل تضاربت [illegible] مشكوكة الاعتبار ومنها موهوم الاعتبار نظرا الى ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار كالشهرة
والاجماع والاستقراء الظنيين وفتوى المفتي وعدم الخلاف والعلم بعدم الخلاف لعدم الكاشف عن الواقع ووجه الموهومية ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا
ظهر لك انقسام الظن الى الاقسام المذكورة اعني مظنون الاعتبار وموهوم الاعتبار فاعلم انه لا شبهة في عمومية اسباب الظن بعد اثبات الحجية في الجملة وذلك لوجهين الاول
انه لا ريب في ان الادلة للعمل بالظن تعليقية بمعنى انه حسا يقتضي الاصل امر بالعمل بالظن [illegible] لعدم بجميع افراد الظنون او يرجح بعض الافراد ويعمل به او يعمل بالتخيير او يعمل
بالجميع لا سبيل الى الاول للزوم مخالفة الامر المقطوع وهو البرائة العقلي ولا الى الثاني للزوم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** المرجح في البين موجود وهو الظن الذي يكون مظنون
الاعتبار قلنا اولا ان الدليل على كون الظن مرجحا لما ذكرتم وثانيا سلمنا كونه مرجحا لكنه يكون مرجحا اذا دار الامر بين المحذورين لا مطلقا وما نحن فيه ليس كذلك لا امر بينه دائر بين
المحذورين وثالثا انه لو كان مرجحا يلزم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند اشتباه القبلة في الجهات وحصول الظن باحدها مع انه لا يرجح بالظن هنا ولا يعاب ان بالاشتغال
الظن باعتبار بعض الافراد لا يكون منافيا لاعتبار البعض الاخر اذ الامر ليس بدائر بين المحذورين حتى يحتاج الى الترجيح وخامسا ان القوة العاقلة تحكم بان القطع
يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن المعلوم حجيتها اجمالا **فان قلت** الامر هنا دائر بين المحذورين لان الاصل حرمة العمل بالظن الا بعد
من الاقتصار على القدر المتيقن وهو سلسلة مظنون الاعتبار اذ الامر بين المحذورين فلا معنى للاجوبة المتقدمة للزوم الرجوع الى المرجح ولا ريب ان الظن مرجح كيف
عليه بناء العقلاء ولا يجري فيه قاعدة الاشتغال ايضا قلنا كون مظنون الاعتبار قدرا متيقنا في الواقع اول الدعوى فتدبر ولا [illegible] ثالثا لكونه مخالفا للاجماع
وثانيا منا ان الامر غير دائر بين المحذورين والتخيير انما هو فيما اذا دار الامر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع وهو المطلوب الثالث انه لا ريب في ان الاقتصار على مظنون
الاعتبار يكون ملزوما لما يلزم من الاقتصار بالمعلومات **فان قلت** بناء على هذا [illegible] مشكوك الاعتبار واقتصرتم ولا تتعدى الى الغير الا ان الضرورة تتقدر بقدرها
قلنا اولا ان الظن الحاصل من الشهرة وامثالها ما عدا من سلسلة موهوم الاعتبار لكنها مشكوكة الاعتبار في الحقيقة هنا سلسلتان مظنون الاعتبار و
مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا يجري وذلك لان علة كون تلك الظنون موهومة الاعتبار وذلك بوصف موهوميتها ان [illegible] ذهاب الاكثر الوصف
بموهومية الوصف اذا لم نعلم بدليلهم او علمنا بدليلهم او عجزنا [illegible] علمنا بانه مخدوش فلا يحصل الوصف كما فيما نحن فيه لان مدركهم انما هو الاصل وعدم
انه قد انقطع بامر عليه فكيف يورث الوصف وكيف يصير تلك الظنون موهومة الاعتبار **وثانيا** انا بعدما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم
التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك الغير مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار وحينئذ فيقع الشك في المكلف به فيقتضي قاعدة الاشتغال العمل بالكل اذ التخيير منفي بالاجماع
ظاهرا وبان الامر غير دائر بين المحذورين فتدبر **وثالثا** لو اقتصر في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط لزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط وبالجملة
عمومية اسباب الظن لا يكون محلا للشك بعد [illegible] في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب
وامثالها والحق عدم حجيتها لوجهين **الاول** الاجماع القاطع على عدم اعتبارها فانه [illegible] **والثاني** ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط
وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد اتيان جميع ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل [illegible] لو كان موهوما ولكن اذا كان الاحتمال احتمالا
عقلائيا لا كل احتمال [illegible] لا يكون بناء العقلاء على اعتبارها كالمذكورات بالنسبة الى الاحكام الشرعية ومنها الظن الحاصل من الاولوية الاعتبارية والتحقيق
عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر [illegible] فالى النصوص الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها منها قضية ابان المشهور في الاصابع فتدبر ومنها الظن الحاصل من النوم والحق
عدم الحجية ايضا للاجماع واما الاخبار الواردة على اعتبارها فعلى فرض تسليم لا [illegible] انها تكون موهومة نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء العقلاء
على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب هنا اذ الدليل انما هو عدم الترجيح بلا مرجح والخروج عن الدين وكلاهما منتفيان [illegible] اما الاول فلان الترجيح
بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة حاكمة بعد اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلانا لو اكتفينا بغير ذلك
الظن لحصل الفقه ولا يلزم من عدم العمل به الخروج عن الدين مضافا الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدالة على عدم اعتبار النوم او رؤية ذلك في المنام
فلو كان النوم حجة لزم من حجيته عدم حجيته فتدبر **فان قلت** لا شك في ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما فاذا اقام البرهان العقلي على جواز العمل به لا
نقول بجواز العمل بالظن القياسي الحاصل من الاستحسان والرأي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد **قلنا اولا** ان الدليل الدال على
حرمة العمل بسائر الظنون ظني تعليقي منصرف الى صورة الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس نحو [illegible] فانه قطعي فانا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتى حال الانسداد
سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة سائر الظنون بصورة عدم الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايضا لكنه ظني لا يقاوم القطع بخلاف الدليل على
حرمة القياس فانه قطعي **وثانيا** انا نخرج الظن الحاصل من القياس بحكم المقدم الى الحجة اذ الدليل الدال على تعميم الاسباب ليس الا الترجيح بلا مرجح وعدم الكفاية

المدارك فهو مسلم لكن الصحاح الاعلائية بهذا الوصف في ابواب الفقه نادرة لا تكفي [illegible] الاقتصار عليها يلزم العسر فيما عدا تلك الموارد ان احتاط والخروج عن الدين ان عمل بالبرائة فعاد المحذور ولا بد من التعدي من تلك الصحاح المذكورة الى غيرها من الظنون فان تعدى الى الظنون التفصيلية المعارضة مع الصحاح الاعلائية يلزم [illegible] للعلم الاجمالي [illegible] الى ما ليس هنا [illegible] من قلنا الظنون للاولوية والاجماع المركب ان تعدى الى الخالية عن معارضة الصحاح خاصة ثبت لزوم التعدي في الجملة ايضا سلمنا [illegible] لكن الصحاح الاعلائية لو عمل بها اجمع حتى ما المعارض منها لم تكف في ابواب الفقه سيما ابواب المعاملات [illegible] المقتصر على الصحاح الاعلائية في ابواب الفقه عنده فانه متمسك بالاطلاق والعموم فيما تخصيصه بالحجة كما عرفت فلا مفر من التعدي الى غيرها ولو قيل ان لصاحب [illegible] دليلا على عدم اعتبار الصحيح المشهوري بل مطلق الخبر ما عدا الصحيح الاعلائي وهو ايضا فانها تدل على التبين عن خبر هذا الراوي الذي يكاد عدل واحد لعدم حصول العلم بعدالته بتزكية الواحد والفاسق موضوع [illegible]
منه [illegible]

للامر المتقين لا بد من التبين لاحتمال الفسق فلا يكون حجة في المفهوم وان دل على حجيته في العدل الذي كان للآية ترجيح بين قول الذي كان المنطوق هنا للتعارض اقوى من المفهوم
قلنا بعد تسليم كون المراد هو التبين العلمي لا الظني وتسليم عدم انصراف الفاسق الى المعلوم التفصيلي ان دلالة المنطوق هنا دلالة عقلية معتضدة بورود دلالة المفهوم على قبول تزكية المزكي
ولا لزم لاصالة تقديم المفهوم للدلالة بالعرف بفهم هنا ويدرى وعلى المنطوق مضافا الى ان المبنى لا تعارض الدليل الفعلي الذي اقتضاء على التعدد كما لا تعارض اثبات النوعي من الظن ومما
ذكرنا يقتدر على استخراج دليل التعدد الى سائر الاقسام سيما بعد ملاحظة ان الظن الحاصل من مثل الشهرة اقوى من التعديل لا عدل وان يكون الاعدل قد اسبقنا بعد الاشتداد الا فلذلك
الكلام وان ذهب العقل المصدق بحجية الشهرة لا يسيرها بما هو مورد الاعتبار لعدم حصول الظن من ذهابهم الى عدم الحجية سيما اذا كان حكمهم بعدم حجيتها لعدم الدليل عليها لا لاصل لا
للدليل على العدم ومع الحظر فيتجه ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح او الاجماع المركب بعض المقامات لكنا نقتصر في العمل بالظنون على كل ظن دخل احد العمومات ونقول فيما عداه باصالة
الحرمة فلا نقول ما ذكره وترك العمل بالظن القياسي اخو انه لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو النهي المعلوم من الاجماع وانه لا يضر ترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم
تركه الخروج من الدين وثالثا انا نخرج الظن القياسي ولحوقه بالمعتد لنا لسنا لان العمل بالظن لاجل لزوم المخالفة القطعية وكلا يترتب لو بنينا العمل على
القياس بحيث لزم المخالفة القطعية وقد عرفت بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي بحيث يكون خارجا من المقدمة الثانية لان المقدمة الثانية
انما هي انسداد باب العلم وباب العلم في القياس لحرمته مفتوح وانت خبير بالكلام لانسداد باب العلم انما هو لنا في الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم في القياس
مفتوح نظرا الى اتفاق الاجماع على عدم اعتبار القياس لغاية **فان قلت** الدليل الدال على حجية العمل بالظن عقلي والدليل العقلي لا يختص فكيف يخرج
الظن منه قلنا ان هذا اختصاص لا تخصيص مما يجاب عنه الايراد من ان الدليل العقلي انما دل على حجية العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد لان عدم
وا ما مثل القياس في من هذا الكلام ان كان لنا القياس لو خلى وطبعه لا يحصل منه الوصف فهو يخالف الوجدان وان كان لا تعبد لمنع الشارع لا يحصل الوصف فهذا ان حصل
امر به لا دخل لامر الشارع وطبيعته فيه فتدبر ثم انه اذا تعارض الوصف النوعي مع الشخصي بعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث الصحيح والشهرة مثلا فلا
يخ فاما ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة او العكس ولا يكون شيء منهما موجبا للوصف في الاول لا اشكال في تقديم العمل بالحديث الصحيح على غيره وكذا
اما في الاول فلان الظن الشخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما سيجيء انشاء الله واما الاشكال فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل العمل بالظن
النوعي لقوة نوعه او بالشخصي لقوة شخصه او يتخير بينهما بالتخيير البدوي كما عليه بعض او بترك كلاهما ويرجع الى الاصل والحق ما ذهب اليه المحققون من تقديم الظن الشخصي
وتحقيق الحق يتوقف على بيان مقامين الاول في طرح الدليلين والرجوع الى الاصل والثاني في رده وجوه **الاول** ان ذلك خرق للاجماع المركب كما
من قال بتعميم الظنون من حيث الاسباب قال بعد تعارض احد الانواع الثلاثة مع الاخر اما بتقديم الظن الشخصي او النوعي او التخيير فالقول بالطرح والرجوع الى
الاصل خرق للاجماع المركب الثاني ان هذا القول مردود بنقض المقدمة الرابعة التي هي الترجيح بلا مرجح فانها كما تثبت التعميم بالنسبة الى الانواع كذلك تثبت
التعميم بالنسبة الى الاحوال اذ لا شك انه بعد اثبات جواز العمل بموهوم الاعتبار يكون الاحتمالات المعتبرة هنا اربع كون المكلف به العمل بموهوم الاعتبار عند عدم
التعارض فقط او كون المكلف به العمل بالموهوم في احد الصورتين لا على التعيين او كون المكلف به كائنا ما كان فاذن العمل بالموهوم بالنسبة الى جميع الاحتمالات محتمل
والفرق تحكم وتخصيص العمل بصورة عدم التعارض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض فقط منفي لان العمل بموهوم
الاعتبار عند التعارض يوجب العمل به عند عدم التعارض بطريق اولى واذا انتفى ذلك الاحتمال بقي الاحتمالات الثلاثة الاخر وهي تعيين العمل به عند عدم التعارض
والعمل به في احد الصورتين على سبيل التخيير والعمل به في كلتيهما اما عند التعارض واما عند العدم فالعمل به كائنا ما كان وعلى التقادير يكون القدر المتيقن العمل به عند عدم التعارض
واما بالنسبة الى الاخر فيكون الشك في التكليف والاصل البراءة عنه فلا معنى للقول بلزوم الترجيح بلا مرجح لان المرجح موجود وهو كون تلك الصورة قدرا متيقنا
كون الاصل البراءة في الصورة الاخرى قلنا قد اشتبه عليك جهة النزاع اذ احتمال تعيين العمل بموهوم الاعتبار عند التعارض انما يكون لرفع حكم الاصل لا لاثبات
حكم اخر وترجيح صورة عدم التعارض من تلك الجهة محل كلام لان في صورة التعارض كلا من المتعارضين لعلها يرفع الاصل فلا معنى لعدم لك ان العمل بالموهوم اذا كان
في صورة التعارض جائزا كان جائزا في صورة عدم التعارض بطريق اولى اذ لا اولوية من تلك الجهة الثالث انا لو بنينا العمل على طرح الدليلين والرجوع الى الاصل في
موارد التعارض لكنا عالمين بالمخالفة للواقع نظرا الى انا نقطع في موارد التعارض بين الظن النوعي والشخصي بثبوت احكام شرعية البين في جانب الظن الشخصي
بحيث يكون طرحهما مستلزما للمخالفة القطعية **المقام الثاني** في رد من يقول بتقديم الظن النوعي على الشخصي وتنافي رده بوجوه ثلاثة **الاول**
ان كون الحديث الصحيح بحسب النوع مظنون الاعتبار عند التعارض اول الدعوى اذ سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر الى اعتباره وذلك انما يكون مع الوصف
عند عدم التعارض واما عند التعارض فلا لانا لم نكن بوقوع الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار بكون الظن الشخصي معتبرا ومسلوبا عن المعارض في
المرجح من عدم حصول الوصف من نقص الحديث الصحيح كون نوعه مظنون الاعتبار عند التعارض ثم ان بعض الافاضل هنا منع منعا صغرويا بجعله ان ذهاب الاكثر
الى اعتبار الحديث الصحيح مسلم عند التعارض اول الدعوى اذ القول بذلك مستلزم للتعبد بخبر الواحد الصحيح لم يقل به احد من الخاصة وانت خبير بان ما ذكره من المنع
والمستند عجيب لا من احد من العلماء من قال بالتعبد بخبر الصحيح بقيد الحجية واقتضائه والدليل عليه بدون المخالفة القائلين بالتعبد بالخبر الصحيح طبعا واقتضاء
واما التعبد بالخبر الصحيح بقيد الاجمال المانع فهو محل وفاق بين العلماء ولذا لو وقع التعارض بين الصحيح والظن القياسي يكون العمل بخبر الواحد لازما متعينا باجماع
الامامية وان هذا الا التعبد **والثاني** سلمنا ان ذهاب العلماء الى اعتبار الخبر الصحيح يكون لكونه موثقا للوصف بالاعتبار حتى عند التعارض لكن هنا
الظن بعد وقوع القوة العاقلة بعد ملاحظة كون الظن بالحكم الفرعي في جانب الظن الشخصي وان الغائبين مشاركون مع الحاضرين في نفس تكاليفهم وان العمل
بالاخبار ونحوها انما يكون من باب المقدمة لاصل تحصيل الاحكام الواقعية واصابتها انما يكون حاكمة بامتناع حصول الوصف عن ذهاب الاكثر الى اعتبار الحديث الصحيح
الثالث انا نقطع بان في موضع التعارض بين الظن النوعي والشخصي يكون احكاما واقعية ولو قليلة بحيث لو تركنا العمل بالظنون الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة
فعلى هذا اما ان يعمل بكل الظنون الشخصية وبعضها او يحصل لنا عدم القطع بالمخالفة لا سبيل الى الثاني لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب
فان قلت انك كما كنت قاطعا بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون الشخصية كذلك تقطع بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قليلا
فكما ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية كذلك الثاني فما يجعل الترجيح والحال ان ترك العمل بكل منهما مستلزم للمخالفة القطعية قلنا ان ما ذكرت لا يكون مثبتا
للمطلوب اذ الظن بالخلاف في الظنون النوعية المعارضة مع الظن الشخصي كالاجماع مع القطع بموافقة البعض للواقع ونقول ثانيا ان تلك الادلة جارية على القول
بالخبر ايضا فتعين تقديم الظن الشخصي على النوعي بقي في المقام اشكال اخر في مقام اخر وهو انه اذا تعارض الظنان النوعيان اي ما يكون نوعهما مفيدا
للوصف كالخبر الصحيح والشهرة ولم يكن شيء منهما موجبا للوصف بالطبع لا اقتضاء بل ملاحظة المانع اي التعارض فهل يكونان ساقطين عن درجة الاعتبار

للاصل كلية في الظن الحاصل من النوم لا نعمل به للاصل وعدم جريان المقدمات فيه لا للدليل على عدم حجيته وان امكن وجوده فيه

الاستحسان والمصالح المرسلة فانا نقطع بعدم اعتبارها للدليل

فيما اذا تعارض الخبر الصحيح مع الشهرة

في تقديم الظن الشخصي على النوعي

من الظنون المشكوكة ولا اخلاف في فصل التراجيح ولاخروجها موجبا لتحصيل الدليل العقلي لما عرفت من ان مورد الدليل لمعظم الظنون المشكوكة لاما قطع بعدم اعتباره فلم يرد لك
تحقيقا بل اختصاصا لعدم جريان المقدمة الممهدة وهي حجية الظن المطلق مشروطة بعدم التمكن من العلم في المسألة العارضة للاصل وعدم جريان المقدمة الثانية من الدليل السابق مع تحقق علم
التمكن من العلم في تلك المسألة بتحصيل عنه وكذا مع الشك للاصل وعدم جريان المقدمة الثالثة من الدليل السابق ولو علم بعدم التمكن منه وحصل له الظن بالمسألة ابتداء من غير فحص وجب عليه الفحص
عن المعارض لاحتمال حصول الظن بعد الفحص على الخلاف والاصل لا معارض له لعدم جريان المقدمة الثالثة بل وكذا الرابعة ولو لم يتمكن من الفحص لم يعمل بهذا الظن ايضا للاصل اصل في
معتدلو الفحص المراد في مقدار الفحص الواجب استفراغ الوسع منه الا ان يلزم العسر والحرج فلا يجب الا بالقدر الجائز ولا يلزم تعطيل الاحكام بحيث يكفي حصول الظن بلزوم التعطيل اذ القطع
الحاصل من خبر العدول والصبي والغير المميز للاجماع ظاهر ابناء العقلاء نعم خبر الصبي المميز وجهان اصلية لزوم الفحص قبل العمل بالظن
ويرجع الى الاصل في الحديث الصحيح بتقديم على الشهرة او العكس ويحكم بالتخيير والتحقيق الثاني نظرا الى ذهاب المعظم الى ذلك حيث لا يحصل الوصف من المعارض
الخالف نعم نظرا الى فساد ما سوى ذلك من الاحتمالات اما الاحتمال الاول اعني التساقط والرجوع الى الاصل فوجه فساده ان المتعارضين لما جهة توافق وهي اشتراكهما
في نفي حكم الاصل وجهة تخالف وهي في ثبات الحكم فظهر انه لا تعارض لهما في نفي الاصل واما الاحتمال الثالث فوجه فساده ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو
موهوم الاعتبار على الراجح اعني مظنون الاعتبار والقوة العاقلة حاكمة بقبحه واما الاحتمال الرابع فوجه فساده ان الدليل الاجتهادي هو حكم القوة العاقلة بقبح
التسوية بين الراجح والمرجوح لترجيحه عليه وثانيا ان الدليل العقلي فهو انه بعد فساد تقديم الشهرة الامر دائر بين تقديم الخبر الصحيح والتخيير والقوة العاقلة
حاكمة بتقديم الصحيح لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **تذنيب** لو تعارض واحد من الانواع الثلثة المعتبرة مع واحد من الظنون المحرمة كالقياس
وجب الظن في جانب القياس فهل المرجع الاصل او العمل بالظن الموافق للقياس متعين او العمل بالظن متعين او الحكم التخيير والتحقيق العمل بها وذلك والقياس من الانواع الثلثة
للاجماع القاطع وما ترى من نفي العمل بالخبر الواحد معتبرا وارد على المشهور انما هو التعبد لطبعه او تقيدا لا التعبد لاجل المانع كما فيما نحن فيه فانهم مطبقون
على العمل بالتعبد ان سلمنا عدم الاتفاق الاجماعي على تقديم الانواع لقلنا ايضا بتقديم الانواع نظرا الى ان حرمة العمل بالظن القياسي اجماعي ويكفينا ذلك لان
تعاضد الدليلين موجب لنفي حكم الاصل من غير شك ويبقى بعد نفي الاصل بالقياس والرجوع الى الاصل احتمال ان ذا منه هو العمل بالجانب المخالف من الانواع
الثلثة **مسائل** مهمة **الاولى** انه بعد اثبات حجية الظن فهل يجوز للمجتهد العمل بالظن قبل الفحص مع امكانه نظرا الى ثبوت حجية الظن من الدليل الرابع على
الاطلاق او لا يجوز نظرا الى ان اصالة حرمة العمل بالظن خرج منه ما بعد الفحص وبقي الباقي تحت الاصل فيه اشكال والتحقيق ان يقال بعدم الجواز لان المجتهد اما
ان يكون حين حصول الظن قاطعا بامكان تحصيل العلم بعد الفحص او شاكا فيه او قاطعا بعدم الامكان اما الصورة الاولى فلا شك فيه في عدم الجواز والدليل عليه
وجوه ثلثة **الاول** ان المقدمة الثانية من المقدمات الاربع منتفية اذ كون هذا مما انسد فيه باب العلم اول الدعوى لان المفروض القطع بعدم الانسداد **الثاني**
ان المقدمة الثالثة من المقدمات الاربع اعني لزوم الخروج عن الدين منتفية فان الملازمة انما يكون مسلمة لو ترك المكلف العمل بالظن بعد الفحص ايضا واما قبل الفحص
فالملازمة ممنوعة اذ كون عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص موجبا للخروج عن الدين اول الدعوى **الثالث** ان المقدمة الرابعة من المقدمات الاربع منتفية
لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو كان الامر دائرا بين الامرين اللذين يكونان متساويين ولم يكن لاحدهما جهة رجحان ورجحان العلم على الظن ابين من الشمس ولا
دليل الاستنباط وعند التحقيق الكفاية ترجيح **واما الصورة الثانية** اعني ما لو شك في امكان تحصيل العلم وعدمه فالحق فيها ايضا عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص
للوجوه الثلثة المذكورة فتدبر واما الصورة الثالثة فالحق ايضا فيها انها كاختيها في عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص نظرا الى ان المقدمات وان كانت مسلمة الا ان الكبرى ممنوعة اذ
كلما انسد باب العلم فيجب ان يعمل بالظن اول الدعوى اذ المقدمة الثالثة والرابعة منتفية **اما المقدمة الثالثة** فلان الخروج عن الدين انما يلزم لو لم يجوز
العمل بالظن مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده واما الرابعة فلانه لو شك في ان العمل بالظن بعد الفحص اولى وارجح من العمل بالظن الحاصل قبله مرجوح بالنسبة الى الظن الحاصل
بعده على انه يحصل حصول الظن بعد الفحص على الخلاف ثم ان ما ذكر كله اذا كان المجتهد متمكنا من الفحص واما اذا لم يمكنه الفحص واما ان لا يمكن له الفحص في معظم الاحكام او في
نادرها وعلى تقدير الثاني يلزم العمل بالاحتياط وعلى التقدير الاول الامر دائر بين الاحتياط والعمل بالظن والتقليد سبيل الى الاول لمفاسد ذكرناها سابقا ولا الى
الثاني لعدم الدليل على اعتبار الظن قبل الفحص فلا بد من التقليد عملا باستصحاب الحالة السابقة اذ لا ريب في انه قبل حصول تلك الوصف الحاصل قبل الفحص يكون التقليد
عليه واجبا وبعد حصول ذلك الوصف شك في بقاء الوجوب وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** انا نفرض الكلام فيما كان الفحص ممكنا له قبل ثم طرء عدم الامكان
فلا شك في حرمة التقليد حين الامكان فيستصحب بعد طريان عدم الامكان حرمة التقليد فيتعين العمل بالظن قلنا ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو انه
لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص وبعد عدم امكان الفحص فقد شك في بقاء عدم الجواز وارتفاعه ولا شك ان الاصل بقاء عدم
الجواز فاذا تعارض الاستصحابان بقي استصحاب التقليد سليما عن المعارض وقد يقال في اجراء استصحاب التقليد نظر اذ ذلك انما يتم في المسائل التي سبق منه التقليد فيها
واما مع عدم السبق فلا يستصحب **الثانية** من المسائل انه بعد ما اثبتنا لزوم الفحص على المجتهد فهل يكون الفحص عليه الى ان يحصل له القطع بعدم
امكان حصول العلم او الظن كان فيه اشكال ومقتضى التحقيق التفصيل بان الفحص في المسألة الخاصة وسائر المسائل اما ان يكون موجبا للعسر والحرج وملزوما
لتعطيل الاحكام او لا يكون كذلك اي لا يلزم شيء من الامرين فعلى الثاني يلزم عليه الفحص حتى يحصل العلم او العلم بعدم الامكان وعلى الاول لا يكون الفحص لازما وان كان موجبا
للعسر والحرج فقط وان كان جائزا واما لو كان موجبا لكلا الامرين او الاخير فقط فلا شبهة في حرمة الفحص قطعا **الثالثة** من المسائل انه اذا كان المناط في
الفحص عدم العسر وتعطيل الاحكام فهل يلزم على المجتهد تحصيل القطع بلزوم العسر والتعطيل حتى لا يلزم له الفحص او فرض يحرم عليه على الحرام الظن كاف فيه
اشكال والتحقيق هو الاخير لان القطع بلزوم العسر والتعطيل لا يحصل غالبا الا بعد تحققهما فظهر من التفصيل المذكور في المسألة الثانية ان المجتهد لو كان قاطعا
بامكان العلم بعد الفحص الملزوم لاحد الامرين لا يكون الفحص له لازما على فرض ويكون حراما على اخر فليتأمل **الرابعة** من المسائل انه هل اللازم على المجتهد
تحصيل الظن الاقوى ولا والتحقيق الاخير لعموم الدليل الدال على حجية الظن نعم لو فرض ظن ضعيف على مرتبة من الشك او دون مراتب الظن بحيث يكون بناء العقلاء
على عدم الاعتناء به لا يجوز العمل به لعدم الدليل على اعتباره والحاصل انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الضعيف المذكور جزما وفي عدم لزوم تحصيل الظن
الاقوى قطعا اما الاول فلان انتفاء المقدمة الثالثة اعني الخروج عن الدين لو لم نعمل بهذا الظن الضعيف ولانتفاء المقدمة الرابعة ايضا لظهور مرجوحية هذا الظن بالنسبة
الى اقوى منه بمعنى ظهور مرجوحية الظن الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره بالنسبة الى الظن الذي بناء العقلاء على اعتباره فلا يلزم في ترجيح الثاني ترجيح بلا مرجح فلا بد
مع عدم امكان تحصيل الظن الاقوى من التوقف في مقام الاجتهاد والاحتياط في مقام العمل ان لم يكن الموارد كثيرة والا فعليه التقليد استصحابا للحالة السابقة فتأمل جدا
واما الثاني فلانه لو كان تحصيل الاقوى لازما لكان الفحص غير معتبر بلزوم اما العسر وتعطيل الاحكام او كلاهما والاول منفي لزوم حرمته والاخر ان يوجب الفحص عنده

لا يلزم منه تعطيل ولا عسر يتحقق في عمله يمكن للمقلد ومقلده الاكتفاء بمطلق الظن عند عدم ظن الاقوى ومعارضها هذا اصل في تعارض الظنون النوعية والشخصية اذا تعارض ظنان
احدهما اقوى باعتبار من الآخر كالصحيح مع الشهرة وكان الظن الشخصي في جانب الاقوى اعتبارا عمل بمرجحاته لاعتبار الآخر لا يوجب عمل الاكثر الظن ما لا احتياج ولو حصل ظن فهو ابتدائي
يرتفع بملاحظة ان الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي انما هو مع الشهرة بالفرض وان الغائب يشاركنا المشافه وان العمل بالاكثر لا اصابة الواقع وان فقد الظن الشخصي من الجانبين
طرحنا الثالث باتفاق الدليلين ورجحنا العمل بالصحيح لسلامته قوة اعتباره عن المعارض مع ان ما يحصل من الحكم بالحجية حاصل من تقدم الصحيح ايضا واذا تعارض ظن لا يعتبر قطعا
كالقياس مع الظن المعتبر كالصحيح والحسن والشهرة وكان الظن الشخصي في جانب القياس مثلا عملنا بالظن المعتبر للاجماع ودعاته من نفهم العمل بالخبر بتعبد اردا على الحشوية فلما هو المعتبد
لعبا الا التعبد لاجل المانع منه
مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف المذكور لا يفرق فيه بين الظن الوصفي كاحد الانواع الثلاثة والنسبي كالكتاب والمتواتر اللفظي اذ الدليل على اعتبارهما
هو الاجماع لا يفيد اكثر من ذلك الخامسة لو تعارض احد الانواع الثلاثة مع احد افراد الظنون المعتبرة كالكتاب والمتواتر اللفظي والواحد المحفوف بقرينة القطع بالصدور
فلا يخلو اما ان يكون الوصفي مع الخبر الصحيح مثلا او مع المتواتر اللفظي او لا مع شيء منهما وعلى الثاني لا اشبهة في تقديم المتواتر اللفظي وهو اذا الظني لا يعارض القطعي
مع عدم مرجح له وعلى الاول فقد تقدم الخبر الصحيح لانه لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن غالبا لان العمومات الكتابية كلها معارضة مع الظنون المتكثرة الحاصلة من
الاخبار فلو لم نقل بتقديم الظن الشخصي لزم ما ذكرنا من عدم العمل بالظن ومنه يلزم الخروج عن الدين واما على الثالث ففيه اشكال فيحتمل طرحهما والرجوع الى الاصل
ويحتمل طرح الخبر الصحيح فقط ويحتمل التخيير لا سبيل الى الاول لنفي الدليلين الاخيرين لانهما متساويان في ذلك ولا الى الاخير لقبح التسوية بين الراجح والمرجوح ولا الى الثاني
لقبح ترجيح المرجوح فتعين الثاني وهو الظاهر لقضية ترجيح المتواتر اللفظي ولعله تمام الكلام في التقرير الاول من التقريرات الموقوف الدليل الاول على الدليل الرابع واما التقرير
الثاني فهو ايضا يشتمل على المقدمات الاربع الاولى ثبوت التكاليف بعد بقائها والثانية انسداد باب العلم وعلم تفصيلها في التقرير الاول الثالثة فان المكلف مكلف بتحصيل
الاعتقاد بالواقع نظر الى ان الامتثال لازم والا لزم هدم الشريعة في العبادات واختلال النظام في المعاملات فاما ان يفتي بمقتضى الاصل فهو او ما من الدين الى ما
ذكرناه الى الاقتضاء المعلوم من المفاسد لا ثان يفتي بالاحتياط وافضحناه من اختلال نظام العالم واما ان يتخير فيها بين الاول لعدم المفاسد المذكورة فاما ان يفتي
بمقتضى الاصل فالاول والاخير بعيد لفساد وعلى الاول فاما ان يفتي او يفتي الا سبيل الى الاول اذ المفروض الانسداد فتعين الثاني اي العمل بالظن في الجملة وهو المطلوب في بعض
المقدمة الرابعة بيان التعميم التقرير الثالث ما ذكره صاحب المعالم من انه لا ريب في ان التكليف ثابت وان باب العلم التفصيلي بلا واسطة في معظم الاحكام منسد فبناء على
هاتين المقدمتين اما ان يعمل المكلف بالظن او بغيره لا سبيل الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرنا فتعين الاول وما ذكره انما يكون صحيحا بمقتضى مذهبنا من انسداد
باب العلم التفصيلي بالواسطة ايضا في معظم الاحكام فبناء على هذا لو لم يجز العمل بالظن لزم الخروج عن الدين واما بناء على مذهب صاحبه لا يكون صحيحا اذ الاخبار الصحيحة
والاجماعات المنقولة والضعاف المنجبرة بالشهرة تكون عنده من الظنون المخصوصة وانسداد باب العلم بالواسطة لا يلزم العمل بمطلق الظن لانه يقول بانا
لو اقتصرنا بالظنون المخصوصة لكفينا المنزوع الخروج عن الدين وغير ان هذا وان كان مسلما الا انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لو كان بناء على هذا فلم تتعلق
من الظنون المخصوصة الى الغير فتدبر واما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجية الظن في مسائل الفروع فهو انه لا شبهة في ان المجتهد بعد الفحص وتحصيل الظن
بوجوب شيء او حرمته يحصل له الظن باستحقاق العقاب في تركه الاول وفعل الثاني لان الواجب يكون عبارة عما يستحق تاركه العقاب والحرام عبارة عما يستحق فاعله العقاب
فاذن يكون الظن بالوجوب عين الظن بالاستحقاق للعقاب على الترك والظن بالحرمة عين الظن باستحقاق العقاب على الفعل فيترتب صغرى وكبرى وهو ان ما
المجتهد بعد الاجتهاد من الوجوب والحرمة مما يكون مخالفته مظنون الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم عقلا وكذا شرعا ثم ان هذا القياس الذي بيناه انما هو
على مذاق القوم وتقريرهم لكن الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى هو اعم من ذلك بان يقال ان ما ظنه المجتهد من الوجوب والحرمة او سائر الاحكام التكليفية
والوضعية مما يكون مخالفته مظنون الضرر لملاحظة مقدمة خارجية وهي لزوم اتباع حكم الله تعالى فما يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعا وما
يظن بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنونا ويكون مخالفته مظنون الضرر فيجعل هذا صغرى ويضم اليه كبرى هو ان كلما كان فيه مظنة الضرر يدفعه
لازم والشكل بديهي الانتاج هذا هو الدليل الثاني ولكن في الصغرى والكبرى كلام اما في الصغرى فمن وجهين الاول انه لو كان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنون الضرر
للزم كون اتباع ظنونه ايضا مظنون الضرر اذ لا ريب في ان المجتهد يعد لاحتمال ادلة حرمة العمل بالظن يحصل له الظن باستحقاق العقاب عند العمل بالظن فرتب
صغرى وكبرى على قياس تام فنقول لا شك ان في مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب والحرمة او غير ذلك مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم والمحصل من هذا
الكلام انا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر لزم عدم العمل به لاجل ما ذكرنا وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل الثاني ان القول بان ما ظنه المجتهد مما
يكون مخالفته مظنون الضرر اما ان يراد به ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر فممنوع اذ الظن القياسي ايضا مما ظن المجتهد فيه
بالحكم الواقعي وفي مخالفة الظن مظنة الضرر فما هو جواب الخصم فهو جوابنا فان قلت ان عدم لزوم دفع الضرر المظنون من اجل الظن القياسي انما يكون من
جهة نهي المولى والا لحكمنا بلزوم دفعه ايضا قلنا انه يعدم لزوم دفع الضرر المظنون من اي سبب حصل لاجل نهي المولى انما لا في القياس لنهي قطعي وهنا ظني
ولا يحصل الفرق من تلك الجهة واما ان يراد به ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكما ظاهريا مما يكون فيه مظنة الضرر فنقول ان هذا الظن بالحكم الظاهري
من اين حصل للمجتهد فان قلت ان الظن به لك حصل من الادلة الظنية قلنا الظن الحاصل من الادلة الظنية قلنا ان الظن الحاصل من الادلة الظنية
وانما الظن بالحكم الظاهري فقد حصل له من ملاحظة مقدمة خارجية وهي ان كلما كان حكم الله الظاهري قلنا بعين ما ذكر في القياس فما هو
جوابك فهو جوابنا فتدبر فان قلت فيه بما قلت سابقا من تعلق نهي المولى اجبناك ايضا بما قلنا سابقا فان قلت انا لا نعمل بالظن من حيث
انه ظن حتى يقال ان الشارع نهى عنه بل نحن نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظن بالوجوب والحرمة ونعمل باصالة البراءة فيما حصل لنا الظن بعدم الوجوب والحرمة
قلنا بالنقض بالقياس فان الشارع المقدس قد نهى عن العمل بالقياس فكيف لا نعمل بالاحتياط فيما حصل لك الظن بالوجوب والحرمة وباصالة البراءة
فيما حصل لك الظن من القياس بالعدم فان قلت فيه ما قلت سابقا فنحن كذلك واما في الكبرى فلان قولك كلما يكون فيه مظنة الضرر يكون
دفعه لازما اول الدعوى بل القدر المسلم منه انما هو في الامور المعاشية واما المعادية فمن اين ولكن التحقيق ان الصغرى كما مر لا تكون
الكبرى قابلة للمنع اذ دفع الضرر المظنون في الامور المعاشية اذا كان لازما ففي المعادية بطريق اولى ويمكن منع الصغرى ايضا لوجه ثالث وهو ان الانصاف
ان صيرورة المجتهد ظانا بالضرر عند المخالفة لكن بالضرر الذي يكون الظن به بعد ملاحظة مقدمة خارجية وهي ان الله تعالى اجل شأنا من ان يكلف من عنده
انتفى ذلك الظن بالضرر فلم يتوجه للخصم صغرى حتى ينضم اليها كبرى القياس الى هنا الكلام الى هذا المقام فلا بأس بالبسط في المقام وهو ان يقال ان الضرر اما

ان يكون

في بيان ضعف... الدليل الاول

في بيان الدليل الثاني من الادلة الخمسة

في بيان المناقشة في الدليل الثاني

في بيان اقسام المظنون في الضرر

ولو سلمنا عدم الاجماع فنقول ان حرمة العمل بالظن القياسي معلوم بالجماعة والثالث منفي بتعاضد الظنين فتعين العمل بالظن المعتبر انتهى كلامه في كون الظن الذي لا يعتبر بالاصل في حكم الظن الذي
يقطع بعدم اعتباره كالقياس من جهة واذا تعارض الظن المطلق كالخبر الواحد او الشهرة مع الظن الخاص كالكتاب والخبر المقطوع السند فان كان الظن الشخصي في جانب الظن الخاص
تقدم بلا ريب او حجة واضح او لا في شيء من الجانبين فكذلك والثالث منفي باتفاق الدليلين او في جانب الظن المطلق قدم اذ لو لم يكن كذلك لم يعد
العمل بالظن المطلق غالبا لمعارضته مع العمومات الكتابية غالبا فيلزم من طرحه الخروج من الدين فتأمل

ان يكون بلا معارض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع او الضرر وعلى الاول اما ان يكون بلا معارض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع
او الضرر وعلى الاول اما ان يكون الضرر دنيويا او اخرويا والذي يكون مع المعارض ويكون معارضه النفع اما ان يكون الضرر والنفع دنيويين او اخرويين
او الضرر دنيوي والنفع اخروي او العكس او مختلطين والذي مع المعارض يكون معارضه الضرر اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلطين فهذه اقسام تسعة فالاول
منها وهو كون الضرر دنيويا سليما عن المعارض لا يخلو اما ان يكون الضرر مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما ففي الثلاثة الاول يكون دفعه لازما
لبناء العقلاء الناشئ عن حكم القوة العاقلة بذلك واما في الاخير فلا يخلو اما ان يكون الوهم مسببا عن سبب خارجي كالواهمة شخص وصبي يكون احد
الاناءين سما او مسموما فدفعه ايضا لازم وان كان الخاطب [illegible] بالعكس لبناء العقلاء ايضا واما ان يكون الوهم ناشئا عن مجرد الاحتمال العقلي فدفعه ايضا
لازم عند العقل [illegible] لكن بملاحظة لزوم الاختلال [illegible] لا لاجل ان دفعه قبيح بل لاجل ان [illegible] عدم التعرض لدفعه يكون
[illegible] والثاني منها وهو ما يكون الضرر سليما عن المعارض مع كونه اخرويا فهذا ايضا لا يخرج عن الاقسام الاربعة ودفعه ايضا يكون
لازما بمثل ما مر من التفصيل بل بطريق اولى [illegible] والثالث منها وهو ما يكون للضرر معارض مثله مع كونهما دنيويين ففيه مقامان الاول
في جواز ذلك الاجتماع وعدمه ولا شك لاحد في جوازه ووقوعه ايضا كما لو دار الامر بين صيرورة الشخص مقتولا او شاربا للسم المقام الثاني
فان هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد والاحتمال مع قوة الضرر وضعفه على اقسام ستة الاول ان يكونا متساويين في الاعتقاد
والاحتمال ومتفاوتين في الضرر قوة وضعفا والثاني ان يكونا متساويين في الضرر متفاوتين في الاعتقاد بان يكون احدهما مقطوعا والآخر
مظنونا او موهوما او مشكوكا الى غير ذلك والثالث ان يكونا متساويين في الاعتقاد والضرر معا الرابع ان يكونا متفاوتين في كليهما مع كون اقوى
الضرر معارضا للاقوى اعتقادا ففي الاول القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا وان تساويا في الاعتقاد وعليه بناء العقلاء الا
ترى انه لو دار الامر بين ان يقطع الشخص طريقا يكون صيرورته في ذلك الطريق مقتولا محتمل القطع لذلك الشخص وبين ان يقطع طريقا يكون صيرورته
في ذلك الطريق مقطوع الاذنين محتمل القطع لاختار بعلمنا ما هو اضعف ضررا وكذا في المثال لو كان القتل وقطع الاذنين مظنونا كلاهما او مشكوكا
او موهوما والحاصل ان بناءهم مع تساويهما اعتقادا واختلافهما في الضرر التجنب عن اقوى الضرر بحيث لو ارتكب احد [illegible] محلا للتشنيع للعقلاء وفي الثاني القوة
العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى اعتقادا وان تساويا في الضرر وعليه ايضا بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يقتل فيه قطعا او اخر
يقتل فيه ظنا او بين قطع طريق يقتل فيه شكا او بين قطع طريق يقتل فيه شكا واخر يقتل فيه وهما لاختاروا ما هو اضعف اعتقادا بحيث لو فعلوا
الخلاف للامهم العقلاء وفي الثالث القوة العاقلة حاكمة بالتخيير وفي الرابع القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا واعتقادا بل [illegible]
اولى كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون القتل فيه مقطوعا والآخر يكون قطع اليد فيه مظنونا بالنسبة الى الصورتين الاوليين اللتين احديهما
اقوى ضررا فقط والاخرى اقوى اعتقادا فقط وعليه [illegible] بناء العقلاء ايضا وفي الخامس ايضا ما يكون فيه اقوى الاعتقاد معارضا للاقوى ضررا ان التي
ان بناء العقلاء فيها بالنسبة الى المواضع مختلف فقد يكون بناؤهم في موضع على التحرز عما هو اقوى اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يضرب فيه
منه مائة ضربة قطعا واخر يضرب عليه فيه مائة وخمسين او عشرين ضربة ظنا فان بناءهم فيه على التحرز عما هو اقوى اعتقادا مطلقا بانه يحتمل في اضعف
اعتقادا اصابة الضرر وان كان موهوما [illegible] ان كان ما هو الموهوم مطابقا للواقع فيها هي والا فزيادة خمسين او عشرين سهلة وقد يكون بناؤهم على
عما هو اقوى ضررا وان كان اضعف اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يقطع فيه يده قطعا واخر يقتل فيه ظنا [illegible] بالقطع فان بناءهم على
التحرز عما هو اقوى ضررا [illegible] لان الظن غالبا يكون مصيبا [illegible] كون قطع هذا الطريق موجبا للقتل فيجتنبون بخلاف هذا الطريق فان غايته [illegible]
فيه قطع اليد وهو سهل بالنسبة الى القتل وقد يكون بناؤهم على التخيير كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون قطع اليد فيه مظنونا بالظن القوي المتاخم للعلم
يكون قطع الرجل او احدى الاذنين الواحد فيه مقطوعا فان بناءهم على التخيير والرابع منها وهو ما يكون فيه للضرر معارض مثله مع كونهما اخرويين ففي
جواز هذا التعارض وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز لان الجمع [illegible] وبعبارة اخرى الجهتان تعليليتان وبعبارة اخرى لا يكون الامتثال ممكنا في هذا
التكليف حتى ان الاشاعرة الذين يجوزون التكليف بما لا يطاق لا يقولون بصحة هذا التكليف نظرا الى كون نفس التكليف محالا فلو وقع التعارض بينهما كما فيما
نحن فيه فان في العمل بالظن بملاحظة الادلة الدالة على حرمة العمل به مظنة للضرر وفي ترك العمل به ايضا بملاحظة لزوم دفع الضرر المظنون مظنة الضرر ايضا
ان يكون التعارض فيه بدويا ويرتفع بعد التعمق اما ان يصير كل منهما مشكوكا او يكون احدهما مقطوعا والآخر موهوما بحيث لا يجري فيه احتمال الضرر ولو كان موهوما
والخامس منها وهو ما لو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي والآخر اخروي ولا بد قبل الخوض في بسط ما علم اولا ان ثمرة هذه الصورة وهذا النزاع في الفقه كثيرة منها
ما لو اكل الشخص الطعام فانسد حلقومه بلقمة بحيث لو لم يشرب ما يحتاجه من الماء ويخاف هلاك النفس من عدم وجود ما يابع الا الخمر ومنها لو قطع بالهلاك ان صام في
رمضان ومنها ما لو كان بريئا من المرض [illegible] شرب الخمر ومنها ما لو اضطر الى الجماع ولم يمكنه الايام بحيث لو لم يفعل لهلك ويظهر من بعض الدليل [illegible] عدم [illegible] التكليف
بارتكاب الضرر الدنيوي فحكم بلزوم شرب الخمر في الاول والثالث وبلزوم الافطار في الثاني والوطي في الرابع فنقول ان هذه المسألة مع كونها كثيرة الجدوى
قد [illegible] فيها القول في تحقيقه ولكن تحقيقه موقوف على بيان ان الموجب لضرر المكلف هل [illegible] يكون قبيحا بالذات بحيث لا يمكن صيرورته قابلا للتكليف
ولو بالوجوه والاعتبارات او لا يكون كذلك بل يمكن كونه معرضا للمصلحة فيصح التكليف به اعني بذلك الشيء المضر بان يحكم عليه بارتكاب ذلك الشيء المضر وان
صار هالكا بسببه الحق هو الثاني نظرا الى وقوع التكليف كثيرا بما يضر العبد في الشرائع السابقة كقضية [illegible] المقتول [illegible] ايضا على ما روي
كذلك في شريعتنا كما في قضية [illegible] مولانا [illegible] الكوفي ابي عبد الله الحسين [illegible] وكذا لزوم الجهاد وان كان [illegible] قاطعين بصيرورتهم مقتولين في [illegible]

في اقسام الضرر

[illegible]

اقول واذا كان الظنان المتعارضان من صنف واحد فحكمه موكول الى باب التعادل والتراجيح والحاصل ان الظن الحاصل اما خاص او مطلق ثم اما الاعتبار مع لزوم معارضته معتبرة
من صغر او من حيث صنفه مسانا بامعد واقوى ولو من حيث او الصنف وغير معتبر فلعالم اصلا ثم الظن الشخصي اما مفقود من الجانبين او في احد الطرفين واحكامها تظهر بتامل فيما
اصلنا في دفع الضرر قال الله سبحانه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اعلم ان دفع الضرر لازم وان كان موهوما لبناء العقلاء على الاحتراز من الاناء المشتبه من اذا اخبر كذب بتخيل كونه
مع وقوع السم احدهما واما عدم احترازهم عن العقوق في البنيان المحتمل للخراب في نحوه فلعدم امكان نظمهم ولزوم وقوعهم في مخذور واشد منهم منه واحتمال الاختصاص اللزوم بامور المعاش تتريح

في الشريعة فقطع جواب هذا التكليف لذا الوقوع في الشريعة لبعض من الجواز نعاذ من برهان جل العلماء انهم كيف يكون بلزوم الافطار في حق القاطع بالهلاك
لو صام في رمضان معللين بان حفظ النفس واجب عقلا وكذا شرعا مع ان حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار وفساد الصوم لاجل اما مع حكمهم بكون ضرر العبد عندنا
قبيحا بالذات فلا يمكن تعلق الامر المضر او لا يكون ضرر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق التكليف به فان قالوا بالاول فكيف يكون بلزوم الجمع
مع القطع بالمقولية وكيف يكون مجرد وطي الاجنبية وذوات المحارم مع القطع بالهلاك وان قالوا بالثاني فكيف يكون بلزوم الافطار وفساد
الصوم بحكم القوة العاقلة مدبر وتوضيح المقام بوجه احسن يقتضي بسط في الكلام فنقول لا بد عند التحقيق من رسم مقامات ثلثة الاول في ان الضرر
هل بالعبد هل يكون قبيحا بالذات او يكون قبيحا اذا كان من غير وجه كالظلم اليتيم والحق الثاني والا لما وقع في الشريعة وقد وقع كثيرا مما مر وغيره من الامثلة
الثاني فان بعد ما اثبتنا ان الضرر للعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بحكم العقل الاباحي من تعلق التكليف به فلو تعارض الضرران الكائن
احدهما دنيوي والاخر اخروي فما الحكم فاذا الحق ان يقال ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء كان
الضرر الدنيوي مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما اما في صورة القطع بالضرر لاجل انه الضرر الاخروي اقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة
اليه كادخال الابرة في اصبع بالنسبة الى القتل وقد رأينا القوة العاقلة والعقلاء غالبا يلزم التحرز عما هو اقوى ضررا بعد تساوي الاعتقاد
اما في صورة كان الضرر الاخروي مقطوعا دون الدنيوي كان يكون مظنونا او مشكوكا او موهوما فظهر حالها من الصورة الاولى لصيرورتها اولى والحاصل
انه اذا كان الاخروي مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنه لو ما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا بل يحكم بهذا ان كان الاخروي مظنونا سواء كان الدنيوي
مقطوعا ام لا الا ترى انه لو دار الامر بين ان يقتل شخص في قطع طريق ظنا وفي اخر يقطع اصبعه قطعا لاحترز عن الاول وان كان اضعف اعتقادا
واما الاشكال فيما لو كان الاخروي مشكوكا او موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام مظنونا والحق لزوم التحرز عن الدنيوي وان كان مقتضى القاعدة
التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موهوما لكن بملاحظة المقدمة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الاخروي او موهومه الاحتياط وهو غير واف
الاحتياط موجب لمثل النظام التام المنافي لغرض الحكيم على الاطلاق ولزوم الاجتناب عن الضرر الدنيوي نظرا الى اصالة البراءة عن الضرر الاخروي فيصير الضرر الدنيوي
سليما عن المعارض مع جريان الاحكام المادة للضرر الدنيوي لتلك لا معارض له مضافا الى الاجماع القاطع على ان الدنيوي اذا كان مقطوعا وكان معارضا للاخروي
المشكوك او الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي الثالث في ان الضرر الذي وقعت في الاحكام الشرعية من الواجبات والمحرمات الاكلية والشبهة مما اقسام الفروع هل
هو من القسم الاول الذي يقع التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي والقطعي الاخروي او الظني منه حتى يجب التحرز عن الضرر الاخروي ولو كان موجبا للتهلكة او
هو من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك او الموهوم الاخروي حتى يحرم التحرز عن الاخروي ويجب الدنيوي فيه اشكال
والحق الاخير لا شبهة في ان الادلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب الصوم وحرمة شرب الخمر وغير ذلك اما القطعية واما الظنية اما الاخير فغير منحصر لحال
فيه قطعا واما الادلة القطعية فالحق انه بملاحظة نفس تلك الادلة الظنية لا يمكن مع الانحصار لكن يمكن صرف تلك الادلة بوجوه اربعة الاول انه لا ريب
انه بعد ملاحظة مصالح العبد وخفاء المصلحة المصححة للتكليف يستبعد غاية الاستبعاد كون المكلف مكلفا بارتكاب واجبات او اجتناب محرمات تضره و نحن
لا ندعي القطع بعدم التكليف بعد ملاحظة ذلك بل نحن ندعي الاستبعاد الذي يكون موجبا للشك حصوله او صف بثبوت التكليف عن تلك الادلة الظنية بل اما
ان يصير التكليف مظنون العدم او مشكوكا فاذن نرتب صغرى وكبرى ونقول هكذا هذا مما يكون التكليف فيه مشكوكا او موهوما وكلما كان كذلك فالاصل
البراءة عنه فهذا الاصل البراءة منه فاذا لم يكن في البين تكليف نقول هذا مضر بحال العبد ويكون ارتكابه ارتكابا من غير وجه فيكون قبيحا وكلما كان كذلك فهو
هنا حرام اما الصغرى فواضح لان ما يضر بالعبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحا وانما يصير حسنا وقت مصلحة لو وقع متعلقا للامر المولى ولم يقع لانه المفروض واما
الكبرى فلوجوه الاول العقل القاطع فانه حاكم بان كل ما يكون مضرا بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الاجماع القاطع على حرمة ارتكاب ما يضر العبد
من غير وجه الثالث قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فنقول ان التحرز من الضرر الاخروي المشكوك او الموهوم القاء النفس الى التهلكة بيقين وكلما كان
كذلك فهو حرام فهذا حرام فان قلت ان تلك الاية الشريفة معارضة مع الادلة الدالة على ثبوت التكليف بالملازمة حين عدم الافضاء الى التهلكة وتلك
الاية انما تدل على حرمة الالقاء الى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف فلا وجه للترجيح بعد كون النسبة عموما من وجه قلنا قد اشتبه عليك الامر فان المفروض
ان الصغرى محل الشك نعم لو كان التكليف ثابتا ولو ظنا لكان ما ذكرت وارد الا ليس فليس فان قلت انه كما يدل الاية على حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي لكونه داخلا
في الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الاخروي ايضا فكما نقول ان الضرر الدنيوي هذا مما يكون مرتكبه ملقيا بنفسه الى التهلكة وكلما كان كذلك فهو حرام
كذلك نقول في الضرر الاخروي هذا مما يكون تاركه ملقيا الى التهلكة بيقين وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فلا وجه للترجيح قلنا اولا ان المتبادر من التهلكة
انما يكون هي التهلكة الدنيوية فقط وفيه نظر لانا بعد ان سلمنا ان المتبادر من التهلكة الدنيوية لا الاعم ثبت المطلوب بوجه اخر وهو انه بعد ما اثبتنا ان الالقاء الى
التهلكة الدنيوية حرام فالاخروي بطريق اولى وفيه تامل وثانيا ان دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوف على دلالة الادلة الظنية على اثبات الصغرى
والمفروض خلافه فان المفروض ان الصغرى محل الشك فان قلت ان ما ذكرت من رجوع المسئلة الى الشك في التكليف انما يكون مسلما اذا كان في اوائل
الاصلية واما التوصلية فلا لوقوع الشك فيها في المكلف به الا ترى ان الجنب حين حضور الوقت وحصول القطع بالتهلكة لو اغتسل لشدة البرد ولعدم
اما ان يكون تكليفه وجوب الغسل وحرمة التيمم او العكس لا الوجوب الصرف او الحرام الصرف حتى يرجع المسئلة الى الشك في التكليف بل الشك في
المكلف به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما ليحصل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال بل رجوع المسئلة في الواجبات الاصلية الى الشك
في التكليف ايضا ثم لان صوم الرمضان للقاطع بالتهلكة او الظان بها اما حرام او واجب فاذن يكون الشك في المكلف به ايضا لا في التكليف حتى يرجع الى اصالة

البراءة

ما يكون ثابتا [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] عن المعارض [illegible]
[illegible] اعتقادا [illegible] او الاخر [illegible]
اما اخلاء عن المعارض فتقديره [illegible] من الجهتين [illegible] الاقوى [illegible] من جهة الاضعف [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible]
[illegible] مقطوع كالقطع [illegible] الضرر الدنيوي [illegible]

في بيان وجوه صرف ادلة الظنية عن ظواهرها

[illegible] قلنا [illegible] ما هو مشكوك الضرر [illegible]
[illegible] العقلاء [illegible]
[illegible] من الوجوه [illegible]
على صرف الادلة الظنية عن ظواهرها [illegible] الدالة على نفي العسر والحرج كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] التعارض [illegible] في التكليف [illegible] القياس [illegible]
[illegible] الشك [illegible] في التكليف [illegible] هذا القياس [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] والاجماع والعقل [illegible] الاخبار النافية للعسر والحرج
[illegible] التعارض والتساقط والشك في التكليف [illegible] القياس [illegible]
[illegible] قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة [illegible]
[illegible] بالهلاكة حرام قطعا وكذا [illegible] القطع بالهلاكة [illegible]
واجب قطعا وامثال ذلك [illegible] في هذا المقام [illegible]
[illegible] فان قلت [illegible]
قلنا [illegible]
[illegible] فان قلت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فان قلت [illegible]
[illegible]
[illegible] فان قلت [illegible] قلنا اولا
[illegible] فان قلت [illegible]
ثانيا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاول [illegible] الضرر الذي
[illegible]
والثالث [illegible]
[illegible]

في بيان اقسام الضرر [illegible] سقوط التكليف

[illegible]

لو جاهد لقتل او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي مقطوعا او مظنونا بظن شرعي معتبر قدم مطلقا لقوة الاحتمال وبقرينة مطلقا ولحقنا بالاثم في بعض الصور او مشكوكا
حكما واعتبارا واحتفظا وموهوما قدم رفع الضرر الدنيوي مطلقا لانه اذا شك في وجوب الجهاد مثلا او شك في استحقاق العقاب على تركه في الاخرة لاحتمال وجوبه في استحقاق العقاب على عدم الاحتمال
عدم وجوبه فاحتمال العقاب في الاخرة موجود فلا يترك احتمال منه وسبق القطع بانه لو جاهد لقتل او الظن او الشك والوهم فسلمها عن التعارض فيجب التحرز بعد ذلك يبقى الكلام
في تشخيص الصغريات ومرجعه نظر الفقيه اصل في نفي العسر والحرج قال سبحانه يريد الله بكم اليسر اعلم ان الفعل ان لم يكن متعديا للمكلف فلا ريب في عدم تعلق جواز التكليف به عقلا
ونقلا كما لا ريب في الجواز

بالطهارة الترابية فان حفظ العرض لازم كحفظ النفس نعم لو يسئل وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم اما لزوم الوضوء فلعدم دليل
على سقوطه حج نظرا الى ان الدليل على السقوط انما هو لزوم حفظ العرض قبل الهتك اما الاستحقاق للاثم فلكونه تاركا للواجب وربما يكون المكلف من الاتفاق الذي لا
يكون ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزم عليه المثال لتحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك مختلفة فلا بد في المورد من التميز الرابع الضرر
الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون ما يبلغ من الكثرة دليل على لزوم تحمله ويعتقد به فهو خارج عن محل البحث واما ليس كذلك فاما ان يكون القدر
ما يمكن للشخص تحمله بالعسر فيلزم تحمله ولو كان الفاعل والاماكن في الحقيقة لا يعتد في حق هذا الشخص الضرر اذ كون هذا ضررا في حق من يمكنه التحمل
الدعوى واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل فيلزم التحرز عنه واما ان يكون مما يكون في تحمله عسر يستحق به فحكم بعدم لزوم التحمل نظرا الى ان الادلة على نفي الحرج انما
تنفي لزوم الحرج العسر الاشد وهذا انما انفعتا الاجماع على حسن الاحتياط مع ان لزومه منفي في الشريعة الخامس الضرر الموجب لاثم النفس وهذا انه ايضا بالنسبة
الى الاشخاص متفاوت فيتميز والسادس منهما ما لو وقع التعارض بين الضرر والنفع مع كونهما دنيويين وهو ايضا بدور بان الامر بين جلب
المنفعة ودفع المفسدة وقد حكموا على الاطلاق باولوية دفع المفسدة وانت خبير بان هذا على الاطلاق غير جيد اذ ربما يكون دفع المفسدة اولى بالاختيار
كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطارا من الذهب وبين عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار دفع المفسدة
وعليه بناء العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اولى كما لو كان الشخص محتاجا ودار امره بين ان يضرب عليه عشرون ضربة واعطاء الف دينار
وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص من الابا الى ضرب عشرين مبالاة كثيرة فان القوة العاقلة حاكمة باولوية
جلب المنفعة عليه وربما يكون بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة على الاطلاق والسابع منهما ما لو
وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين فدفع المفسدة اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ارتكاب الحرام وادراك المستحب او ترك الحرام والمستحب فالقوة
العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم ادراك المستحب اولى ويمكن من يلحظ كلمات العلماء والملاقيم اولوية دفع المفسدة على تلك الصورة الثامن منهما ما لو
تعارض النفع الاخروي والضرر الدنيوي فيحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي اي ضرر كان من الاقسام الخمسة الماضية الا ان يكون الضرر ضررا لا يكون
تحمله موجبا للعسر والضيق الشديد فان الحكم ح انما هو عدم لزوم التحرز لما عرفنا من ان دليل العسر والحرج انما ينفي اللزوم لا الشرعية والتاسع
منهما ما لو تعارض الضرر الاخروي والنفع الدنيوي فالحكم ح لزوم التحرز عن الضرر الاخروي من حيث هو ضرر اخروي اما بملاحظة موجبا جيدا كما لو كان
التحرز عن الضرر الاخروي وعدم تحمل النفع الدنيوي موجبا للهلاك او ضرر النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل البحث وهذا اخر الكلام في ذكر الاقسام فلنرجع
الى ما كنا فيه فقد عرفت ان التمسك بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسد جدا فاعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يقال ان ترك ما يحتمل كونه واجبا
يحتمل الضرر ولو موهوما وفعل ما يحتمل الحرمة كذلك وكلما كان محتمل الضرر ولو موهوما يكون دفعه لازما عقلا فكذا شرعا اما الصغرى فبديهية واما الكبرى
فلحكم القوة العاقلة بلزوم التحرز عن كل ما هو محتمل للضرر ولو موهوما الا ان الاحتمال ناشيا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم
الاحتياط لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلا بد من رفع ذلك الايجاب الكلي والاتيان بنقيضه كما يرتفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي كذلك
يرتفع بالسلب الجزئي لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعينه هو القول بالاقتصار بالقدر المعلوم وقد ظهر فساده فظهر من ذلك ان الاحتياط انتفى
بطريق السلب الجزئي فيقطع ح بان اتيان الموهوم يكون منفيا قطعا وان ذلك هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط والا للزم اما انتفاء المظنون او المشكوك و
يلزم من ذلك ترجيح المرجوح والقوة العاقلة تنفيه بمعنى ان القدر المتيقن من نفي الاحتياط هو الموهوم فيعمل بالظن بالعقل لانه ما ان لا نعمل به في المظنون والمشكوك
فلا نعمل في الموهوم ايضا بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيما ظن بالوجوب فكيف يحتاط فيما ظن بعدم الوجوب بالجملة بعد ما دل الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع
الضرر المحتمل يكون القدر المتيقن من الاخراج ونفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط والحاصل انه يحصل مما ذكر من لزوم نفي
هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج ونفي الاحتياط والحاصل انه يحصل مما ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم
ما ذكرنا من لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك فحاله مشكوك فهل يكون داخلا في لزوم دفع الضرر او نفي الاحتياط وعلى التقديرين
فالمطلوب هو لزوم العمل ثابت وهذا اولا ان الصغرى ممنوعة نظرا الى ان لزوم الاحتياط الذي لا يصل الى حد السبق للعلم الاجمالي لاجل الاشتغال الذي يكون
مختلفا للدليل السبق فاذن نقول للخصم بان ترك ما يحتمل الوجوب وفعل ما يحتمل الحرمة ما يحتمل الضرر ممنوع لان احتمال الضرر في ترك الاول وفعل الثاني
كان موجودا الا انه احتمال بدوي يصير بملاحظة الامر الخارجي حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعد اقامة البرهان مقطوع العدم
وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل الحرمة وارتكاب ما يحتمل الوجوب فعل على الله بما لا يعلم وهو منهي عنه بعقل
فان قلت انا لا نعمل بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياطا في الدين والمنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لاجل الاحتياط قلنا لو كان الامر
فلم لا نعمل بالقياس احتياطا لا من حيث هو قياس فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا ان هذا لا يوجب الفرق وغاية ما في
الباب ان يكون الضرر مقطوعا في القياس مظنونا في العمل بما وراء العلم وثالثا سلمنا الكبرى ولكن هذه القاعدة تتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب
والتحريم ولا تتم في ابواب المعاملات لعدم امكان الاحتياط التام الا ان يقال باختيار اقوى الضررين في محتمل الوجوب والتحريم وبالمعاملات ولا شك ان المظنون اقوى
فليتدبر واما الدليل الثالث من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو ما ذكره بعضهم وهو مركب من ثلاث مقدمات الاولى لا شبهة في انا
مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية اذ لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسوله وبلغ اليه احكاما يبلغها الى العباد ولا شبهة ايضا في انا مكلفون بما كلف به المشافهون
وانا مشاركون لهم في التكليف والدليل على ذلك امر قطعي مركب من الاربعة الظنية الاول الاجماعات المنقولة على اشتراك التكليف والثاني ذهاب اكثر

العلماء

مع كونه معتقدا وانما ابا عن العسر الا اختلال عائد الى النفس كالامر بالنكاح والنهي عن الخبائث ام كالامر بالصلوة والنهي عن الزنا وان كان معتقدا ومصرا الا بقاع نفسه في المهلكة وقتل الولد فالاصل في مثله عدم جواز ارتكابه لانه فيه امارة المفسدة ولان فيه التصرف في ملك الغير

في بيان وقوع التعارض بين الضرر والنفع

في بيان تقرير اخر للدليل الثاني

الدليل الثالث من الادلة الخمسة

بجواز ان يدرك العقل ويستقل في حكمه بقبح ارتكاب بعض العباد وقبح ترخيص المولى عبده في ترك الزام العبد عليه لكن حكما تعليقيا معلقا على عدم العلم بوجه مصلحة فيه اذ يمكن عند العقل وجود مصلحة مقتضية للترخيص والالزام كما يقع في الامر بالتداوي في امر الطبيب بقطع بعض الاعضاء لو مسلم يستلزم الاختلال لنظام العالم الا الاحتياط الكلي على الكل فذلك حكم العقل بقبح الهدم الفرض متعلقا بمقابلة النظر اللزوم مخالفة الغرض فلا يجوز الامر ولا الترخيص فيه لو قيل فكيف تعلق الامر بالمندوبات مع كثرتها الموجبة للاختلال لبعد تضادها وعدم امكان جمعها قلنا معها القرينة المذكورة لابد من حمل اوامر الندب على الارشاد وبيان الحسن الذاتي لا على الطلب او الترخيص المطلق والحمل على التخيير بالنسبة الى المتضادين مع التقييد بصورة عدم الاختلال او الحمل على صورة عدم اجتماعها والمتعذر عدم الاختلال والاوسط او وسطا لو كان دليل الندب الاعلى الحكم الوضعي اي على الحسن والمحبوبية الذاتية في الجملة من دون دلالة على الطلب

العلماء الى ذلك **والثالث** الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله حكمي على الاولين حكمي على الآخرين وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة **والرابع** بناء العقلاء على ذلك الثامنة انه لا شك ان باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذا ايضا مما لا شك فيه كالمقدمة الاولى الثالثة انه بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم فيها وحصول الظن بعد الفحص لحكم الواقعي المكلف اما ان يعمل بالمظنون او الموهوم او يتخير بينهما او يعمل بهما او يطرحهما ولا سبيل الى غير الاول اما الثاني فلانه مستلزم لترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما الرابع فهو جمع بين المتنافيين واما الخامس فلانه مستلزم للمخالفة القطعية نظرا الى ان التكليف ثابت في البين فتعين الاول وهو المطلوب وهذا الدليل فاسد من وجوه اما اولا فلانه لو تم لتم في الافعال والاعمال المتوجهة الى النفس من المعاملات والعبادات واما الاعمال والافعال المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا بد من الحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم والرجوع الى اصالة البراءة وتوهم ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم وهو مسلم لانا نادرون بان ذلك منافي لثبوت التكليف في البين للغير فسلم ولكن هو بعد انا ندرت بثبوت ذلك للمجتهد فهو ممنوع اذ ما الدليل على لزوم الافتاء مع ان الاصل عدمه فان تمسك بالاجماع قلنا اولا بالمنع من تحققه وثانيا بانه بعد تسليم انعقاد الاجماع على لزوم الافتاء نقول انه منصرف الى صورة الانفتاح والانسداد الذي يكون ترك الافتاء موجبا لتعطيل الاحكام واختلال النظام واما في صورة الانسداد الجزئي الذي ليس ترك الافتاء مقتضيا لذلك لا يرى خلاف الاجماع ان كان فهو منصرف والدليل على لزوم الافتاء حتى غير موجود مثل ما ذكرنا من الرجوع الى اصالة البراءة الا ان يدعى كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب ترك الافتاء تعطيل الاحكام واختلال النظام ولكنك خبير بان هذا الدليل بعد هذا التدقيق يرجع الى الدليل الاول لا الى الدليل الرابع واما ثانيا فلان المرجوح والراجح يطلقان على معان ثلث قد يطلق المرجوح ويراد به ما يوجد الداعي على تركه والراجح بمقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح بمقابله وقد يطلق المرجوح ويراد به ما هو مرتبة دنيئة والراجح بمقابله فالمستدل ان قال ان العمل بالموهوم ترجيح للمرجوح على الراجح اما ان اراد المعنى الاول من المعاني بمعنى ان في العمل بالموهوم يكون ترجيحا لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على تركه او وجد الداعي على فعله فهو اي ذلك التلازم ممنوع نظرا الى ان الدواعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجود بلا شبهة تلك الدواعي وان اراد منه احد المعنيين الاخيرين فالملازمة مسلمة الا ان بطلان التالي ممنوع وكيف لا مع انا نرى بالحس والعيان ان الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في ابواب الشهادات فانها اذا تعارض شهود بعض الشهادات وان ظن بخلافهما ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قد يعمل بها وان حصل العلم بالخلاف لكن خلاف الحقيقي فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه مما يجده الشارع في كثير من الموارد العمل بالمظنون ومرجحا على الموهوم كالظنون الحاصلة من الكتاب والاخبار المحفوفة بقرائن الصدق والمتواترات اللفظية والحاصل ان الخصم ينظر الى الموارد التي اعتبر الشارع فيها ترجيح الظن وحكم بلزوم العمل بالظن لذلك فغفل عن التي رجح الشارع الوهم وحكم بذلك بترجيح الوهم والاكثر وبالجملة ليس لنا ولا للمستدل الحكم بترجيح الموهوم او المظنون في الموارد التي الامر فيها بيّن العمل بالمظنون او الموهوم بعد ملاحظة ان بناء الشارع في بعض المقامات على ترجيح الاقل وفي بعضها على ترجيح الآخر فتدبر واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح فانما نسلم فيما لم يكن الموهوم مطابقا للاصل اما لو كان كذلك فلا بد في العمل بالمظنون من ترجيح المرجوح لان ترجيح الموهوم قوة فاقد حاكم بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته لاصالة البراءة مع ان الوجوب مظنون لان التكليف لا يكون الا بعد البيان او بعضها الحكم بذلك عند مطابقة الاشتغال مع ان المظنون عدم الوجوب لتحصيل القطع بالامتثال واما رابعا فلان تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة اما ان يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف او لا يكون كذلك وعلى الثاني يحكم بالاصالة البراءة وطرح المظنون والموهوم نظرا الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول يحكم بلزوم الاحتياط **فان قلت** انه مستلزم لاختلال النظام قلنا فيكون حينئذ بالانقطاع الفعلي العلوم **فان قلت** انه مستلزم للخروج عن الدين قلنا الان جئت بالحق فذلك ليس الا عين الدليل الرابع ولا يتعدد الدليل بتعدد العبارة والتسمية واما خامسا فلان هذا الدليل مقتضاه على لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم في جميع الاحكام مفتوحا الا في واحد وهذا مخالف للاجماع الذي ادعاه علم الهدى على حرمة العمل بالظن فانا احدا لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع مع السيد كبرويا بل جعل النزاع معه صغرويا بان باب العلم في معظم الاحكام لما كان في عهد السيد مفتوحا فلم يجز العمل بالظن نعم لو كان حالنا كحال السيد لم نعمل بالظن قطعا واما سادسا فلان المقدمة الاولى من المقدمات التي الدليل مركب منها ممنوعة لان اثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ الدليل على الاشتراك ان كان امرا واحدا قطعيا مركبا من الاربعة المذكورة وليس شيء منها الا الاجماعات المنقولة وهذا الاكثر مضرون في الظن منها عند الانسداد الجزئي الذي يظهر من هذا الدليل لزوم العمل بالظن عنده ويبقى بعد ذلك الثلاثة من الاربعة وهما لا يفيدان القطع الا ان يدعي افادتهما القطع بالاشتراك واما سابعا فلان مقتضى هذا الدليل العمل بالظن الفعلي ولم يعمل به احد من مستدليه وجه لاقتضائها ان ترتب المقدمات الثلث مثل ما رتب منها حصول الظن بعد الاستفراغ للوسع اما ان نعمل بالظن او الوهم الى غير الاحتمالات ولا سبيل الى غير الاول فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** لا نعمل بالقياس المنهي قلنا فلا نعمل بسائر الظنون المنهي وان كان المنهي في القياس قطعيا وفيها ظنيا وذلك لا يوجب الفرق فيما نحن فيه واما ثامنا فلان هذا الدليل مقتضاه لزوم العمل بالظن ولو في المسائل الاصولية بعين الدليل المذكور وبعد ما ثبت هذا الاقتضاء نقلب الدليل على الخصم بانه لا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية وفي العمل بالظن فيه حكم من الاحكام اما الوجوب او الحرمة وغيرهما وباب العلم في المسئلة ايضا منسد فالمجتهد بعد استفراغ الوسع وتحصيل الظن من الآيات على حرمة العمل بالظن لا يخلو اما ان يعمل بالظن او الوهم الى آخر الاحتمالات والكل باطل الا الاول واذا اثبتنا ذلك فنقول لو بنينا العمل بالظن الحاصل من الآيات لدلالتها على حرمة العمل بالظن لزم عدم العمل بسائر الظنون حتى في المسئلة الفرعية ولو بنينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية لزم عدم العمل بالمذكور من الدليل ايضا استلزام العمل بها من جهة هذا الدليل للعمل بالظن الحاصل من الآيات المستلزم لعدم العمل بها لما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **فان قلت** العمل بالظن الحاصل من الآيات لا معنى له لاستلزام العمل بها عدم العمل بها لما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا اولا ان اعتبار الكتاب قطعي فلا يلزم من

كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار او كان دليل العقل الطريقية من المستقين الذين لا يعتقدون ولا يستلزم الاختلال وحصوصا تتايح

ملاحظه علم التزم

في بيان حجية الظن الاجماع الرابع السادس

العمل

وان كان الامر بلفظ الامر او كان الامر الاعلى ايجاد الماهية مطابقة وعلى حسن الماهية من حيث هي في ضمن كل الافراد التي امر فيها من دون دلالة على طلب كل الافراد كقوله تعالى الحسنة
اندرج الافراد من اصله لعدم انصراف ما هو في ضمن الى صورة الاحتمال او عدم الامكان وعلى فرض الانصراف لا تنافي الامر الطلب فتدبر تامل

في بيان الدليل الرابع في حجية الظن

العمل بالظن الحاصل منه عند العمل به وثانيا ان بناء العقلاء في امثال هذا يكون على العمل بالظن الدال على حرمة العمل بالظن وترك العمل بالنسبة الى سائر الظنون
الاترى ان العبد لو كان بناء عمله على الاخبار الاخبار الاحاد الواصلة اليه من مولاه فبلغ اليه خبر واحد من مولاه دل على النهي عن العمل بالخبر الواحد لعمل بهذا الخبر
الواحد بالنسبة الى ما سواه من الاحاد وبناء العقلاء عليك مقطوع فتدبر واما الدليل الرابع فهو ما ذكره بعض وهو مركب من مقدمات لا اولها انه لا ريب في ان الله تعالى
قد ارسل رسوله وبلغ الينا احكاما يبلغ الى العباد وقد بلغ وهذه المقدمة مما لا شك فيها **الثانية** انا مشاركون مع المشافهين في تلك الاحكام حتى
في صورة الانسداد وعلينا على الاشتراك امران **الاول** الاجماع القاطع **والثاني** القطع الحاصل من تراكم الادلة الظنية التي ذكرها بعض **الثالثة**
لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة في المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة في الدليل الاول المسمى بالدليل الرابع
فينتج تلك المقدمات الثلث انا مكلفون ببعض الاحكام التي كلف بها المشافهون حتى في حالة الانسداد وجعل الحاصل من تلك المقدمات مقدمة اولى للدليل فنقول
المقدمة الاولى لا شبهة في انا مكلفون باحكام المشافهين حتى في حالة الانسداد **المقدمة الثانية** انه بعد ما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد
الاحكام على قسمين قسم يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما بالاجمال وهذا الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر
فيه بين الحرام وغير الواجب وقسم دار الامر فيه بين الحرام والواجب الاخير خارج عن محل البحث للاجماع على ان الظن يكون مرجحا وان حصل من القياس
ففي الاولين نظر الى كثرة موارد هما حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم فحصل
حاصل تلك المقدمة حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم وتلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها
المقدمة الثالثة في انه بعد ما ثبت التكليف ودار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي بدخول الواجبات الكثيرة في الاول ومحرمات
كثيرة في الثاني لا بد من ان يأتي المكلف بكل ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما ويجتنب عن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع
بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا **المقدمة الرابعة** في ان لزوم الاحتياط بهذا المعنى اعني الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو وهما والانزجار عن كل ما
يحتمل التحريم ولو وهما منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج فاذن لا بد في دفع المحذور بين من رفع اليد عن
الاحتياط بطريق الايجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي نظرا الى ان الضرورات تتقدر بقدرها ونحن بعد ما تتبعنا في محتمل
الوجوب وجدناه على اقسام نوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه مشكوكا ونوع يكون وجوبه موهوما وكذا محتمل
التحريم والمشكوك لان خارج عن محل الكلام فدار الامر بين المظنون والموهوم فاذن المكلف اما ان يعمل بالمظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في الموهومات
لدفع المحذور بين او يعكس الامر ويتعين الاول لا سبيل الى الاخير للاجماع القاطع على نفيه ولا الى الثاني لحكم القوة العاقلة بانه اذا ارتكب الموهوم وجوبه مثلا لا احتياط
فلا بد من ان يرتكب مظنون الوجوب للاحتياط بطريق اولى فان ارتكاب الاحتياط في العمل بالمظنون اولى من ارتكاب الاحتياط في العمل بالموهوم اذا دار الامر بينهما فتعين
الاول مضافا الى ان الثاني مخالف للاجماع كالثالث **فان قلت** لم يثبت من ذلك العمل ببناء المظنون من باب الاحتياط دون الظن المعتبر قلنا لو لم يتعلق
النهي القطعي بالقياس لعمل به من باب الاحتياط **فان قلت** تعلق النهي الظني ببناء الظنون لا يصرف الى صورة الانسداد ثم وثانيا ان الادلة الدالة على نفي العمل ببناء الظنون
انما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاحتياط ونحن نعمل بها من باب الاحتياط **فان قلت** نمنع المقدمة الثالثة بانكار حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات
او محرمات في السلسلتين قلنا اولا ان هذا مخالف لان الضرورة قضت بدخول واجبات كثيرة وكذا محرمات في التحريم وثانيا انه هذا مخالف لا قتضاء العادة
فانها قاضية بدخول واجبات ومحرمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة **فان قلت** انا نمنع المقدمة الثالثة بوجه اخر وهو انه يلزم الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال
لو حصل العلم الاجمالي بان بينها اشياء غير محصورة واما هي مشتبها غير محصور لا يجب الاجتناب عنها وعليه بناء العقلاء والحاصل انه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الاجمالي
قلنا عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا كانت الشبهة قليلة في كثيرة لا اذا كانت كثيرة في كثيرة ايضا وما نحن فيه من هذا الباب بناء العقلاء
على الاجتناب كما لو اشتبه غير المحصور في غير المحصور وقلت سلمنا اعتبار ذلك العلم الاجمالي ولكن ما الدليل على انه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل
القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم العلم بالمخالفة في مقام الامتثال قلنا هذا الكلام يرجع الى ان الشغل اليقيني هل يحتاج الى البراءة اليقينية ام لا والحق الاول
اذ الاخير مخالف لحكم القوة العاقلة وبناء العقلاء مضافا الى انه اجماعي ظاهرا ولم يعرف فيه احد مع قوله لا تنقض اليقين بالشك **فان قلت** انه لما
ثبت الامر على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الاتيان بالواجبات والانزجار عن المحرمات ولاجل ذلك حكمت بلزوم الاتيان بالمظنون من الوجوب والحرمة فنحن ننقل الكلام
او لا الى الموهومات ونقول لو كان في سلسلة الموهومات واجب فترك المكلف لاجل تركه الموهومات فاما ان يستحق العقاب على تركه ام لا لا سبيل الى الاول للزوم التكليف
بما لا يطاق ولا الى الثاني للزوم تخلف اللازم عن الملزوم فان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب بحيث لا يكون مستحقا للعقاب لاجل ترك الواجب واجبا عليه
ايضا لم يكن الاحتياط واجبا لان وجوب الاحتياط مقدمي ووجوب المقدمة فرع وجوب ذيها فرع امكانه فرع امكان مقدمته فحيث لا يكون المقدمة ممكنة فلا
يكون ذيها ممكنا فلا يجب فلا يكون المقدمة ايضا واجبة بطريق اولى فلا يكون الاحتياط الا مع ان الدليل مبني على لزوم الاحتياط فلا يتم الدليل قلنا اولا ان
المقدمة مقدمتان مقدمة الامتثال ومقدمة العلم بالامتثال والمقدمة التي امتناعها موجب لامتناع ذيها انما هي الاولى لا الثانية لبناء العقلاء على ذلك
وعلى انه لو اشتبهت القبلة وكان الصلوة الى اربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلي يكون بناء العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة الى ذي المقدمة
ولزوم الاتيان بها في الجهات الممكنة وان كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم بالامتثال بخلاف ما اذا كان الجهات كلها غير مقدورة بطريق السلب الكلي الذي يكون
فيه الامتثال متعذرا فان بناءهم على رفع التكليف راسا ومحل البحث انما هو من قبيل الثاني لا الاول وثانيا ان قولك لو لم يستحق العقاب عند الترك
لزم تخلف اللازم عن الملزوم غير مسلم اذ الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب لا لعذر ولا يصير الواجب لاجل هذا مشروطا كما يتوهم بل يكون الوجوب تنجزيا وبقاؤه

في بيان اقسام محتمل الوجوب

تطبيقيا

وان كان معصية الا ضرورة فيه ولا اختلال بل مجرد مشقة لا تتحمل عادة فلا يرتفع بان تكاليف المشهور في طاعة المولى حسن لكن يقطع الالزام به من المولى عند العقل فيجا فعله تعليقا ولا يقع عقلا شديدا او لا اجماع على نفيه ولا بنائهم فادل على نفي الحرج وبطل البعث على الملة السمحة السهلة اذ لا حرج بعد الاذن في الترك والسهولة حاصلة معه واما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن ان يكون المراد بلا يريد انه يبغضه فلا يكون حسنا ولا مباحا وانه لا يصح ان يكون مطلوبا الزاما او ندبا وان امكن اباحته او انه لا يطلبه وان امكن كونه محبوبا او انه لا يلزم به وان امكن طلبه ندبا او المتبادر نفي الطلب الالزامي وان كان مقتضى فاء العموم لفظا لعدم الطلب بعد النفي عدم تعلق الارادة على المستوى الزاما او ندبا سلمنا عدم

تقليدها او لاشك ان ترك الواجب في سلسلة الموهومات انما يكون لعذر فيه وثانيا سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب عليه وانه يلزم تخلف اللازم عن الملزوم عند عدم الاستحقاق ولكن هذا انما يكون موجبا لانتفاء الملزوم حيث تحقق التخلف ولا يلزم من انتفاء الملزوم في مورد التخلف فيه انتفاء الملزوم مما لم يتخلف ايضا كما في سلسلة المظنونات فان قلت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع المحتملات عند احتمال الوجوب وتركها عند احتمال الحرمة ولاجل ضرورة اخرجنا سلسلة الموهومات لرفع البدء عن الايجاب الكلي فلم اخرجت المشكوكات ايضا مع ان الضرورة تتقدر بقدرها فلا بد لك من الاحتياط في المشكوكات ايضا مع ان بناءك ليس على ذلك قلنا مع ان الكلام في المشكوكات خارج عن محل النزاع في اثبات حجية الظن ان المشكوك مشكوك ثبوت مسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء لا الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع التكليف فيما بين الاشياء الا الواقعة الخاصة ومرجع الاول الى قاعدة الاشتغال القاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ومرجع الثاني الى اصالة البراءة للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف في الواقعة الخاصة فورود تلك الادلة اما في المشكوك الاول فقط او الثاني فقط او كلاهما او ليس شيء منها لا سبيل الى الاول لما عرفت من الاجماع القاطع مضافا الى انه لو كان المرجع في مشكوك الشرطية والجزئية الذي يقطع فيه بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة الى اصالة البراءة لكان في القسم الثاني المرجع اصالة البراءة بطريق اولى ولا الى الثالث لمنع دلالة الادلة وعلى فرض الدلالة لا بد من الطرح ايضا لعدم اجراء اصالة البراءة في المشكوكات وكذا الى الاخير لانتفاء مورد الادلة حينئذ فتعين الثاني وهو المطلوب ثم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يكون مشتملا على مقدمات **المقدمة الاولى** انه لا ريب في ثبوت التكليف بالاحكام الكثيرة للمشافهين وكوننا مكلفين بتلك الاحكام ولو في الاستدلال تلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلث المذكورة في تقرير الاول **المقدمة الثانية** في ان موارد الفروع اما معلومة بالتفصيل او بالاجمال والاول خارج عن البحث والثاني على اقسام محتمل الوجوب او التحريم ومحتملهما والاخير خارج عن البحث ايضا لما مر وكل من الاولين اما مظنون الوجوب او مشكوك او موهوم **المقدمة الثالثة** في انا نعلم اجمالا دخول واجبات كثيرة في سلسلة مظنون الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم بالنظر الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن عن الواقع فاذن لا بد لنا بحكم قاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والانزجار عن كل مظنون الحرمة واما في سلسلة الموهومات فلا علم اجمالا ولا تفصيلا بدخول واجبات ومحرمات في البين وكيف كان مع ان الظن بالايجاب الكلي لا يجامع القطع فاذا لم يحصل العلم الاجمالي بالتكليف فالمرجع اصالة البراءة واما المشكوكات فهي كما عرفت اما ان يعلم فيها بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة فيرجع الى قاعدة الاشتغال او لا يعلم كذلك فالمرجع الى اصالة البراءة ايضا والفرق بين التقريرين ان رفع البدء عن المشكوك والموهوم في هذا الوجه انما هو لعدم المقتضي بخلاف السابق فان رفع اليد فيه انما كان لاجل وجود المانع وايضا في السابق يحتاج الى اثبات صغرى وهي استلزام الاحتياط بذلك المعنى للعسر والحرج واثبات كبرى وهي نفي العسر والحرج في الشريعة بخلاف هذا الوجه لكن الرضا انما هو للتقرير الاول للوجهين **الاول** ان الموهوم ايضا كالمشكوك اما مع القطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ام لا ولا بد في القسم الاول من الرجوع الى اصالة البراءة بل الى اصالة الاشتغال لما عرفت في التقرير الثاني بعدم وجود المقتضي في سلسلة الموهومات والمشكوكات كلام متين لو وجد المكلف موارد الفروع ووجدها منفصلة بهذا التفصيل في بدو الامر بعض ورودها على الفروع ووجد بدءا بعضها مظنون الوجوب والتحريم وبعضها مشكوك الوجوب والتحريم وبعضها موهوم الوجوب والتحريم فاذن للعلم الاجمالي بمطابقة غالب المظنونات للواقع لزم بمقتضى ذلك اتيان مظنون الوجوب والانزجار عن مظنون الحرمة ليحصل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال ولما لم يحصل العلم الاجمالي في سلسلة الموهومات والمشكوكات يرجع الى اصالة البراءة واما لو لم يكن الامر كذلك كما هو كذلك بعد ما ورد على الفروع ولم يجد مفصلة عنده بهذه التفاصيل وقد حصل له تلك التفاصيل بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع بهذا الكلام فاسد جدا اذ لا ريب في تعلق التكليف الالزامي باتيان واجبات يكون مندرجة تحت محتمل الوجوب وبالانزجار عن محرمات مندرجة تحت محتملات التحريم بعد ورود المكلف في الفروع وقبل استفراغ الوسع وتحصيل التفاصيل والعلم بالمظنونات من الوجوب والحرمة بسبب اشتغال الذمة بالتكاليف لاجل تعلق قبل ذلك به بمقتضى قطعا وبعبادة اخرى تعلقت في بقاء تلك التكاليف وارتفاعها فلا بد له من تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا عند الاتيان بجميع المحتملات وبالجملة بعدم رفع المشكوك والموهوم المقتضى فاستصحاب الوجود المقتضي فالمرجع اذن انما هو التقرير الاول **واما الدليل الخاص** فهو ما تمسك به بعض من انه لا شك في ان الظن الذي هو اعلى مرتبة من الظن البدوي الضعيف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره الحاصل من المتواترات اللفظية والاحاد المحفوفة بالقرائن القطعية الدالة على حجية الاصل وفقط من الايات الكتابية يكون معتبرا بالاجماع في الاولين وبالقطع في الاخير ان لم يكن اجماعا وان كان ذلك الظن الحاصل من المنكوحات في الضعف فالظن الذي هو على مرتبة منه بحيث يكون متاخما بالعلم ايضا حجة بطريق اولى واذا ثبت حجية سائر المراتب بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان الظن المتاخم بالعلم الحاصل من القياس وكذا الاستحسان والمصالح المرسلة فانه ليس بحجة قطعا واذا لم يكن ذلك الظن القوي حجة لا يكون سائر المراتب من الظنون التي هي دون منه ايضا حجة بالاولوية واذا ثبت ذلك بالاولوية ثبت عدم الحجية على الاطلاق بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان فترجع المسئلة الى انه لو تعارض الدليلان وكان احدهما مطابقا للاصل فهل الاصل يكون مرجحا او بعد تساقطهما يرجع الى الاصل وعلى التقديرين فالمتعين الاخذ بمقتضى اصالة حرمة العمل بالظن متعين واما ثانيا فبالحل اما اولا فلان الاولوية لا اعتبار بها فلا اعتبار بها لما مر من النهي الوارد في الخبر الدال على عدم الظن في نفسها ظنية والمسئلة الاصولية غير حجة واما ثالثا فبان التمسك بتلك الاولوية لاثبات حجية الظن مستلزم اما الدور واما التسلسل لانه قد يتمسك بوجه سادس هو ان بناء العقلاء في امور معاشهم كالزراعات والتجارات والاسفار والمكاسب واحكامهم كاوامر مواليهم بالنسبة اليهم يكون على العمل بالظن وهو حجة اما الصغرى فلانا نرى بالعيان المغني عن البيان ان الارض التي يكون حصول الزرع فيها مظنونا يزرعونها ولو كان مخالفا للواقع واذا كان المظنون

الظنون بعنوان كونها ولا اقل من الاجمال

ويبقى ح ما دل على اعتبار المستوسلها عن المعارض منافيا للدالة الغافهم على عدم نفي العسر في المندوبات بل لم يتمسك احد بهذه الاية الشريفة على نفيه فيها وهذا يكشف عن ان الظاهر منها عندهم

نفي الالزام واصل في عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية الا انه عدم حجية الظن في المسائل الاصولية العملية لمسالة الاصل الاصيل فيها عن الدليل الوارد وباب العلم منفتح في اغلب مسائلها

والسند في فادرها لا يوجب حجية الظن فيها اذ لا يلزم من الرجوع الى الاحتياط او البراءة فيها عسر ولا خروج عن الدين لفقد العلم الاجمالي ولو فرض حدوث بعض الاحكام الالهية اصولية وبينها فرعية تجري

اصطلاح فنقول باب العلم في معظم الاحكام الالهية منسد فيجري البرهان المتقدم في مجموع الاحكام من حيث المجموع بجميع مقدماته وتوهم ان المرجح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلومات في

الفروع وليس كذلك في الاصول مدفوع بان يجزم الشبهة عن مجهد قلنا ضم بعض الاحكام الفرعية الى الاصولية وترك بعض اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في هذا الشك دون باقي الفرعيات قلنا

هذا مدفوع بالاجماع المركب بعد دعليته بدور الامرين حجية الظن في الفروع و الاصول وحجيته في الفرع خاصة ولما كان الاحتر فلمثبتنا امتنزاف مخالفة الاصل عليه فتم تامل

حصول الردع بتركه فاما بحث بعد الردع بعد الظن سيفها او ان خالف الواقع وايضا يدعون عند من يظنون انه دبها لو دبعنه ويتكون تو دبع من يظنون عقد اما انه يجب بعد التو دبع في الاخير منها او ان خالف الظن في المقامين للواقع بانهم يجعلون الموضع المظنون لما انه مجرى التلال والمظنون عدم ماثلة عن محر بحيث بعد الاحراز في الاخير منها او ان خالف الظن فيه للواقع في المقامين الى غير ذلك ايضا بنائهم في احكامهم كما في امور معاشهم فلو ارسل شخص الى عبده او الى من هو مسلط عليه سؤلان باخذ منه دينارا فيناوه على اخذ قول الرسول بمجرد العلم بالربط بين المرسل والرسول وحصول الظن بالصدق واما الكبرى فلاقتضاء العادة ببداهة خلافه كل العقلاء في كل زمان **وفيه اولا** ان كون بناء العقلاء في امور معاشهم على ذلك مسلم ولا يجديه نفعا اذ لا يكون بنائهم على ذلك في احكامهم ايضا فنمنع فيما لو بانه لو ارسل شخص سولا اذا كان ساكنا لان بنائهم ح ليس على العمل بالظن بل يحصل لهم الجزم على وجه لا يحتمل عندهم الخلاف ولا يتفطنون به ولذا لو شككهم مشكك بحيث يكون تشكيكه موجبا لاحتمال الخلاف لما امتثلوا ولم يعطوا شيئا حتى يحصل له الجزم بالصدق وثانيا انا لو سلمنا كون بنائهم في الاحكام ايضا على ذلك الا ان المسلم منه ما لم يصل اليهم اخبار متعارضة من قبل المولى واما مع بلوغ التعارض ولو في غير الواقعة الخاصة فكون بنائهم على ذلك مم ومحل الكلام من هذا الباب وثالثا انا لو سلمنا بنائهم على الظن ولكن نسلمه فيما لم يرد المنع من العمل بالظن وان كان ظنيا فان بنائهم ح مم لو لم ندع بنائهم على عدم العمل بالظن ح الا ترى ان العبد اذا كان بناؤه على العمل باخبار الاحاد البالغة اليه من قبل مولاه فبلغ اليه خبر واحد يمنع من العمل بالظن وبخبر الواحد لكان بناؤه على اخذ الخبر الواحد المانع عن العمل بالاخبار الاحاد وطرح سائر الاخبار وثم بما سلمنا الصغرى لكن قولنا ان بناء العقلاء حجة ان اريد به ان العقول القاطعة حجة وان كان هذا خلاف الظاهر من تلك العبارة فهو مسلم ولكن مرجعه الى احد الوجوه الخمسة السابقة من الجهل المنفردة ودفع الضرر المظنون وترجيح المرجوح والاشتغال والاولوية وان اراد ان دليل بان باب العقول حجة فلا يجدي اما ان يريد به ذلك انه حجة مطلقا الا ما قام الدليل على خلافه ما هو دينهم فمسلم ولكنه قد ورد النهي عن العمل بالظن واما ان يريد به بذلك انه حجة مطلقا اذ لا دليل على اعتباره مطلقا **فان قلت** ان بنائهم لو لم يكن معتبرا فلم تمسكتم في مقام اثبات حجية الاستصحاب واصالة البراءة والاشتغال ولزوم قصد الاطاعة واستحقاق العقاب عند ترك المقدمة لاجل ترتب ذيها حكما وكذا في التبادر وعدم صحة السلب وصحته الى غير ذلك من الموارد قلنا اولا ان التمسك في الاستصحاب والاشتغال والبراءة انما هو من باب التأييد الا ان الدليل عليها الاخبار الكثيرة في الاول والعقل القاطع في الاخرين واما في لزوم قصد الاطاعة الى آخر ما ذكر من المذكورات انما يكون التمسك ببناء العقلاء لاجل تحقق شرط الحجية اعني عدم ورود المنع بل يجري هذا الجواب في جميع الموارد المذكورة وثانيا ان بناء العقلاء بحسب الموالي والعبيد وفي بعض الموارد ما لابد من الشرع البيان وان وجد فيه بناء العقلاء موافقا او مخالفا وفيما ليس كذلك بل يكون المرجع بناء العرف في كما في التبادر وامثاله من لزوم قصد الاطاعة وجريانها او العقد المسلم من اعتبار بنائهم انما هو في العبارات ومحل الكلام من الاول **وفي المقام الثاني** فان الظن في الاصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية لا من اشكال ومقتضى الاصل الذي اصلنا سابقا عدم حجيته او كفايته في اي مورد كان من اي سبب حصل ومقتضيا للحرج في الفروع ولما في الاصول ما لا هو قابل للاخراج ودفع اليد عن الاصل احد امور ثمانية ستمر منها ما ذكر سابقا في المقام الاول وقد مر عدم تمامية ما سوى الاول والرابع منها في المقام الاول فضلا عما نحن فيه وبعد ظهور عدم تمامية الاربع فنقل الكلام الى الخامس الدليل الاول هنا فيمكن ان يكون مثبتا هنا ايضا ام لا فنقول لا شبهة في بقاء التكليف في الاحكام الاصولية العملية وايضا لا شبهة في انسداد باب العلم فيها فاما ان يكون المكلف به العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم او العمل بالموهوم او التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون او بين الاحتمالات لا سبيل الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق مع فرض الانسداد ولا الى الثالث لعدم امكان الاحتياط لدوران الامر في الاصول غالبا بين المحذورين كالوجوب والتحريم ومثل ما نحن فيه اعني جواز العمل بالظن ولا الى الرابع للقطع بثبوت التكليف ولا الى الخامس للزوم ترجيح المرجوح ولو في الجملة ولا الى السادس للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولو في الجملة ولا الى السابع لانه داخل فيما مر فتعين الاول وهو المطلوب وفيه اولا منع المقدمة الثانية اعني انسداد باب العلم لان المراد من الانسداد اما الانسداد الغالبي او ما هو بمنزلة الغالب بمعنى انه لو اقتصرنا على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة او الانسداد في الجملة فان اريد الاول فهو مم نظرا الى انفتاح باب العلم في معظم الاحكام الاصولية كما في

في بيان الظنون في الاصول العملية

حجية الظن في الفروع مجرى ان الدليل الرابع منه وباب العلم في النادر وان كان منسدا لكنه ليس بحيث يوجب الاقتصار بالمعلوم القطع بالمخالفة وان اراد الثاني فالمقدمة الثانية مسلمة الا ان الثالثة ممنوعة اذ الخروج عن عهدة الاحكام لا ينحصر في العمل بالظن بل له الاقتصار بالقدر المعلوم نظرا الى ان ورود الحكم الخاص في المواضع النادرة التي هي محل الغفلة لحكم الاصل مشكوك فيندفع بالاصل ولا ينافي ذلك ثبوت التكليف فان قلت علمنا بعض الاحكام الالهية اصولية علمية وبعضها فرعية بحيث لا شبهة فان الكل من الاحكام الالهية اصولية ام فرعية فاذن يكون الدليل جاريا في المقام في غاية الانضباط وتقريره انه لا شبهة في ثبوت التكليف وبقائه بالنسبة الى الاحكام الالهية الواقعية اصولية او فرعية على حسب شبهة الخصم وباب العلم في معظمها منسد فاذن المكلف به اما العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم الى آخر الاحتمالات والكل فاسد الا الاول لما مر فيثبت من تلك المقدمات حجية الظن في الجملة وبانضمام المقدمة الرابعة اعني الترجيح بلا مرجح يحصل التعميم كالفروع وهو المطلوب لا يقال الترجيح موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم في الفروع وليس كذلك في الاصول لان تعميم النتيجة غير محتاج لنا ان نضم الى الاحكام الاصولية بعض الاحكام الفرعية ونترك بعضا اخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة في الاحكام الاصولية ولا يحصل في الاحكام الفرعية قلنا ان المقدمات الثلث لثبتت الحجية الظن في الجملة مسلمة لكن بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتسليمها انه لا يتم الدليل الا بانضمام المقدمة الرابعة للتعميم فنقول لا يخ اما ان يكون الظن في الاحكام الفرعية حجة دون الاصولية او العكس او في بعض الاول دون الثاني او كلاهما بعضا او العكس او في الكل لا سبيل الى غير الاول لمخالفته سائر الاحتمالات للاجماع المركب حكما الاخير اذ كل من قال بحجية الظن قال انما هو في الاحكام الفرعية وكل من لم يقل بها لم يقل به فالقول بحجيته في الاصول دون الفروع خرق للاجماع المركب وكذا الكلام لو قيل بالحجية في بعض الاول وبعض الثاني او في كل الاول وبعض الثاني او في بعض الاول وكل الثاني او في بعض الاول فقط وثانيا ان مم او العكس فدار الامر بين الاحتمال الاول والاخير وعلى التقدير الاول مقطوع والثاني مشكوك فيندفع بالاصل والاجماع المركب في البين ولا يمكن اجراء

في بيان الظن في احكام الفرعية

فعرة

ولو قيل ان الظن بالمسئلة الاصولية مستلزم للظن بالحكم الفرعي حجة قلنا ان الظن بالمسئلة الاصولية انما يستلزم الظن بالحكم الفرعي الظاهري لا الواقعي والنسبة بينهما عموم من وجه والذي ثبت من البرهان السابق حجية الظن المسبب عن الظن بالحكم الفرعي الواقعي لان العقد المتيقن لا الظاهري ولو قيل اذا كان الظن حجة في ذي المقدمة وهو الفروع ففي المقدمة وهي الاصول بطريق اولى قلنا ان الاولوية ظنية لا تثبت حجية الظن مع امكان منع الاولوية لان الاصول مبان وأس للفروع فينبغي الاهتمام فيها ازيد ولو قيل نتمسك بقاعدة الاشتغال قلنا هو فرع وجود العلم الاجمالي اصل في الموضوع المستنبط الحواد الظنية في الموضوع المستنبط حجة والمراد به هنا الفاظ الكتاب والسنة بقرينة النزاع في الحجية والنزاع ليس فيها على عدم حجية كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة فانها على حجيته فيه كقول اللغوي وان كان واحدا والاصول العدمية كاصالة عدم النقل فان حجيتها اجماعية والامارات الظنية كالتبادر والظن المتفق

قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ العقد المتيقن في البين موجود والقاعدة انما تجري في ما لم يكن في البين قدر متيقن واعلم انه يمكن اجراء هذا الدليل بطريق اخر وهو التقرير الاكثر بان نقول بعد اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجية في الاصول لاستمرا وكفى لان ثمرة اثبات حجية الظن في الفروع لان الظن في المسئلة الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة على الفرض مثلا لو ظننت بحجية الاستصحاب من الاخبار المتكثرة فورد لك مسئلة في الفروع يجري فيها الاستصحاب كالوضوء مع دخول الوقت في الحضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس فمقتضى الاستصحاب في الاول الاتمام وفي الثاني القصر والمفروض انك ظننت بحجية الاستصحاب فظنك بان حكم المسئلة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب والظن في المسئلة الفرعية حجة فثبت حجية الظن في الاصولية من باب استتباع الظن في المسئلة الفرعية ولكن التمسك بهذا الوجه ايضا فاسد جدا وغلط قطعا وذلك لان المراد بملازمة الظن بالاحكام الفرعية الواقعية او ملازم للظن بالاحكام الفرعية الظاهرية ان اريد الاول فحجية الظن ح في الاحكام الفرعية مسلمة الا ان الملازمة ممنوعة لان النسبة بين الظنين عموم من وجه فلا يجتمعا كالخبر الصحيح المورث للوصف بالحكم الواقعي فانه مظنون الاعتبار من المسائل الاصولية ومظنون به مطابقة الحكم للواقع من الفرعية فقد اجتمع الظن في المسئلتين الاصولية والفرعية واجتمع الظنان وقد يوجد الظن في المسئلة الفرعية بالحكم الواقعي دون الاصولية كالشهرة المورثة للوصف في الحكم الفرعي الواقعي مع انه موهوم الاعتبار في المسئلة الاصولية وقد يكون الامر بالعكس كالاستصحاب المظنون الحجية من الاخبار في المسئلة الاصولية في حق من تيقن بالوضوء وظن او شك في الارتفاع بالحدث فلا ظن بالحكم الواقعي الفرعي مع وجود الظن في المسئلة الاصولية وان اراد الثاني فالملازمة مسلمة الا ان الحجية ح ممنوعة اذ الدليل الرابع يثبت الحجية للظن في الاحكام الفرعية الواقعية لانه ثالثة الاول من مقدماته الاربع تكون في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية والمقدمة الثالثة لا تثبت حجية الا الظن فيها **فان قلت** كون المقدمة الاولى في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية ممنوع وانما العقد المسلم هو بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الظاهرية فاذن المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها والملازمة ح فقد سلمها قلنا اولا ان بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية مما لا اشك فيه وقد ثبت في محله **وثانيا** سلمنا كون المقدمة الاولى مفادها كونه من بقاء التكليف في الاحكام الظاهرية وان المقدمة **الثالثة** مثبتة لحجية الظن فيها ايضا ولكن لا يحصل من ذلك الا الحجية للظن في الاحكام الظاهرية في الجملة فلابد من انضمام المقدمة الرابعة للتعميم اذ ثبت تلك اللابدية فنقول المقدمة الثالثة اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فقط في الاحكام الفرعية الظاهرية او مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فيها وبعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية او مثبتة للعكس من ذلك او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية دون المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية لا كلا ولا بعضا او مثبتة للعكس من ذلك او مثبتة لحجية كل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية الظاهرية وكل الاحتمالات مخالف للاجماع المركب ما عدا الاول والاخير اذ كل من قال بحجية الظن في الاحكام الفرعية قال اما مطلقا او بالظن الحاصل من الاحكام الفرعية الواقعية فقط فدار الامر بين الاول والاخير وعلى التقديرين حجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية قدر متيقن وما سواه مشكوك يرجع الى الاصل ولا يجري الدليل الرابع اذ يقتضي قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ موردها فيما لم يكن قدر متيقن في البين وههنا موجود **فان قلت** لو لا العمل بالظن المسبب عن الاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية لكنا قاطعين بالمخالفة كما لو لم نعمل بالظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية لزم ذلك فلا معنى للافتراق في الحجية على الاخير لاشتراك المحذور في عدم حجية كل منهما قلنا القطع بالمخالفة انما يحصل لك في صورة كون الظن بالحكم الفرعي الواقعي مخالفا للحكم الفرعي الظاهري قطعا ولو بالقطع الاجمالي ويحصل في حق الشك في مطابقة الظنون الواقعي او يحصل في البين من عدم اعتبار الظن ان قلت بالاول فقد رجعت الى الدليل الاول لان القطع بالمخالفة موقوف على القطع بالمخالفة في المسائل الاصولية وهذا موقوف على الانسداد الكلي في الاصول وقد عرفنا ان موارد الانسداد فيه موجودة او قليلة فكيف يحصل القطع وان قلت بالثاني فنقول ان الشك في المطابقة والعدم لا يجامع القطع بعدم المطابقة للظن ولا للواقع اما الاول فواضح واما الاخير فلان الظن بالايجاب مثلا يكون منافيا للقطع بعدمه وان قلت بالثالث فنقول المراد من مطابقة المظنون ان ذلك القطع بالمخالفة اما ان يكون في الظن واما ان يكون في الواقع ان قلت بالاول فقد رجعت الى الدليل الاول وان قلت بالثاني فقد عرفت ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية **فان قلت** لا شبهة في كون الاحكام الفرعية متاصلات والاصولية مقدمات واذا ثبت حجية الظن في المتاصلات بالعقل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى قلنا كون الاحكام الفرعية متاصلات والاصولية مقدمات وان الظن في المتاصلات كلها حجة مسلم لكن قولك فالظن في المقدمات حجة بطريق اولى ممنوع لان منع الاولوية نظرا الى ان الاصول مبان للفروع ولا بد ان يكون المباني مقطوعات لحصول الاطمينان في العمل وان ادام العلم المنهي عنه في الاحكام ولئن ثانيا قلنا ان الاولوية المذكورة ظنية والتمسك بالظن في اثبات حجية الظن دوري او تسلسلي الى ان ينتهي الى القطع **فان قلت** يمكن التمسك في اثبات حجية الظن دوري او تسلسلا الا ان ينتهي الى القطع **فان قلت** يمكن التمسك في اثبات حجية الظن في الاصول بقاعدة الاشتغال قلنا ان ذلك فرع العلم الاجمالي بثبوت التكليف في تلك الاثبات ذلك لنا ولو كان ذلك حاصلا لتم الدليل الرابع فتم

المقام الثالث

في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا ومحل النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا انما هو الفاظ الكتاب والسنة وان اطلق على مطلق الالفاظ ايضا لكن ليس المطلق محلا للنزاع هنا كما توهم متمسكا بان مسئلة الامارات هي محل النزاع بين الاصوليين اعم من الاوامر الموجودة في الكتاب والسنة وغيرهما ولكن المقصود منها الاوامر الالهية فكذلك فيما نحن فيه فان المقصود وان كان معرفة حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص لان النزاع اعم ووجه فساد هذا التوهم ان مبحث الامر انما يكون النزاع فيه اعم نظرا الى ان العلماء جعلوا عنوانه اعم بدونها من جهة يكون النزاع اعم لشهادة قولهم هل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا والحجية والعدم من المسائل الشرعية الاصولية وليس شان المجتهد بيان حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بامر المعاش وايضا لو كان النزاع هنا اعم لزم ان يعنونوا بعنوان عنوان البيان حجية الظن فيها عند العقلاء وعنوان الحجية الظن فيها عند الشرع بعد اثبات حجية الظن فيها عندهم اذ ليس من شان الشرع بيان حجية الظن في الامور المرتبطة بامر المعاش في عدم

في بيان ان المقدمات الثلاث مثبتة لحجية الظن

في بيان ان الظن في الموضوع المستنبط

مخالفة قطعية نتايج

صلى

لكن الظن الحجية وفاقا للاكثر بل ادعي عليه الاجماع وذلك كان الظن به مستلزما للحكم الفرعي الواقعي والقول بالمخالفة القطعية عند ترك هذه الظنون ثم ولا ما عرض ابتداء من الكتاب

نقصد بهم هذين العنوانين وانكشفانهم بعنوان واحد يحصل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص ثم انا لا نزاع هنا في مطلق

الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلوة والصوم والزكوة وامثالها والمراد في نفسها بالموضوعات المستنبطة

انه لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المراد منها المصاديق الخارجية المتعلقة بالاحكام فانه لا بد للمجتهد

والمقلد الاجتهاد فيها فيقول المجتهد فيها بان هذا خل وهذا خمر وهذا مسجد وامثال ذلك كقولنا عين والمراد من قولنا اهل الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام

هل يجوز للمجتهد الاعتماد على الظن فيها ام لا واعلم ايضا ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم عدم حجيتها كالحاصل من القياس والاستحسان

والمصالح المرسلة وبعضها معلوم الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي وان كان واحدا وكالاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة عدم تعدد الوضع ونحوهما

والامارات الظنية المثبتة للظهور بضميمة الاصل كالتبادر الظني وامثالها فانها مقطوع الحجية اما او لا فللاجماع واما الامارات الظنية فهي وان لم تكن اجماعية الا

انها لما كانت مثبتة للظهور بضميمة الاصل المقطوع اعتباره اجماعا فكانها ايضا اجماعيات وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذهب

الاكثر من العلماء الذين لا يكونون من اهل الخبرة كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم واما لو كان الصدور مقطوعا

فلم يكن احد الحجية والنزاع فيما نحن فيه انما هو في القسم الاخير من الثلثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني وبعضهم

على عدم الاعتبار منهم السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل حرمة العمل بالظن ومن جملة الموضوعات المستنبطة

خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل ولا يلزم من ترك العمل فيها بالظن المخالفة القطعية ايضا ولا الخروج عن الدين لكون موضوعات غالب الالفاظ

مقطوعات بلا واسطة فان المراد من الموضوعات هو ما ينصرف اللفظ اليه عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا يعنى بالوضع الا هذا ومن المقطوع ان الارض والسماء

والماء والخبز والحنطة والشعير والمرأة والامر والرجل مثلا ونحوها تكون موضوعة لمعانيها المتداولة الان ونقطع ايضا بكونها كذلك في عرف النبي والغالب النادر

مقطوعات مع الواسطة لما عرفت من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من الظنون الخاصة وفي الاندر منها يرجع الى الاصول الفقاهية ولا يلزم من

ذلك مخالفة قطعية ولو سلم ذلك فانما يسلم في الموضوعات المستنبطة المطابقة واما في الاحكام الفرعية فلا لان اللفظ اما يكون له معنى معلوم في العرف دون اللغة

او العكس او فيهما او لا يعلم له معنى في شيء منهما وعلى الثالث اما ان يكونا متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة فقد وعلى الاول

يكون معنى اللفظ ايضا مقطوعا لكن بواسطة الاصل وعلى الثاني فكذلك وان كان له معنى في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايضا معنى انه يكون المعنى والمراد مقطوعا

وهو المعنى اللغوي بضميمة الاصالة تأخر الحادث التي يكون اعتبارها مقطوعا واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهية فنظرا الى ذلك

في الغاية فمن اين يحصل لنا القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة ولكن الحق الحجية لوجوه الاول انه لا ريب في ان الظن

بالوضع اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي وذلك كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب في الارض وفي العرف العام منقولة الى ذات الحافر

المعتبر عند بدلالات العوام بطريق التعيين مثلا فاذا ورد حديث بانه اذا وقع في البئر دابة فانزح منه كرا مثلا وحصل لنا ظن من تتبع كلمات الشارع ان بناءه على

تقديم العرف على اللغة في موارد تعارضهما او ان بناءه على العرف في المكالمات كما عليه الشارع فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات الحافر فيحصل من ذلك الظن بالحكم

الفرعي وايضا نقل بعض الطائفة في اول باب رواية مشتملة على لفظ الطهور فقال الطهور في اللغة اسم للطاهر في نفسه المطهر لغيره وفرضنا ان احدا من اللغويين لم

يصرح بمعنى الطهور وصرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ فورد حديث بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر طهور يحصل لنا الظن بالحكم الفرعي وهو طهارة

الماء المذكور ومطهريته وايضا اذا وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر وذهب معظمهم الى الوجوب وفرض عدم معلومية بناء العرف لنا حصل الظن لنا

بالاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة بحيث يحصل

القطع في مخالفة هذه الظنون بمخالفة الواقع ولو في مورد واحد فلا بد في عدم ارتكاب المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت

الحجية في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع وبقاعدة الترجيح بلا مرجح فتأمل الثاني سلمنا عدم حصول القطع بالمخالفة ولكن يتم المطلب ايضا نظرا الى البرهان القاطع

الذي اقمناه على حجية الظن في الاحكام الفرعية تدل على حجية الظن فيما نحن فيه سواء حصل من الظن بالاوضاع او العلم بها **فان قلت** المقدمات الثلث لا تدل

في الدليل الرابع الا على اثبات الحجية للظن في الجملة فلا بد التعميم من ضم مقدمة رابعة واذا ثبت تلك الابدية فنقول تلك المقدمات اما مثبتة لحجية الظن

المسبب عن العلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او بعض الاول وبعض الثاني او بعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس

او مثبتة لحجية الظن مطلقا تسبب عن العلم بالوضع او الظن به وكل الاحتمالات تخالف للاجماع المركب عدا الاول والاخير وعلى المقدمة الفقد المتيقن هو حجية

التسبب عن العلم بالوضع بلا واسطة او مع الواسطة وليس المقام ايضا مقام اجراء قاعدة الاشتغال والاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب عن العلم

بالاوضاع دون المسبب عن الظن بها قلنا الحق معك لو كان الظنان متساويين من جميع الجهات سوى كون احدهما مسببا عن الظن بالوضع والاخر عن العلم

به كان يكون كلاهما مستفادين من الكتاب والسنة فالقدر المتيقن حينئذ الظن المسبب عن العلم بالوضع واما لو كان الظنان مفترقين من جهة اخرى مضافا الى

افتراقهما من تلك الجهة ككون احدهما مستفادا من الكتاب مع الظن بالوضع والاخر من السنة مع العلم به فلا قدر متيقن حينئذ لان الاكثر بناؤهم على العمل بالظن الكتابي

المسبب عن الظن بالوضع وطرح المستفاد من السنة مع العلم به ثم ان هذا الجواب من هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع

والاستقراء الظنيين ولا يعمل بالظن الحاصل من الكتاب والصحاح المسبب عن الظن بالوضع مع ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها لذهاب الاكثر الى

اعتباره والشهرة ونحوها موهوم الاعتبار او مشكوكه وان سلمنا ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار نظرا الى ما في الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما

موهومي الاعتبار او مشكوكيهما فالمرجح في البين فظهر ان العمل ببعض سلسلة الموهوم دون البعض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** المرجح موجود وهو

في بيان اقسام الظنون في الموضوعات المستنبطة

في بيان المقدمات الثلث مثبتة لحجية مطلق الظن

اون

اصل في الظن في الموضوعات الصرفة الفرعية الموضوع الصرف ان كان موافقا للاصل كالظن بعدم دخول الوقت او مرجحا لاحد طرفي الحكم ودين جهلا او الامر بينهما او مخالفا
للاصل ولكن لا يمكن المكلف من العمل بالاصل ولا من تحصيل العلم ولو مشاء مع عرضها مستبينا من لزوم الاختلال الحاصل بجموع المكلفين وان لم يلزم في كل واحد واحد كالظن باجتهاد شخص
لمن وجب عليه التقليد مثلا فلا كلام والا فاعمل على الظن المخالف للاصل في الموضوع الصرف لا شاهرة العمل بها او وراء العلم وللاصل الذي هو في خصوص المسألة اذ الغرض ان الظن على
خلاف الاصل كالظن بنجاسة غسالة الحمام ولو قيل يلزم من ترك الظنون في الموضوعات الصرفة المخالفة القطعية الاجمالية كما كانت تلزم في الفروع فدليل الحجية مشترك بينهما قلنا المخالفة
القطعية الاجمالية انما تضر في الفروع كالموضوعات للاصل والفرق انا مع علمنا بتكليف المشافهين بالاحكام الواقعية الفرعية وباشتراكنا معهم في التكليف فيجب الاحتراز عن المخالفة القطعية

كون الظن المسبب عن الظن بالوضع اعتباره مخالفا للاصل قلنا لا ريب في اشتراك مخالفة الاصل بين الظنين اعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به
فان قلت مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة الذي يكون ملازما للحكم الفرعي الواقعي ظنا اما الظن
الحاصل من التواتر اللفظي او الكتاب بل كلاهما معا مقطوع كالمتواتر مع كون هذا الظن لا على حكم من الاحكام الاصولية لعلية المسبب عن الظن بالوضع فلا دلالة لهذا
الدليل على اعتباره مع ان القول في المسألة اثنان قول بالحجية مطلقا وقول بالعدم كذلك فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفروع ونقول بالتعميم **فان قلت**
بالاول فقد خرقت الاجماع المركب وان قلت بالثاني فخالفت الاصل بلا دليل الا ان تتشبث بالاجماع المركب في الباقي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات
المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التشبث غير صحيح اذ لنا ان نتشبث بحرمة العمل بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل في
الباقي بالاجماع المركب لا مرجح لاحد الاجماعين على الاخر لكون كليهما مثبتين قلنا اولا لا يمكن التغلب لان لزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي
اذ دليلنا مثبت للحجية الظن تنجيزا والدال على عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقيا فاذا ثبت الحجية في احد الاجماعين بالامر القطعي ففي الاخر بالاصل التعليقي
لزم ما ذكر ثانيا سلمنا مطلوبنا وثالثا نقول انهما مثبتان فلا مرجح في البين فاسد لان احدهما مثبت تنجيزي والاخر مثبت تعليقي فيرجح التنجيزي على التعليقي
عند التعارض وان لم يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر وكان كلاهما مثبتين تنجيزيين سلمنا عدم الترجيح في البين من تلك الجهة لكن اجماعنا
المركب راجح لميل المعظم الى الاعتبار ورابعا انا نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع والاجماع المركب ثم اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء
في بيان الاقوال ولا يلزم من هذا الاعدام الوجدان وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقا وان كان دليلنا هذا اخص
من المدعى بعد نفي الاجماع المركب لكن لنا دليل اخر وهو انه لا ريب في ان بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن وحمل الالفاظ على ما هو الظاهر عندهم اعم من
يكون الظهور قطعيا او ظنيا اي ام من ان يظنوا بالوضع ثم يظنوا منه ثبوت بنائهم نقول ان بنائهم هذا اما حجة فهو المطلوب واما ليس بحجة فلا بد من احد الامرين
بعد نفي حجيتها اما القول بعدم تكلم الشارع وامثاله مع اهل العرف والمكلفين او تكلمهم معهم مع تباين طريقتهم اما الاول فخلاف الحس لما نرى من كلمات الشارع
مع الناس واما الثاني فهو باطل لان الدال على البيان اما الاجماع او العقل او السنة او الكتاب ولكل منتف بل الكتاب يثبت لا احتياج بعد ذلك الى التمسك ببعض الاية
نحو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله ان يخاطب قوما بما لا يفهمون **فان قلت** الكتاب قد دل على ذلك لان البيان
بما انه بيان طريقتهم حتى يكشف عن ما طريقتهم حتى يكشف عن طريقته والبيان بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البيان بالمعنى الاخر موجود للايات الناهية
عن العمل بما وراء العلم ومن جملة الظن في الموضوعات المستنبطة قلنا بعد تسليم انصراف الايات الى الموضوعات انها ليست ظواهرها مرادة والا لم يمكن الظن في
الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والاصول العدمية والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عند الكل فلا بد وقد يتمسك في المقام
بالاولوية والجواب **المقام الرابع** في حجية الظن في الموضوعات الصرفة وصلها او المراد بها هو المصاديق الجزئية الخارجية المتعلقات موضوعا بكليات الاحكام
اي متعلقات الاحكام الجزئية ولا بد من تحرير محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسألة فاعلم ان الظن في الموضوعات الصرفة صور الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل
كالظن بالنجاسة او الطهارة مع سبقهما او الظن بعدم دخول الوقت او ببقاء الوقت بعد دخوله **والثانية** كون الظن في المقام الذي يكون الامر
دائرا بين المحذورين ولا اصل في البين كاشتباه الزوجة المنذور وطيها مع المحرمة بالنذر مع الظن بالمنذور وتعيينه **والثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كالظن
بجهة القبلة بعد اشتباهها او الظن بالحرام في الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام وتلك الصورة الاخيرة اما ان يكون فيها تحصيل العلم
على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلي كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم اصلا او بالامتناع العرضي وان
امكن بالنسبة الى احاد المكلفين ممتنعا كالظن باجتهاد شخص لمن وجب عليه التقليد فان تحصيل العلم بالنسبة الى احاد المكلفين ممكن بالذات فالتكليف بتحصيله
بالنسبة الى الجميع يوجب اختلال النظام فيمتنع بالعرض واما ان يكون فيها تحصيل العلم ممكنا **اما الصورة الاولى** فليست من محل النزاع لان الظن في
الموضوعات الصرفة اما معتبر واما غير معتبر وعلى التقديرين حكم الاصل متبع لتطابق الاصل والظن **واما الصورة الثانية** فليست من محل النزاع
لاعتبار الظن فيه قطعا لان المكلف بعد دوران الامر بين المحذورين وعدم وجود اصل في البين وعدم امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف
بالعمل بالظن فهو المطلوب او بتحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المطلوب او بتحصيل العلم فهو تكليف بالا يطاق او بالبراءة عن الجميع فهو مستلزم للمخالفة
القطعية وهي ارتكاب الحرام الواقعي او بترك الجميع فهو ايضا مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعي او العمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح او بالتخيير
بين العمل بالظن والوهم فهو التسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول والقسم الاول من الصورة الثالثة بلا شبهة ايضا ليس من محل النزاع لاعتبار الظن فيه قطعا والا
لزم اما عدم التكليف او التكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم او التخيير بينه وبين العمل بالظن والكل واضح البطلان فالكلام في محل النزاع انما هو في القسم الاخير
من الصورة الاخيرة التي هي مخالفة للاصل لكن ان الاصل مقتضاه طهارة طين الطريق وغسالة الحمام لكنها فكذا الظن مقتضاه النجاسة وكذا الاصل في الشبهة المحصورة او اشتباه
القبلة مقتضاه الاشتغال فالظن مقتضاه البراءة وكذا ان الاصل في الظن بعد الطهارة مع سبقها البراءة فكذا الظن مقتضاه الاشتغال الا غير ذلك من الموارد
وبالجملة كلما يجري فيه مقدمات الدليل الرابع فليس من محل الكلام وكلما لا يجري فيه ذلك فهو محل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسألة قولا بالحجية
وهو للفاضل القمي وينسب الى جماعة ومقتضى مذهب لزوم صوم يوم الشك للظن بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقولا بعدم الحجية وهو لمعظم الاصوليين
الاخير لتصلب اصل حقيق وهو حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل واصل ثانوي فرعي وهو في كل مقام بحسبه فمقام الاصل فيه الطهارة وفي
مقام الاصل فيه النجاسة او الاشتغال والبراءة **فان قلت** العمل بالاصول من باب الوصف المفروض في محل النزاع ان الوصف على الخلاف قلنا
ان الاصول معتبرة مطلقا ما لم يرد دليل شرعي في مقابله واعتبار هذا الظن لا دليل عليه **فان قلت** لو تركت العمل بجميع الظنون في الموضوعات الصرفة

بخلاف الموضوعات الصرفة اذ كان باب العلم منسدا لنا في بعض الموضوعات الصرفة فكذا كان منسدا للشافهين والتكليف الشامل في المظنونات الموضوعات الصرفة الغير المستوعب لجميع الابواب بخصوصها لما
بادلة الاشتراك ولو قيل ان الظن بالموضوع مستلزم للظن بالاحكام الشرعية والظن في الاحكام حجة قلنا القدر المتيقن من البرهان المتقدم حجية الظن في الاحكام الكلية الالهية لا الاحكام الجزئية
المختصة بالموضوعات الخاصة بعد العلم بالرجالية الموجبة للظن بصدق الحديث عن الامام عليه السلام حجة وان كانت من الظن في الموضوع الصرف وذلك لاستلزام هذا الظن الظن بالحكم
الفرعي الواقعي ولا نزاع في ذلك لزم عدم حجية خبر الاحاد لان معظم الاخبار احوال رجالها مظنونة فيلزم انسداد الباب ولزم ما لزم من هدم الشريعة مع ان مثل هذه الظنون اقوى من ظن الشهرة ونحوها
كون في الاكتفاء بالظن الحاصل
من تصحيح العلماء السند ونحوه لكنت قاطعا بالمخالفة الواقعية بوجوب الاجتناب في خواص مثلا بين المظنونات بحيث يفضي ترك الجميع الى تركها فلا بد من العمل بها حذرا من لزوم المخالفة المذكورة قلنا الصغرى
تسليمهم وجهان مقتضى لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى لزوم الاحتراز عنه مطلقا ممنوع انما المحذور المخالفة القطعية حتى يكون العلم بالمخالفة معلوما بالتفصيل
يكون معلومة بالاجمال الكثرة في الوقايع الخاصة حتى يكون معلومة بالاجمال لكن فيما بين الوقايع الكثيرة كما فيما نحن فيه والمخالفة القطعية في الموضوعين الاول
حرام بلا شبهة لانعقاد الاجماع على ان ارتكاب الجميع مستلزم لارتكاب الحرام قطعا واما في الصورة الاخيرة التي هي محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية
مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية
عدم النقض نافسه حدا **فان قلت** ان محل النزاع بعينه مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية في المقامين انما هي في البين فما الوجه في الفرق بين الصورتين
قلنا وجه الفرق بين المقامين ان في الاحكام الشرعية لنا ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للشافهين معلوما واشتراكنا معهم كذلك فيكون المخالفة القطعية
حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الفرعية اذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في امثال زماننا منسدا فكذلك نقطع بالانسداد في بعض
الموضوعات للشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة عمل الشك واجراء قاعدة الاشتراك في ثبوت التكليف للشافهين وهو غير ثابت **فان قلت**
ان قولك بان متعلقات الاحكام الكلية هي الاحكام الفرعية بوصف تعلقها بتلك المتعلقات ومتعلقات الاحكام الجزئية هي الموضوعات الصرفة مجرد
اصطلاح فان لكل من الاحكام الشرعية فيجري الدليل الرابع فيهما ولا قدر متيقن في البين حتى يمكن التشقيقات السابقة بان يقال ان الكل بطل الا ان يثبت
ما حجية الظن في الفرعيات فقط او فيهما او في الموضوعات الصرفة معا وعلى التقديرين حجية الظن في الاحكام الفرعية متيقن لوجوب القائل بحجية الظن في الموضوعات
الصرفة دون الاحكام كالسيد المرتضى فاذن يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية او في الموضوعات او فيهما فلا بد من الاخذ بالاخير لقبح الترجيح بلا مرجح قلنا
انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات الصرفة دون الاحكام لكن نمنع صغرى الاحتياج الى انفتاح باب العلم في الاحكام غالبا واما لو كان صغرى كصغرى الاحتياج
الا ان الاغلب لم يقطع بامرين اما بقولنا بالحجية في الاحكام فقط او فيهما لاحتمال اختصاص الحجية في الموضوعات من غير الاعلام الاعلام فاحتمال الترجيح في الخارج
والقدر المتيقن موجود في البين **فان قلت** ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة مبني على ان المراد من قولهم الملاقي للنجس نجس مثلا
النجس النفس الامري والملاقاة النفس الامرية المعتقد في ذلك ليل على هذا مع ان المتبادر الاجزاء الملاقي النجس باعتقاده ظنا او قطعا نجس كذلك قلنا اولا
ان الالفاظ على التحقيق موضوعة للمعاني النفس الامرية وثانيا سلمنا ان المتبادر منها البين ما ذكر ولكن تبادر ما ذكرت ايضا فاذن حصل الشك في المراد
من الادلة مثل الاول والاخير فيقع الشك في بقاء حكم الاصل فيتفق على الاصل البقاء وثالثا نقول بحجية الظن في الموضوعات الصرفة اعم من ان يكون
على الاحكام التي تكون تلك الاحكام الجزئية والمصاديق الخارجية مندرجة تحتها اللفظا او اللبي ما ذكر المورد انما يتم اذا كان الدليل لفظيا لا لبيا كالاجماع
الدال على الاحكام الكلية فيه ورابعا ان النزاع انما هو في الموضوعات الصرفة المظنونة وبعد ما ذكره المورد من ان المراد من الروايات المعتقد يصير الظن بالموضوع
بها معلوما وخرج عن محل الكلام وغير ان الخصم ان يقول ان قولي بحجية الظن في الموضوعات الصرفة انما هو باعتقادك لا باعتقادي والمقام ثابت تنبيهات
الاول هنا قسم من الموضوعات الصرفة يكون الظن فيه معتبرا قطعا وهو الاخبار الاحاد انما كونها من الموضوعات الصرفة فلان المراد منها هو المصاديق
الجزئية المتعلقات الكلية للاحكام ولا شك ان الاخبار الاحاد كلها كذلك فان وجوب اتباع السنة حكم من الاحكام واتباع السنة متعلقه وهو كلي ومعرفة
معنى السنة وان كان من الموضوعات المستنبطة لكن كون هذا سنة فعلية وذاك سنة قولية وامثال ذلك كلها من المصاديق المتعلق كلي الحكم فيكون من
الموضوعات الصرفة واما اعتبار الظن فيها فلانا لو تركنا العمل بالظن في الاخبار الاحاد للزم هدم الشريعة فان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد الثاني
لا ريب ان احوال الرجال كقولك فلان ثقة او عدل او حسن وامثال ذلك كلها من الموضوعات الصرفة فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم وجود دليل على
اعتبار قول اهل الرجال من باب الشهادة لو قلنا بالجزئية اشكال والحق الحجية سواء كان حصول الظن من تنصيصهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل او شبه ذلك او من القرائن
كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته او فلان وجه من العيون ويكون من كلاء الرضا وغير ذلك لما تمسك به بعض من الاجماع المركب بان
كل من قال بحجية الاخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال بل لوجوه اخر الاول الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة في ان الظن باحوال الرجال مستلزم للظن
بالصدق وهو لازم للظن بالحكم الفرعي وقد اثبتنا حجيته مطلقا لو سيجيء في الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد ومعظم الاخبار احوال رجالها
مظنون فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة ولذا ثبت حجية الظن في الاخبار الاحاد في الجملة بل ثبت في الكل بالاجماع لقبح ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح الثالث
ان الظن الحاصل من الظن بالصدق المسبب من الظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف فاذن يكون هو حجة بنفس المقدمة الرابعة وهي الترجيح
من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كاف ام لا **والحق التفصيل** بان يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد
على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر يجوز الاعتماد وان استلزم التعطيل يجب الاعتماد اما الجواز
والوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتان الاخيرتان وخرج الباقي لا دليل
عليه وما احتج به الدليل انما هو حتى حصول الفحص المعتبر وان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن القدر المتيقن ما ذكرنا نعم لو حصل القطع بان الفحص لا يوجب
الظن الحاصل من تصحيح الغير لجنابا لعدل او شكا اسقط لزوم الفحص لعدم الفائدة منه الثالث معظم العلماء بناؤهم على صحة الصلوة بمجرد الظن بالدخول الوقت
في الغيم ولا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل في الموضوعات الصرفة ومقتضى الاصل
عدم الاعتماد على هذا الظن واعتبارا انما هو بالدليل الخارج ام من باب التخصص بمعنى انه ليس من الموضوعات التي يكون من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق
الاجزاء الموضوع الصرف انما هو المصداق الجزئي من متعلق كلي الحكم الشرعي المستقر ويمكن ان يقال الصلوة لدلوك الشمس ان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر

الرجوع عن التقليد كما يقتضيه الاستصحاب فلا كلام اذ الواقع لا يخرج عن اعتبار الظن او الشك وهما متوافقان او كان الظن في احد طرفي الحد ويبقى عنده دوران الامر بينهما
وكما لو ظن بجواز تقليد الميت الاعلم مع وجود حي ادون منه كان في الاخذ على طبق الظن لهم ربا بالبرهان العقلي من ان التكليف ثابت وباب العلم منسد والاحتياط عنه
الموهوم او التخيير بينه وبين المظنون غير معقول او كان الظن مخالفا للاصل كما لو ظن بجواز الرجوع عن التقليد او بجواز تقليد المفضول مع وجود الافضل

بملاحظة تعارضه مع الصحاح او نحو هذا الدالة على جواز الصلوة في الغيم بظن دخول الوقت فلا تعلق الحكم الكلي في يوم الغيم انما هو الوقت المعتقد في ذلك
يوم الفعلي لوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن بالمعتقد فهو الظن بالموضوع وليس كذلك الرابع مسئلتنا هذه هل هي
من المسائل الاصولية ام الفرعية فيه اشكال من ان المسائل الاصولية عبارة عن عوارض الادلة فنظرا الى ان موضوع علم الاصول على ما ذكروه هو الادلة
فالمسائل هي عوارضها وليس الظن في الموضوع الصرفي من الادلة حتى يكون الحجية والعدم من عوارضه فيصير المسئلة اصولية ومن ان المسائل الفرعية
هي عوارض الفعل الظاهري المكلف وليس الظن في الموضوعات الصرفة من الافعال الظاهرية للمكلف والا لانتقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل
الاصولية العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية اذ موضوع علم الاصول ليس كل واحد من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد … وهو
وحصر الادلة في الاربعة اغلبي واذا كان الموضوع هو الدليل فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فقد ثبت كون المسئلة التي … اذ …
هل الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا معناه هل الظن في الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال بالمظنون ام لا **المقام الخامس** في حجية
الظن في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية ام الاصولية العملية ام الاعتقادية كجملة من مسائل الاجتهاد والتقليد وفي المقام مقامات
ثلثة **الاول** في تحقيق انها من المسائل الفرعية ام الاصولية **وعلى الثاني** هل هي من الاصولية العملية ام الاعتقادية والتحقيق انها ليست
من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض الفعل الظاهري للمكلف وليس تلك المسائل كذلك اذ قولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من
الحي او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او يجوز للمتجزي العمل بظنه وامثال ذلك كلها وان كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري
وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقا بل الظاهري منه … والا لانتقض طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية وليست من
المسائل الاصولية الاعتقادية ايضا ولذا لم يبحث احد من المتكلمين [illegible] الكلام عن جزئيات مسائل الاجتهاد والتقليد وان لم يكن المعيار في
تميز المسئلة العنوان والعدم الا ان احدا لو عنون في علم الكلام من تلك المسائل لكان معرضا للسخرية والاستهزاء وهذا اصل المعيار في تميز المسئلة
من غيره بل هي انما تكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان موضوع علم الاصول مطلق الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد من المسائل الا[صولية]
العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كذلك يكون قول المجتهد دليلا للمقلد وليس المراد من الدليل ما كان دليلا للجميع والا لانتقض الادلة
الاربعة فانها ادلة للمجتهد لا غير الثاني في ان الظن في تلك المسائل حجة ام لا وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم ان المتوهم الحاصل فيها الظن
في تلك المسائل لا يخرج من صور ثلث **الاولى** كون الظن مطابقا للاصل كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجوده فذلك مطابق لاصالة
العدم الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت ابتداء مع وجود حي اعلم منه او مساو له وظن بعدم الجواز فذلك الظن مطابق لاصالة الاشتغال وكما
لو اجتهد في جواز الرجوع والعدم وظن بالعدم فهذا مطابق للاصل اعني الاستصحاب **الثانية** كون الظن حاصلا في مقام دوران الامر بين المحذورين
ولم يكن اصل في البين كما لو اجتهد في مسئلة التجزي وحصل له الظن بجواز عمل المتجزي بالظن فالعمل في هذا الظن دائر بين المحذورين اذ كما ان الاصل حرمة العمل
بالظن فكذا الاصل حرمة التقليد والتمسك بالاستصحاب فيما كان التجزي مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق ثم تجزي
لو اجتهد في جواز تقليد الاعلم **الثالثة** كون الظن مخالفا للاصل كما لو اجتهد في مسئلة الرجوع وظن بالرجوع فهذا الظن مخالف للاستصحاب وكما
لو اجتهد في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وظن بالجواز فهذا مخالف لاصالة الاشتغال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع
لا يخرج من اعتبار الظن او الاصل وكلاهما موجودان متفقان **والصورة الثانية** ايضا من محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها للاصلين
اصلي واصل فرعي القائل بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يعتبر لحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفة تلك الظنون وان كان المسئلة كلامية او غيرها فالجواب ان …
قلية لا يحصل القطع بالمخالفة لانه مضافا الى منع وجوب الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما القول بان المسئلة اصولية والظن فيها معتبر فقد يرجع اليه
من ان الظن في المسائل الاصولية غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسائل اصولية واما القول بان المسئلة فرعية والظن فيها معتبر فجوابه ان الصغرى ممنوعة لان
ما سلمنا الكبرى … الكبرى ايضا ممنوعة لان اثبات التعميم بحيث المراد في الفرعيات يحتاج الى ضم مقدمة اخرى الى المقدمات الثلث لما الترجيح من غير مرجح واما
الاجماع المركب وكلاهما مفقود في المقام اما الاخير فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم
واما الاول فلو يجوز العدول المتعين في البين **فان قلت** منع الصغرى لا معنى له اذ المعيار في المسئلة الفرعية انما هو جواز التقليد عليه فيجوز التقليد
فيه فهو مسئلة فرعية وتلك المسائل يجوز التقليد فيها قلنا مع ان جواز التقليد فيها اول الدعوى لذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيها انما تتم ما افاده لجواز
التقليد في المسئلة الفرعية وهذا انما يتم في حق المقلد واما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فان ابن الثالثة في انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسائل ام لا بد
له فيها من الاجتهاد والمعظم على الثاني ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على كل المكلفين اي مجموعهم بالاجماع والكتاب
ولكن الشك في سقوط ذلك الوجوب باقامة من يقوم به الكفاية فمقتضى الاصل الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينيته او كفايته
فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل عدم الاشتراط بل الشك في اشتراط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد
عينا بالاصل ثبت لزوم العمل على ما اجتهد بالاجماع المركب عن القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال به قال بلزوم العمل بما اجتهده وكل من لم يقل به
لا انه لو لم يجز العمل بما اجتهده لصار التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن الانصاف ان هذا الاصل غير وجيه لان هذا الاصل انما يتم في صورة نادرة كما اذا فرضنا وجود ما
لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاصل في هذا المقام جار لتعلق الوجوب بكل العباد عينا حين فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه نشك في البقاء
والارتفاع والاصل البقاء واما في صورة لم يكن الزمان خاليا عمن يقوم به الكفاية ويكون الشخص في بدو تكليفه فمن اين ثبت الوجوب لذلك المكلف حتى

فيما لو كان الظن مخالفا للاصل

للاصلين اصالة الحرمة العامة والاصل الذي في خصوص المقام ولا يلزم المخالفة القطعية في العمل بالاصل لقلة الشبهات
في حجية الظن في المسائل الاعتقادية وجهان نتيجة

اصل في الظن في المسائل الاعتقادية

فى ان مقتضى الاصل حرمة التقليد

يثبت في بقائه وارتفاعه بل الشك في حدوثه في التكليف ويمكن تاسيس الاصل بطريق اخر بان يق لا شك في ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعدم لزوم الاجتهاد ويحرمون التقليد في التكليف الثابت فالقدر المتيقن موجود والعقوبة المناقلة لذلك بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ولا اعتماد على هذا الاصل ايضا من وجهه اذ ذلك مبني على كون المسألة اصولية نظرا الى نقل الاجماع على جواز التجزي في المسائل الاصولية واما لو كانت من المسائل الفرعية فلا ذلك مجاعة الى عدم جواز التجزي في المسائل الفرعية فضلا من ان القدر المتيقن في البين والتحقيق في تاسيس الاصل ان يق لا ريب في ثبوت التكليف وكان لنا الاصل مقتضيا حرمة التقليد لا مر لعلى الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضيا حرمة العمل بالظن فلابد للمكلف بعد القطع بثبوت التكليف من الاجتهاد لعله يحصل له العلم اما بالحكم الواقعي كذلك او بالامتثال كما اذا حصل له القطع بانه لعمل بقول الحي المساوي ويكون بريء الذمة الميت ويحصل له العلم باحدهما بالواسطة كالاصل ان قلنا بقطعية اعتباره كما هو الحق فاذا اجتهد ولم يحصل له العلم بل حصل له الظن فلا بد من العمل لدوران الامر بين الاحتمالات المحتملة العمل بالظن وهو المطلوب او التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح فتركهما او العمل بهما فهو مستلزم لاجتماع المتناقضين او الجمع بينهما فهو مناف للقطع بثبوت التكليف والتخيير بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح مضافا الى انا لعمل بالظن ارجح نظرا الى اجتماع الظنين النوعي المستنبط من ذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد الملزوم للعمل بما اجتهد والظن الشخصي فثبت ان مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد اذ القطع بالبراءة لا يحصل الا به **فان قلت** ان المسألة فرعية والظن فيها حجة قلنا انا وان سلمنا الصغرى الا ان الكبرى ممنوعة لكون تلك المسائل مبانيا للفروع الكثيرة سواء كانت مباني للمقلد او المجتهد ولا اجماع مركبا في البين لذهاب جمع الى اعتبار الظن في المسائل الفرعية دونها ولا يجري قاعدة الترجيح بلا مرجح لوجود القدر المتيقن في البين **فان قلت** الاية الشريفة يعني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون دالة على لزوم الرجوع لغير العالم الى العالم اي عالم كان واي جاهل كان والمجهول اي شيء كان فالمجتهد عالم والمقلد جاهل والمسألة مجهولة والاية دالة بلزوم الرجوع الى العالم قلنا ان المراد باهل الذكر الائمة كما هو المروي سلمنا عدم ورود الاخبار في خصوص تفسير الاية الا انه ورد الاخبار عموما على ان لكل شيء اهلا وللقران ايضا اهلا فمعنى اهله والمراد بالذكر القران علما وامرا واهله النبي والائمة **فان قلت** لو لزم الاجتهاد في تلك المسائل على كل العباد للزم الاختلال اذ لا شبهة في ان الاجتهاد في هذا الزمان نحو ليس امرا سهلا بل لا بد من صرف المدة سنين في تحصيل المقدمات كي يحصل قوة الاستنباط ولا نم ذلك لاختلال النظام **قلنا** الحق ما ذكرت ولكن مقتضى البرهان العقلي رفع الايجاب الكلي الذي اقتضاه الاصل واما السلب الكلي فمن اين اذ رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي ولا دلالة للعام على الخاص الا ان يدعى الخصم الاجماع المركب فان كل من قال بلزوم الاجتهاد قال مطلقا وكل من نفى نفى كذلك وفيه ان عدم القول بالفصل ليس بحجة وان العدم الفصل في الواقع نعم لو حصل القطع بعدم الفصل فالحق مع المستدل ولكن من اين والعجب من بعض كيف غفل عن حال اغلب الناس حيث انهم لا يعرفون الطريق من البين والاثر الاجتهاد على الكل مع انا امانا بنفسه او بارائة الطريق من الغير مع ان هؤلاء لا يتمكنون من ادراك الطريق ولو بعد الارائة فضلا عن الاستنباط وبالجملة بعضهم قال بلزوم الاجتهاد على الكل وجعل الاجتهاد بحسب تفاوت احوال الناس مراتب ثلث فقال منهم من له مرتبة الاستنباط فلا بد له الفحص والاستنباط ومنهم من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه لكن بعد ارائة الطريق يقدر على الاستنباط فلا بد له الرجوع الى من يهديه الى الطريق ويقبل منه ومنهم من هو فاقد لهما ولكنه يلزم عليه الرجوع والفحص عن الاقوال بنفسه او بمن ينقل اليه الاقوال فيرجح احد طرفي النقيض اما من ذهاب الاكثر او من ذهاب من يعتمد عليه ونحو ذلك من المرجحات وفي نظره وانت خبير بان هذا التفصيل موجب للاختلال المعروف من ان اغلب الناس لا يعرفون الحق من الباطل ولو باجتهادهم بحيث لم الا بعد بذل الجهد وصرف العمر مدة طويلة بل الحق الحري بالاتباع ان يق ان الناس على ثلثة اصناف منهم امام وبعد ابيهما وهو لا يكون له شيء من المراتب السابقة فعلى الفرق الاول الاجتهاد كل بحسبه وعلى الاخير التقليد جمعا بين القاعدتين الاصل واختلال النظام وتعين التقليد في الفرقة الاخيرة دون الفرق السابقة انما هو لقبح ترجيح المرجوح فينبغي في المقام كي ينكشف ما هو الحال

فى حجية الظن فى المسائل الاصولية

المقام السادس في حجية الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية كعصمة الائمة والمعاد الجسماني ونحوهما والحق في المسألة انه لو انسد باب العلم فيها لزم العمل بالظن اذ تلك المسائل ليست كالفرعيات المقصود منها العمل وان كان تحصيل الاعتقاد منها ايضا مقصودا بالذات فاما ان يكون على هذا الفرض الاعتقاد الظني كافيا فهو المط واما ان لا يكون كافيا فيلزم التكليف بما لا يطاق وكذا لو فرضنا انفتاح العلم في كل مسألة من تلك المسائل لكل واحد من المكلفين ولكن تحصيل الجميع العلم يلزم اختلال النظام فيلزم العمل بالظن ايضا لان الاعتقاد الظني اما كاف فهو المط واما لا فيلزم الاختلال المنافي لغرض الحكيم **واعلم ان النزاع** انما هو في تشخيص صغرى من انه هل يكون باب العلم في تلك المسائل منسدا ام لا او يكون موجبا للاختلال ام لا والحق العدم لان العقول الغالب في بعضها حاكم بالحكم القطعي وفي بعضها الاجماع او الضرورة قائمة وبالجملة المقام مقام الخطر ولكن الحكم ما ذكرنا من العمل بالظن تعليقا **ضابطة** لو قلنا بحجية الظن في الاصول العملية وتعارض الظن الاصولي والفرعي كالخبر الصحيح المتواتر اعتباره مع الشهرة الموهنة للوصف فحينئذ العمل بايهما متعين او لا بد من طرحهما او من العمل بهما او هو مخير بالتخيير الابتدائي الحق تقديم الظن الشخصي وان قلنا بحجية الظن في المسائل الاصولية لان التكليف بالعمل بالظن في المسائل الاصولية انما هو من باب المقدمة لتحصيل الظن في المسائل الفرعية واذا حصل الظن بذي المقدمة فلا يبقى للتكليف بالمقدمة وجه والا لزم خلاف المقصود من تحصيل الوصف في المقدمة انما هو تحصيل الوصف في ذي المقدمة

اختلفوا

بعد ما عرفت ما ذكر حجية الظن مط ومن جملته الاخبار الاحاد فاعلم ان العلماء في حجية الخبر الواحد من باب التعبد بمعنى انه تم من الشرع دليل على اعتباره بالخصوص ام لا على قولين فالمعظم من العامة والخاصة على الاول وجماعة على الثاني وهؤلاء ايضا اختلفوا فبعضهم على حرمة العمل به تعبدا ووصفا وهو للسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن قبة وبعضهم على الحرمة تعبدا فقط كما هو قول القائلين بالخبر من باب الوصف فقط والاولون لا يقولون باعتباره بطريق الايجاب الكلي بل يقولون باعتباره بطريق الايجاب الجزئي فنقول هؤلاء عدة احتمالات الاول ان يكون الخبر الواحد عندهم

بحجه

ومقتضى القاعدة الحجية نتايج

حجية ما لم يفد الوصف بالطبع كالخبر الصادر من العادل الكثير السهو والمخطئ والثاني ان يكون الخبر الواحد عندهم معتبرا من باب افادته الوصف
بالطبع وان لم يفد الوصف بالشخص لغلبة عدمه والثالث ان يكون الخبر الواحد معتبرا عندهم مع افادته الوصف شخصا وطبعا اما الاحتمال الاول
فلم نجد من الامامية قائلا به مضافا الى ما ذكره بعض من ان المتعبد بالخبر الواحد من باب التعبد لم يشترط ان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود
من الامامية بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية ويشهد له ذلك اشتراطهم ضبط الراوي فانه مؤذن بانه لو لم يكن ضابطا لم يكن مفيدا للوصف
بالطبع فلو كان الخبر الواحد مطلقا معتبرا عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى واما الاحتمالان الاخيران فكلاهما محتمل بل محقق فان بناء بعض على
العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف بشخصه وهم الاكثرون فانهم عاملون به وان عارضه الشهرة واحتمال حصول الوصف منه من الخبر الواحد مع الشهرة
في جميع موارد تعارضهما بعيد عن العادة فانها قاضية بان خبر الواحد في موارد التعارض الكثيرة متجرد عن الوصف ولو في واحد من تلك الموارد فالعامل
بخبر الواحد في جميع موارد التعارض بانيا على العمل به وان لم يفد الوصف شخصا وبناء بعضهم على العمل بخبر الواحد اذا افاد الوصف شخصا ونوعا كصاحب
المدارك حيث يتوقف في بعض المقامات التي حصل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة ويقول ان العمل بعمل الاصحاب مشكل ومخالفتهم مشكل وهذا لا
يتاتى في عمله بالخبر الصحيح في موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا للوصف ثم ان الثمرة بين القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف والقائلين بحجيته
من باب التعبد يظهر في موارد منها ما حكي عن القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف به مع تمكنهم من العلم لعدم تمامية الدليل
الرابع الذي من جملة مقدماته الانسداد واما القائلون بحجيته من باب التعبد فيمكنهم العمل به وان امكنهم تحصيل العلم ان كان متمسكهم الايات وان انضم
اليها الاجماع فان الاية البناء باعتقادهم تدل بمفهومها على ان الجائي ان كان عادلا فلا يجب التبين والحكم بعكسه وجوب التبين مع امكانه
وان كان متمسكهم الاجماع فقط فالامر دائر بين ثبوت الاجماع على حجيته حتى عند امكان العلم وعدم ثبوته كذلك ومنها ان العاملين به من
باب الوصف ليس لهم العمل بخبر الاستصحاب لا يتم لهم من انضمام مقدمة اخرى وهي انحصار الطريق في العمل بالظن ونفي سائر المحتملات بخلاف العاملين
به من باب التعبد فانهم يعملون به وان امكن لهم المصير الى سائر المحتملات ومنها ان العاملين به من باب التعبد يصح لهم الاحتجاج بالخبر الواحد في المسائل
الاصولية وان ذهبوا الى عدم حجية الظن فيها بخلاف العاملين به من باب الوصف فان جواز احتجاجهم في المسائل الاصولية موقوف على تجويزهم العمل بالظن
فيها ومنها ان العاملين به من باب الوصف فالحق جواز احتجاجهم في المسائل الاصولية مع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان العاملين به من باب الوصف
ليس لهم العمل بخبر الواحد الا عند افادة الوصف بخلاف العاملين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معا كالفاضل القمي وصاحب ... فانه لو تعارض
الخبر مع الشهرة مع كون الوصف في جانب الشهرة يعملون بالخبر الواحد ايضا فان كان دليلهم دالا على حجيته حتى عند عدم افادة الوصف المفضي حجيته

القائلين بحجية خبر الواحد من باب التعبد

القائلين به من باب التعبد امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الاية الشريفة بمفهومها تدل على حجية الخبر الصادر من العادل
وعدم وجوب التبين عنده مبنيا على الاختلاف في ان المفهوم مقتضيا رفع حكم الجزاء عند انتفاء الشرط او اثبات نقيضه فالاكثرون على الاول وبعض
العامة على الثاني وبالجملة عدم وجوب التبين المفهوم من الاية عند خبر العدل محتمل لمعنى القبول وهو المطلوب والرد بالنفي لازم من الاجتهاد والفقاهة والثاني
هو التوقف في مقام الاجتهاد والفقاهة والثالث هو التوقف في مقام الاجتهاد ويلزم على الاخير ان يكون العادل اسوأ حالا من الفاسق وليس اذ لو كان
خبر الفاسق بعد التبين حجة فخبر العادل بطريق اولى فتطلب المستدل اعني لزوم قبول خبر العدل ثابت من الاية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة وهو الاولوية
ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد الاول ان الاية الشريفة لها مفاهيم ثلثة مفهوم الشرط وهو ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين ومفهوم الوصف
وهو ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير نبأ فلا يجب التبين والمستدل ان يتمسك بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف
فان تمسك بالاول فهو فاسد لان المأخوذ من بناء العرف ان الجزاء في مفهوم الشرط لو كان مشتملا على ضمير فلابد من ارجاعه الى موضوع الحكم يعني
انه لابد من اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء كما ان المفهوم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه انه لو لم يجئك زيد فلا يجب اكرامه عليك
فالاية تدل على عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه بالخبر وهو غير دال على المطلوب وان تمسك بالثاني ففيه ان التمسك بمفهوم الوصف
فرع ثبوت المفهوم له وهو غير ثابت من طريقة اهل العرف فلو قال المولى لعبده اكرم العالم ان جاءك لا يفهم منه انه لو جاءك غير العالم لا يجب عليك الاكرام الا
ان يدعى ثبوت المفهوم للوصف في خصوص المقام الثاني لو سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العادل لكنه معارض مع المنطوق فانه يدل على اعتبار

الكلام في آية النبأ

خبر العدل عند عدم افادة العلم لان لزوم التبين عن خبر الفاسق معلل بخوف ان يصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والمنصوص العلة حجة فعلم دلالة
خبر العادل الذي هو محل البحث لا يفيد العلم وكلما لا يفيد العلم لابد فيه من التبين وعدم العمل عليه قبله اما الصغرى فواضح اذ الخبر المفيد للعلم خارج عن محل
البحث واما الكبرى فللاية الشريفة واما النتيجة فواضح بعد وضوح المقدمتين فالاية الشريفة دالة بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر لا يفيد العلم ومنه خبر
العدل وبمفهومها على عدم لزوم التبين عن خبر العدل والتعارض عموم من وجه ومادة الاجتماع خبر العدل الغير المفيد للعلم ومادة الافتراق من جانب المنطوق
خبر الفاسق فالمنطوق يدل على لزوم التبين عنه والمفهوم لا يعارضه ومادة الافتراق من جانب المفهوم خبر العدل المفيد للعلم فالمفهوم يدل على الاخذ به
والمنطوق لا يعارضه واذا صار النسبة العموم من وجه فلابد من الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات فان وجد مرجح والا فالمرجع الاصل ولا ريب ان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم ولئن سلمنا فغايته ما في الباب التساوي فيرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بما وراء العلم وعدم الحجية فان قلت لو سلم ان
خبر العدل كخبر الفاسق في لزوم التبين فما الوجه في تخصيص خبر الفاسق بالذكر قلنا الوجه ان خبر الفاسق لما يكون خبره غير مفيد للعلم غالبا فلذا خصه بالذكر
بخلاف خبر العدل فانه بلا واسطة لما يتخلف عن افادة العلم فان قلت ما ذكر متضمن لتعارض المنطوق والمفهوم مبني على كون الجهالة المتضمنة لها الاية معناها
عدم العلم وليس كذلك اذ المتعارف بين اهل العرف نسبتهم الجهل الى من هو عادم عادته السفاهة ومن اهل التدبر والفكر فمفاد الاية الشريفة ان جاءكم فاسق

بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة لئلا تهلكوا قوما بسفاهة وليس في العمل بخبر العادل اهلاك القوم عن سفاهة وان كان من عدم العلم فلا تعارض بين المنطوق والمفهوم
قلنا المتبادر من الجهالة عدم العلم وما ذكرته عنه ممنوع فان قلت ان ما ذكرت مسلم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم وليس لانه عبارة عن عدم الاعتقاد
قطعا او ظنا فلا يكون الاية بمنطوقها دالا على المسئلة لانه لا يقول بحجية الخبر الواحد من باب التعبد المطلق قلنا الجهل مقابل العلم والاعتقاد الظني داخل فيه
فان قلت معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرت الا انه استعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث ثبت الحقيقة العرفية فيه فان المتبادر من قولك
فلان جاهل بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان احد الطرفين فاذن الاستدلال لا يصح قلنا مع ان ما ذكرته من مغايرة العرف واللغة في معرض المنع
ان غاية ما في الباب حصول التعارض بين العرف واللغة والاول مقدم بناء على التحقيق الثالث سلمنا دلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وتماميتها
لكنها لو بنينا العمل بالاخبار الاحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة لزم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قوله خبر واحد اخبار عن المعصوم حقيقة والخبر الواحد حجة
بلا اية فلا بد من طرح العمل بالاحاد ان بنينا العمل بالاخبار الاحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال حينئذ فان قلت ان ما ذكرت مقتض لعدم العمل
بخبر المرتضى ايضا فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا الامر وان كان كما ذكرت الا ان بناء العرف على الورود فلو
قال المولى لعبده اعمل بالاخبار الا الخبر الذي عن قبلي فبلغ اليه من مولاه اخبار كثيرة في الوقايع المختلفة منها انه لا تعمل بالاخبار بعد ذلك فما اخذ بهذا وترك سائر
الاخبار وان كان هذا ايضا واحدا منها فان قلت ان الورود الذي فهمه اهل العرف في المثال العرفي المذكور انما هو لاجل فهمهم رجوع المولى والا لا يفهمون الورود
قلنا انفصال الكلام لما ذكره فيقول قول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الايجاب الجزئي المفهوم من المفهوم يحتمل ان يراد منها لزوم قبول خبر الواحد كان واحد
عادل كان حتى المرتضى ويحتمل انه يعني قبول خبر العدل ما ورد العدل الذي هو المرتضى وامثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون غيره وعلى الاول فلا
نزاع للورود معنى من ان العرف يفهمون الورود ونقل الى فهمهم الرجوع فمدار الامر بين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على الاخر فاذا
انفتح باب الاحتمال المساوي فلا سبيل للاستدلال فان قلت ان خبر المرتضى بحرمة العمل بالاخبار الاحاد معارض مع قول الشيخ بالعمل بها ووجوبه بعد تعارض
هذين الخبرين لا بد من طرحهما والعمل بما وراءهما من الاخبار قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف فان قلت لما تعارض هذان الخبران فلا بد
من اخذ ما هو موافق لقول المولى اولا لدلالة الاخبار العلاجية عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف ويمكن دعوى هذا الايراد بان
البناء ليس مصروفا الى البناء الذي هو الاجماع المنقول والرابع ان مورد الاية الشريفة خاص لنزولها في حق وليد حين اخبر عن ارتداد قوم لا عن كل
فاسق فالفاسق مخصوص والنبأ نبأ مخصوص مضافا الى ان الخطاب شفاهي فان قلت لو كان كذلك فلم لم يذكر اسمه وعبر بالفاسق قلنا السر بيان فسقه
فان قلت فلم لم يقل الفاسق وقال فاسق قلنا ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ذكر النبأ منكرا وبالجملة دلالة الاية الشريفة على المطلوب معلوم عن
ملو قال المولى لعبده ان جاءك عالم فاكرمه وعلم العبد ان الذي على القاء هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لتوقف العبد في اكرام سائر العلماء وان جاءه لانه القدر المتيقن
وغيره مشكوك وكذلك ما نحن فيه الخامس سلمنا دلالة الاية على العموم ولكن الاية بعمومها مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد
وهو مخالف للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد وهو مخالف للاجماع فلا بد اما من التخصيص بما وراء الارتداد الذي هو مورد
الاية بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوه الا في الارتداد او تخصيصه بوجه اخر بان يقال ان جاءكم عادل بخبر فاقبلوا الا ان في خبر الارتداد لا يكفي الواحد في الارتداد
فقبول خبره مشروط بانضمام اخر او تقييد بمعنى افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم والاول ينفي لاستلزامه تخصيص العموم بغير المورد
وهو لغو وسفه مع انه مخالف للاجماع لطلبي بناء العادل في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولو لم نقل برجحان التقييد لاكثريته فلا اقل من العكس
فكل منهما ذو احتمال فيبطل الاستدلال السادس ان وجوب التبين المستفاد من منطوق الاية يحتمل ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون مطلقا وعلى الثاني
يحتمل ان يكون نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ذلك الغير مستفاد من الاية ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير القبول او التفضيح فتلك الاحتمالات
خمسة وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية الشريفة الوجوب الشرطي يكون نفس المفهوم مثبتا للمطلوب من غير احتياج الى ضم مفهوم الموافقة الى المنطوق وعلى هذا الفرض
ان جاءكم فاسق بنبأ واردتم القبول فيجب عليكم التبين فالمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ واردتم القبول فلا يجب التبين اي خذوه من غير تبين والظاهر ان هذا الاحتمال
مخالف للاجماع وان كان الظاهر من الاية ذلك اذ لا بد من التبين في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو ظاهر من سيرة العلماء سلفا وخلفا وبهذا يندفع الاحتمال
الثاني مع انا قاطعون بان التبين عن خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الواجب غيريا مستفادا من الاية الشريفة وكان ذلك الغير
القبول يحتاج الى مفهوم الموافقة في تمامية دلالته فمفهوم المخالف لان المنطوق على هذا انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل القبول والمفهوم عبارة
عن انه ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الواجب غيريا مستفادا من سياق الاية الشريفة مع كونه التفضيح
يكون الاية بمفهومها دالا على المستدل لان المنطوق ح ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل تفضيحه ان كان كاذبا والمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل
تفضيحه واما وجوب القبول فسكوت عنه وعلى الاحتمال الخامس يبنى الاستدلال على ضم مفهوم الموافقة الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاية عدم لزوم التبين في
بالاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل لزم كون العادل اسوء حالا من الفاسق ولكن يخدشه بان هذا المبني على البناء بطلان الاولوية المعتبرة هنا بمفهوم الموافقة
ممنوعة لاحتمال كون التبين لاجل الغير مع كون الغير القبول فتم الاستدلال او كون التبين لاجل الغير مع كون الغير الافضاح بمعنى ان الخبر الواحد سواء كان
عدلا ام فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لازم لاجل افتضاحه دون العادل فانه لا يلزم تبين خبره لاجل افتضاحه ولا يلزم من ذلك
كونه اسوء حالا من الفاسق فلا اولوية في المقام واذا علمت ان في الاية احتمالات وليس بعضها ارجح من بعض سقط الاستدلال السابع سلمنا وجود الاولوية
ولكنها اعتبارية وليست بمعتبرة فتم وليست الاولوية القطعية لان المناط في الاولوية القطعية استفادتها من فحاوى اللفظ كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار

القول في آية النبأ

او ان استلزم تكليف كل الناس بالعلم تأمل.

يؤده اليك فكيف بدينار ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فكيف بقنطار وهذا ولكن الاستدلال من جهة الايراد السابع السادس عشر مخدوش
لا لما ذكره الخصم بل لان وجوب التبين اما شرطي او غيره وعلى الاول يكون مفهوم الخطاب القصر بحيا كاملا في المطلوب وعلى الثاني يكون الظاهر من بين الاحتمالات الغيرية
مع كون النهي المحتمل لا التفصيح الثامن ان الخطاب شفاهي مختص بالموجودين الحاضرين زمن الخطاب بمجلس الوحي فيحتمل كون الخطاب للمجتهد الاثني عشري ويحتمل ان
يكون معهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول مفهوم الاية مخالف للضرورة لانه يدل على جواز العمل بالاخبار للنبي صلى الله عليه وآله في الاحكام الفرعية وهذا لضرورة فقضت ببطلانه
اللهم الا ان يقال ان الضرورة لما قضت ببطلان عملهم في الاحكام الشرعية بالاحاد فلا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة بمعنى
انه ان جاءكم عادل بنبأ في متعلقات جزئيات الاحكام كالاخبار عن نجاسة المكان المعين او دخول الوقت ونحوهما فاقبلوا وعدم علمهم بالاحاد
في الموضوعات الصرفة غير معلوم فيكون عموم المفهوم فيها وثابت الخصم باقيا بحاله واذا ثبت العمل بالاحاد لنا في الموضوعات الصرفة المحضة بدليل الاشتراك
معهم ثبت جواز العمل بالاحاد لنا في الاحكام الفرعية بالاجماع المركب اذ كل من قال باعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة قال باعتباره في الاحكام فيه اولا
ان بناء علمهم على الاحاد في الموضوعات الصرفة غير معلوم فان بناءهم على الظن في المقامات دون الاحكام الفرعية مطلقا جزئية وكلية قطع وثانيا ان الاجماع
المركب غير ثابت لعله يكون اعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة كاعتبار الظن فيهما من اعتبارها فيها دون الفرعيات كاعتبار الظن فيها دونها كما عليه
المرتضى واتباعه التاسع ان المتبادر من الاية الشريفة نبأ العدل بلا واسطة والاحاد التي هي محل البحث لنا البحث من هذا الباب لا يقال نكون احد
من المتنبئين بنبأ من عن الاخر بلا واسطة لانا نقول ذلك مناقشة لفظية وانما المراد تبادر كون الخبر به منقولا بلا واسطة غيره ومع تسليم الاية
ما ذكر في غاية المناسبة لما لعصر زمن الخطاب فان غالب الاخبار بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاحاد بلا واسطة قال بها مع
ايضا ولكن ذلك لم اذ لعل في زمن الخطاب كان خبر العادل بلا واسطة معتبرا دون غيره كما ان خبر العدل من المجتهد من غير واسطة في امثال زماننا معتبر فان
قلت المنطوق عام لانه لو كان تبين خبر الفاسق بلا واسطة لازما ففي ذي الوسائط بطريق اولى والمفهوم ايضا يتبع المنطوق في العموم قلنا هذا الكلام تام
لو فهم المفهوم من حاق اللفظ وليس بل فهم من المعتبرة الخارجية وهي الاولوية العاشرة سلمنا دلالة الاية الشريفة على الحجية حتى في ذي الواسطة ولكنها
منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد الاستدلال بتلك الاية على حجية الاخبار المتداولة اليوم بايدينا فانا علمنا بها متعارضات ومنع الانصراف
سفه الا ان يدعى الاجماع المركب فتم الحادي عشر سلمنا تمامية الاية دلالة على حجية الاخبار وان كانت متعارضة او مع الوسائط لكن لا نسلم انصرافها
الى الاخبار التي اجتمعت فيها الجهتان من الواسطة والتعارض كما هو كذلك في الاخبار المتداولة اليوم الثاني عشر المتبادر من الاية الشريفة لزوم قبول
خبر العدل لو كان المخبر به من الامور الخارجية كما ان مورد الاية كذلك لا الاحكام الفرعية والثالث عشر التمسك بالاية الشريفة على المطلوب انما يتم لو قلنا
بموافقة المفهوم للمنطوق في الحكم وان المستدل اثبات ذلك مع ذهاب الاكثر الى مخالفته للمنطوق في الحكم كما انه مخالف له في الكيف كصاحب المعالم والسيد صدر الدين وشيخنا
البهائي ذكر صاحب ... وجمع في تلك المسألة الفقهية من انه هل يجوز شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه والتوضؤ منه ام لا حيث اختلف العلماء في تلك المسألة فذهب
المعظم الى عدم الجواز تمسكا بمفهوم قوله كلما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه فان المفهوم كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب منه
وصاحب ... على الجواز اذا لم يكن عينه نجسة تمسكا بمفهوم تلك الرواية ايضا نظرا الى مخالفة المفهوم للمنطوق كما وكيفا فان المفهوم هو السلب الجزئي والقدر
المتيقن عدم الجواز لو كان عينه نجسا واما ان لم يكن نجسا فيجوز الشرب والتوضؤ من سؤره وبالجملة الامثلة الفرعية ايضا تساعد القائلين بمخالفة المفهوم للمنطوق
من الجهتين الا ترى انه لو قال احد لا خرانك ان دخلت داري لا اهينك احد فيفهم منه انه لو لم يدخل لاهانه بعض لا يقال هذا المثال محفوف بالقرينة لعدم امكان
تعيين كل احد اياه لانا نفرض الكلام فيما كان متعريا عن القرينة كما لو كان من يحكم بعدم رؤيته محصورا ويؤيد ذلك استدلال بعضهم على عدم نجاسة الماء القليل
بمجرد الملاقاة بقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء نظرا الى انه يدل بمفهومه على انه لو لم يكن قدر كر ينجسه شيء في الجملة باعتقاد ان المفهوم مخالف
للمنطوق من الجهتين والقدر المتيقن من الانفعال في الماء القليل الثابت من مفهوم الرواية صورة التغير واما مجرد الملاقاة فلا والغرض من ذكر كلام
ذلك البعض انه يقول بالاختلاف في المفهوم من الجهتين وان كان استدلاله بهذا غير تام نظرا الى مورد المنطوق ومدلوله عدم النجاسة في الكثير بمجرد الملاقاة
والاضداد المتغير لا يفرق الكثير والقليل فاذا كان مدلوله هذا يكون المفهوم النجاسة في غير الكثير بمجرد الملاقات ولو في الجملة فلا يمكن الاستدلال بمن هذا
على عدم الانفعال بمجرد الملاقات مطلقا والرابع عشر ان التمسك بالاية الشريفة لا معنى له حتى عند القائلين بحجية مفهوم الشرط او الوصف نظرا الى
ورودهما مورد الغالب اذ غالب المخبرين الفساق سيما ان جعلنا المراد من العادل النفس الاخر وهم قالوا ان حجية الشرط مشروط بعدم وروده مورد الغالب
كما في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب النداء عند الصلوة وكذا في مفهوم الوصف كما في قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن الخامس عشر انه لا شبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة بايدينا التي هي محل البحث حيث كانت
الخبر في اعلى مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة نافية للتبين فهي مخالفة للاجماع فانا نقول انهم على الفحص عن المعارض ليس الا الفحص عن صدقه وكذبه الا ان يقال لا اثر
ذا ثبت بين تخصيص الاية بغير الاحاد التي هي محل البحث حذرا عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بما لا يرد وناصر بمعنى ان العمل بالاحاد الغير المفيدة للعلم جائز مطلقا
الا ان في الفرعيات يكون الاعتبار بعد الفحص المعتبر والاخير اولى لانه اكثر فتم السادس عشر ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان المطلوب المستدل
اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يتوهم كل من قال بالجواز قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص
قال بالوجوب كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قائل به مع ان المفهوم من الاية الجواز بالمعنى الاخص فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المطلوب فان
قلت لنا القول بعد ثبوت ان العمل بالظن ليس بجائز بالمعنى الاخص بل اما واجب او حرام فلا بد من التصرف في الاية الشريفة اما بحمل الجواز المستفاد

والدليل اختلال النظم وان تمكن احاد الناس منه نشر ح

من الاية على الجواز بالمعنى الاعم بمعنى الاول بثبت المطلوب بلا واسطة وعلى الثاني مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الوجوب حتى يشمل الاحاد التي هي محل البحث اذ يلزم على هذا تجاوز الجواز وتخصيص في العموم سيما التخصيص الكثير او الاكثر لان غالب الاخبار انما هي في غير الفرعيات وليس العمل بها لازما ويمكن ابقاء الجواز على ظاهره وحمل الاية الشريفة على الاحاد التي هي في غير الفرعيات التي لا يكون العمل بها لازما بلزوم التخصيص فقط واذا دار الامر بين المجاز مع التخصيص والتخصيص وحده كان الاخير اولى بل يمكن ان يتوجه بعدم التخصيص اصلا لان المورد ليس اكثر من هذا واما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول لو سلمنا عدم ظهور الاية في الجواز بالمعنى الاخص اعني غير الوجوب فلا اقل الظهور بالمعنى الاعم محتمل لاحتمال كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا والجواز بالمعنى الاعم الذي ذكره الخصم فتصير مجملة لعدم رجحان احدهما على الاخر مضافا الى ان الظاهر انما هو الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا ولا خلاف للاصل في الحمل عليه فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو مجاز وان سلمنا الظهور في الجواز بالمعنى الاعم لقلنا انه لا يلزم منه بقاء الجواز على حاله بل يحمله على الوجوب مع انه لا معنى لتعين الجواز بالمعنى الاعم في ضمن الوجوب اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا فيكون مورده غير الفرعيات وليس لاحدهما رجحان على الاخر ان لم يكن الاخير راجحا اذ الاول مستلزم لتخصيص الاكثر كما مر الا ان يقال من قال بالجواز قال بالوجوب ولكن فيه ان كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم لم يقل بالجواز بالمعنى الاخص والكراهة ولعله يكون بطريق الاستحباب من باب التسامح ولكن الحق انه بعد تسليم ان المستفاد من الاية الشريفة الجواز بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية دلت على جواز العمل بالاحاد بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية دلت على جواز العمل بالاحاد بالمعنى الاعم ولكن في الفرعيات بطريق الوجوب وفي غيرها بطريق الجواز بالمعنى الاخص ومنع الاجماع المركب من باب التسامح فاسد وهو مبني على ان المراد من العمل المستفاد من الاية الشريفة اعم من الاباحة والعمل وليس كذلك اذ المتبادر من القبول الاخذ على حسب ما قال ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب لكن قد عرفت ان الظاهر من الاية الجواز بالمعنى الاخص وعلى فرض التنزل فهي مجملة **السابع عشر** ان تلك الاية معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه ومادة الاجتماع خبر العدل المفيد للظن والافتراق من الايات الظن المستفاد من غير الخبر ومن الاية المستدل بها خبر العدل المفيد للعلم وفي مادة الاجتماع يرجع الى الاصل لو لم يوجد مرجح وهو موجود في جانب الايات الناهية عن العمل بالظن لانها اكثر ودلالتها بالمنطوق وهو اقوى من المفهوم **فان قلت** اشتهار العمل بتلك الاية مرجح لها **قلنا الشهرة** تصير مرجحة حيث دار الامر بين المحذورين او دلت على اعتبارها الادلة والامر هنا ليس كذلك اذ ليس بين المحذورين لامكان الرجوع الى الاصل ولم يقم دليل على اعتبار الشهرة باعتقاد الخصم لانه تعبدي **فان قلت** الايات الناهية عن العمل بالظن ما لم يقم دليل وهو ههنا موجود وهي الاية الشريفة **قلنا** وجوده اول الدعوى فقد عرفت انهما متعارضتان والنسبة عموم من وجه **فان قلت** وان كانت النسبة عموما من وجه الا ان مدلول الاية اقل من نواهي العمل بالظن موردا واقل من موارد مطلق الظن فهي بالنسبة اليها اخص فيتقدم قلنا الاخصية لاجل قلة المورد اول الدعوى بل يجري فيه احكام العامين من وجه فتدبر **فان قلت** الامر دائر بين تخصيص نواهي العمل بالظن بغير الاحاد وبين تخصيص الاية بخبر العدل المفيد للعلم ولا ريب ان الاخير مستلزم لتخصيص الاكثر اذ المفيد للعلم في غاية الندرة بالنسبة الى غير المفيد له من الاخبار فالاول متعين لان غير مستلزم لذلك قلنا الغلبة ممنوعة نعم لو اريد من النبأ في الاية الشريفة خصوص الاحاد التي هي محل البحث دون الاخبار في الامور الخارجية الحاصلة من العدل بلا واسطة كثيرا فهو صحيح ولكن الاية مطلقة ولكن الانصاف منع العرف ورود الاية النباء على الايات الناهية **الثامن عشر** ان التمسك بالاية انما يصح ان قلنا بكون الايات عند الخصم مقطوعة الاعتبار واما الاعتبار من باب الوصف في الاستدلال على هذا القول مستلزم للدور **التاسع عشر** ان التمسك بالاية انما يتم على من ذهب الى القائل بحجية المفهوم شرطا او وصفا واما على مذهب السيد ومتابعيه فلا **العشرون** ان التمسك بمفهوم الاية يصح على مذهب من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية لا العقلية اعني خلو القيد عن الفائدة لو لم يكن حجة اذ الفائدة ههنا موجودة وهي التنبيه على فسق الوليد **الحادي والعشرون** ان الخطاب شفاهي وكل خطاب شفاهي مجمل للغائبين وبعد الاجمال يسقط الاستدلال واما الشفاهية في الخطاب فواضحة واما الاجمال فلاحتمال الاحتفاف بالقرائن الحالية بين الخطاب المقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب فيحتمل ان تكون تلك الحالة ساكنة ويحتمل كونها دالة على الاخير ويحتمل كونها مؤكدة او مؤسسة وعلى الاخير يحتمل كونها صارفة او معينة او معممة اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية ولكن لفظ المسلم منه الفرعيات واما الاصول فلا لا ان يدعي بناء العقلاء على عدم الاعتبار فتم ومنها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومعنى الاية الشريفة على ما فسره بعضهم انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا في الدين فيبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ولا يخالفوا المبلغ به وعلى ما فسره اخر وارادة في مقام نهي المسلمين حيث انهم ينفرون كلا الى الجهاد انه لا ينبغي ان لم ينفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد حتى يتفقه الاخرون في الدين حتى يبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا او يطيعوا وعلى التقديرين دلت الاية الشريفة على ان التفقه من الواجبات الكفائية ردا على الحنبلين **فان قلت** دلت الاية على ان الواجب الكفائي متعلق بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائي متعلق بكل العباد قلنا هذا مبني لو كان ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس بل المراد بيان ان من يقوم به الكفاية وذلك لا ينافي تعلق الوجوب على الجميع وبالجملة على المعنى الاول دلت الاية على لزوم النفر ولزوم التفقه ولزوم الانذار ولزوم القبول وعلى الثاني دلت على المذكورات وعلى لزوم الجهاد كفاية ثم ان بيان دلالة الاية الشريفة على المطلوب موقوف على بيان امور **الاول** ان المراد من التفقه في الاية هل هو معناه اللغوي اعني العلم بالمعنى الاعم او معناه الاصطلاحي اعني العلم بالمعنى الاخص مقتضى القواعد الاول لدوران الامر بين استعمال اللفظ في معناه الحقيقي او المجازي مجردا عن القرينة ولم يثبت كونه حقيقة في المعنى الاخص عند المتشرعة في زمن نزول

فو الاجزاء على الجواب للتباع

على تحقيق خبر الواحد في الاستدلال بآية النفر

ما علا

وان لم يلزم احد المحذورين فقضية الاصل عدم الحجية انما الشأن في تشخيص الصغرى فتأمل

داخلة في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح وكلام الله تعالى لا يتبعه معنا فالمتبادر المعنى اللغوي منه في العرف العام كقولك فلان لا يفقه شيئا سيما بملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي في الاخبار والآيات فالمراد من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير تحصيل العلم المرتبط بامر الدين اي شيء كان الثاني ان الفرقة مرادفة للقبيلة وتصدق على الثلثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بملاحظة اخراج الطائفة عنها [illegible] الفرقة هي الثلثة والطائفة الواحد [illegible] عدم اثبات الآية الشريفة المدعى وبالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة كلها مترادفات ولكن بالاضافة فلا يكون احد المتضايفين [illegible] الاقل والاخر الاكثر كما يقال الفرقة من هذه الطائفة خرج او جماعة من تلك القبيلة قتلوا [illegible] وكذا المراد في الآية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة [illegible] الثالث لا شك ان الانذار هو الابلاغ على وجه التخويف لا يقال على هذا يتم الاستدلال بالآية على حجية خبر واحد [illegible] يكون الخبر [illegible] الوجوب والحرمة فان الاستحباب والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بها ابلاغا على وجه التخويف لانا نقول اذا ثبت حجية الخبر الواحد في الاولين ثبت في البواقي بالاجماع المركب والاولوية الرابع مرجع الضمير في قوله لينذروا [illegible] جميع الطوائف بمعنى انه ينذر الجميع الجميع او كل طائفة بمعنى انه ينذر كل طائفة قومهم [illegible] المتقدمين [illegible] بالمطابقة حيث يقصد الانذار عموما سواء ابلغ الجميع الى الجميع وكل طائفة من الطوائف الى قومه الخامس لا شك ان لكلمة لعل استعمالات فقد تستعمل لمجرد الاحتمال من غير ان يكون مدخولها غاية لما سبق كقولك لعل زيدا يجيء وقد تستعمل على وجه يدل على كون مدخولها غاية لما سبق على وجه الاحتمال كقول المريض [illegible] وقد تستعمل على وجه يدل على كون مدخولها غاية لما سبق لا على وجه الاحتمال كما اذا وقعت في كلمات الله تعالى [illegible] من الحكيم العالم [illegible] الاطلاق ثم ان الحذر المستفاد من الآية لا يتعلق بتكليف قطعا [illegible] تحت قدرة العبد مضافا الى ان الحذر لو كان لاجل [illegible] استحقاق العقاب عند المخالفة [illegible] الاطاعة [illegible] الحذر احدهما [illegible] الحذر والاخر لعدم الاطاعة وهو خلاف الاجماع بل هو مجرد المحبوبية وبالجملة معنى الآية الشريفة [illegible] من كل فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين لينذروا كل طائفة الى قومهم او الجميع الى الجميع على وجه التخويف اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا ولا يتركوا ما بلغ اليهم والابلاغ على العموم يصدق بابلاغ كل واحد من الطوائف الى قومه فدلت الآية على حجية خبر الواحد [illegible] والايرادات على المستدلين بتلك الآية الشريفة وجوه الاول ان المتبادر من الانذار ذكر ما يوجب التخويف وذكر الاحكام الفرعية ليس كذلك وان كان ذا الحكم وجوبيا او تحريميا فلو قال المولى لعبده يجب عليك كذا ثم سئل العبد هل انذرك [illegible] لا نسلم كون الانذار اعم من ذكر ما يوجب التخويف من ذكر الاحكام الفرعية لندعي التشكيك بالنسبة الى الاحكام الفرعية والتشكيك المضر [illegible] ولو سلمنا عدم التشكيك بالتشكيك المبين العدم [illegible] التشكيك المضر الاجمالي [illegible] التعادل [illegible] الثاني ان الآية [illegible] الآية الشريفة الى الانذار بطريق الاخبار والافتاء [illegible] هي مطلقة بالنسبة الى افادة كل منهما العلم وعدمها والقوم اعم من المقلد والمجتهد [illegible] الآية الشريفة مخالفة للاجماع لانعقاده على عدم حجية الاخبار في حق المقلدين وعدم حجية الافتاء في حق المجتهد فالامر دائر بين الاحتمالات الخمسة ابقاء الآية على عمومها من دون ارتكاب التخصيص وتقييدها بصورة افادة كل من الاخبار والافتاء العلم وتخصيص الانذار بالاخبار والقوم بالمجتهد وتخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد وابقائها على العموم [illegible] والباقي [illegible] الاول مخالف للاجماع الثاني [illegible] المستدل والثالث وان وافق مطلب المستدل الا انه لا دليل على تعيينه قلنا تخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد [illegible] لا ترجيح لاحدهما على الاخر والرابع [illegible] على المستدل والخامس [illegible] يستلزم ثبوت كلام المستدل الا [illegible] هذا العموم [illegible] يكون المخرج منه على هذا الوجه من [illegible] ولا اقل من الشك فيكون [illegible] على اعتباره او على عدم اعتباره فتدبر الثالث [illegible] الآية الشريفة شيء لا يقول به المستدل [illegible] انذار المنذرين على المنذرين وان لم يطلعوا على [illegible] الانذار بل الآية ظاهرة في القبول في صورة عدم الاطلاع مع ان المستدل يقول بحجية التعبد بالاخبار [illegible] الشرع عليها مع ان الآية على ما عرفت [illegible] افادة العلم للمنذرين من الابلاغ [illegible] على الاخر لم يكن الاول اولى [illegible] الرابع ان الآية الشريفة تحتمل معاني ثلثة الاول كون النفر لاجل التفقه [illegible] من كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا الثاني كونه لاجل الجهاد فقط فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد حتى يتفقه المقيمون في الدين والثالث كون النفر لاجل الجهاد والتفقه معا فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا حتى يحصل لهم العلم في الدين ويكشف لهم حقيقة [illegible] الرسالة من المعجزات في الغزوات التي اعظمها [illegible] قليلين على الغالبين مع كونهم كثيرين [illegible] من البراهين على [illegible] المقيمين حتى يحذروا [illegible] اما الاول فهو وان ناسب [illegible] الموجودة في الآية [illegible] في مقام بيان كيفية الجهاد واحكامه واما الثاني فهو وان ناسب [illegible] الآية لا يناسب [illegible] واما الاخير فهو يناسب [illegible] غاية ما يلزم في الاخير مخالفة ظاهر الآية حيث ان ظاهرها حصر غاية النفر في التفقه ولكن هذا الظهور [illegible] بعد [illegible] الصدر والذيل [illegible] الاصول [illegible] الآية على ما ذكرت حجية الظن في [illegible] الاصول [illegible] وهو مخالف للاجماع لانا نقول ما ذكرت [illegible] لو قلنا بكفاية الظن فيها ونحن لا نقول به بل [illegible] بقبول الانذار حتى يحصل لهم الاسلام الظاهري وبعد حصول تلك المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعي قطعا لمشاهدة المعجزات الخامس ان الآية الشريفة تحتمل معان ثلثة الاول كون الانذار سببا للقبول بمعنى انه لم لا ينفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا ويقبلوا [illegible] كان كلام المنذر محتمل الصدق الثاني كونه سببا [illegible] حتى يحذروا ويتركوا المسامحة في الدين الثالث كونه سببا لها [illegible] حتى يحذروا ويقبلوا [illegible] يكونوا غالبين ويتركوا المسامحة في الدين والاول مثبت لمطلب المستدل والثاني [illegible] واما الثاني فلانه لا [illegible] على الخصم اذ [illegible] انما ورد في مقام بيان سببية الانذار لترك المسامحة [illegible] بالنسبة الى افادة العلم وعدمها مطلقة الا [illegible] المطلق على العموم [illegible] مورد حكم اخر وبعد [illegible] احتمال الآية للمعاني الثلثة التي يكون اثنان منها [illegible] المستدل [illegible] الآية [illegible] الثاني والاخر [illegible] المتبادر

في جواب الايرادات الواردة على آية النفر

في الايرادات الواردة على الاستدلال بآية النفر

والحق عدم لزوم شيء من المحذورين في المسائل الواجبة ايضا

منها انما هو للابلاغ لا لاجل ترك المسامحة لا بخبر وغايته ما في الباب الشك فيصير الآية مجملة **السادس** ان الطائفة الثابتة حجية خبر الواحد بعضهم وحجية العمل ولا
لما عليها اذ هي انما دلت على لزوم الانذار حتى يحذروا ويقبلوا وذلك القبول منهم اعم من الحجية ومن الاحتياط لهم ظاهرة فيحسن منهم التحرز لا الاحتياط **السابع**
انا سلمنا صراحة الآية في المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل الموجود في آية النبأ والنسبة عموم مطلقا فان آية النبأ دلت على عدم جواز العمل بخبر غير المفيد للعلم
كان الخبر فاسقا ومفاد آية النفر حجية خبر الواحد عادلا كان المخبر او فاسقا افاد العلم ام لا فلا بد من العمل بالعام فيما ورد الخاص فيه وهو ما كان الخبر مفيدا للعلم لا يقال
آية النفر مقتضاها حجية الواحد في حق المقلد ولكن الاجماع وقع على عدم حجيته في حقهم فالنسبة بين الآيتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه بمادة الاجتماع
والعمل لا يفيد العلم في حق المجتهد فالنبأ بمفهومه يفيد التعليل والنفر يثبته والافتراق من جانب النفر الواحد المفيد للعلم في حق المقلدين فالنفر يثبته من جانب الآية
والنبأ ينفي حجيته لانا نقول هذا الكلام مبني على لزوم العموم من وجه من مدلول الآيتين وههنا انه احد العمومين من الاجماع الخارجي فلذا سلمنا ان النسبة
بين الآيتين عموم من وجه اما بسبب آية النبأ بشمول الموضوعات والاحكام او بسبب التعليل لم من ان يكون علة الاهلاك النبأ لم من حيث انه بسبب الاجماع الخارجي
ولكن نقول ان بعد كون النسبة عموما من وجه لا بد مع عدم المرجح في مادة الاجتماع من الرجوع الى الاصل بعد الحكم بالتساقط ومن لوم نقل برجحان النبأ لكونه نافيا
والنفر مثبتا والنافي مقدم على المثبت سيما اذا كان موافقا للاصل لم نقل برجحان النفر فيرجع الى الاصل وهو عدم حجية الخبر الواحد **الثامن** انا وان قلنا
ان التفقه عبارة عن العلم بالمعنى الاعم والانذار مطلق بالنسبة الى الاخبار والافتاء ولكن الآية الشريفة منصرفة الى الافتاء لكون الاغلب في المنذرين المفتين وفي الغالب
المبلغين يبلغون بطريق الافتاء وطريق الاخبار نادر ولا نعني بالافتاء افتاء من له ملكة الاستنباط بل المراد بالافتاء الافتاء بطريق العلم **التاسع** ان الآية
الشريفة بملاحظة جلالة شأن المنذرين نظرا الى ان لكل شيء اهلا وللتفقه ايضا اهلا وهم الاجلاء مع كون الانذار منهم عن علم وكون الانذار بلا واسطة
سيما بملاحظة الاشتباه الواقع بين المنذرين بعد الانتشار من المنذرين مما هو المتعارف بين الناس منصرفة الى صورة كون الانذار مفيدا للعلم وبالنسبة الى
غير المفيد تكون مشككة بالتشكيك البين العدم وان تنزلنا قلنا بالتشكيك المضر الاجمالي وذلك كاف في عدم صلوح الاطلاق **العاشر** ان الآية الشريفة معارضة
مع الآيات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه **الحادي عشر** انها منصرفة الى الانذار بلا واسطة فلا يفيد فيما نحن فيه بعد **الثاني**
عشر انا سلمنا لكنها منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد فيما نحن فيه **الثالث عشر** انا سلمنا لكنها منصرفة الى غير الاخبار الجامعة للجهتين
التعارض والواسطة فلا يفيد **والرابع عشر** ان الخطاب شفاهي فيختص بالحاضرين **الخامس عشر** انه يلزم من اعتبار الخبر الواحد عدم اعتبار الاجماع المستند
الاجماع على الخلاف **السادس عشر** ان الآية ان قلنا بتعلقها باعتبارها الانذار فانها على القول بالاعتبار من باب الوصف لا الاستدلال مسلم للترديد
ويفصل ذلك الابحاث من العاشر الى هنا في وجوه الآية السابقة **والسابع عشر** ان الآية بظاهرها تخالف الاجماع لدلالتها على اعتبار خبر الفاسق
ايضا فلا بد من تقييدها بما يفيد افادة العلم او تخصيصها بخبر العدل ولا ريب ان التقييد اولى ولا اقل من التساوي فتصير مجملة ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال ان الآية شاملة لاحكام الفرعية
هكذا من الله تعالى فكتمانها حرام اما الصغرى فبالعيان واما الكبرى فظاهر الآية الشريفة ومعنى الكتمان عدم الاظهار واذا حرم عدم الاظهار فالاظهار لازم وبعد
لزوم الاظهار فالقبول ثابت لازم فهو المطلوب واما لا يلزم لغوية الاظهار وهو مدفوع بوجوه من الاعتراض **الاول** ان الآية الشريفة كانت بلفظها عاما
الا انها وردت في اليهود والنصارى حيث نكروا البينات والشواهد الدالة على حقية نبينا المذكورة في الكتب السماوية والهدى عطف تفسير للبينات فلا
دلالة لها على المطلوب لا يقال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول ذلك مسلم حيث يبقى اللفظ على افادة العموم بملاحظة المورد واما اذا لم يكن كذلك بل افاد العموم
بقطع المورد ولا يكون ذلك مختص بالعموم بالمورد بل هو يحتمل للعموم والمورد فلا معنى لهذا الكلام الا ان يدعي انفهام التعليل من الآية الشريفة
بمعنى ان سبب اللعن والتوبيخ للمشركين انما هو كتمان الهدى والبينة اي بينة كانت فكلما صدق عليه البينة والهدى حرم كتمانه وللآية والنفقة هدى وبينة من الله فيلزم ان سلمنا ذلك
فانما نعلم في كتمان ما انزل من البينات الدالة على حقية الائمة الاثني عشر واما حرمة كتمان الفرعيات فلا لعدم صدق البينة عليها والانصاف انهم التعليل من الآية
والفرعيات وان لم يصدق عليها البينات الا ان الهدى صادق عليها وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر فالآية تامة الدلالة لولا من تلك الجهة **الثاني**
ان لكلمة ما استعمالات كثيرة كالنافية والمصدرية والزمانية والموصوفة والموصولة ولا سبيل الى الاول في الآية الشريفة لانها الزيادة خلاف
للاصل ولا الى الثاني كما لا يخفى ولا الى الثالث وان كان المعنى تاما متسقا لان المعنى ان الذين يكتمون زمان انزال البينات والهدى لان غير مربوط بالمقام
بل على المدعي ايضا ولا الى الرابع كما لا يخفى فدار الامر بين الاخيرين اما الموصوفة فعليها يتم الاستدلال لكون الموصوف في التقدير بمعنى شيء والنكرة في سياق
النفي الذي هو الكتمان الذي هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم فالمعنى ان الذين لا يظهرون شيئا واما الموصولة فلا يتم الاستدلال عليها لان العموم انما يستفاد
من السلب فاللازم عموم السلب وانا نستفيد من اللفظ فاللازم بعد ورود السلب عليه سلب العموم باتفاق المعانيين فالمعنى ان الذين يكتمون جميع
ما انزلنا الخ فكما يمكن التقصي عن تكاليف حرمة الكتمان بطريق السلب الكلي كذا يمكن بطريق السلب الجزئي وايضا الاشكال فان ما ههنا موصوفة او موصولة
والحق الاخير فان غالب استعمالها انما هو في الموصولة وبالمجاز هي حقيقة في الموصولة قطعا واما في غيرها فاما مجاز فلا بد من حملها عند التجرد على القرينة
على الموصولة واما حقيقة ايضا فلا بد من حملها ايضا على الموصولة لانها اشيع استعمالا من غيرها فغلبة استعمالها فيها قرينة معينة لها عند التجرد ولا اقل
من التوقف عن الحمل على المعنيين بالاشتراك لو لم يحمل على الموصولة وعلى التقادير لا استدلال لما ذكرنا لاتحاد النفي المفهوم صريحا دال على سلب العموم دون
النفي المفهوم ضمنا كما هنا بل هو دال على عموم السلب لانا نقول الفرق بينهما تحكم الا ترى ان قولك الذين يكتمون كل المعجزات ليس الا على عموم السلب
مع ان النفي ضمني ولكن الانصاف ان العموم ان استفيد من لفظة كل فاللازم بعد دخول النفي سلب العموم كقولك لا تكرم كل العلماء وان كان من غيرها

فاللازم

ف الايراد على حجية خبر الواحد

في الاستدلال بالآية الشريفة عليها

افا لعقو ا لفا طة فا كمة فى جملة منها حكما قطعيا ينكر العقل ... تبح

فاللازم عموم السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وفيما نحن فيه من قبيل الاخير فالمنفى ان اراد به الاطلاق كما هو ظاهر ما ذكرنا ففيه ... والا ففيه لكل صورة في الخطاء لان الدليل العرف فالاية من تلك الجهة تامة الدلالة الثالث منع كون الكتمان عبارة عن ... الاظهار ... والانكار عدم الاظهار عند الاستظهار فالا يترتب على ... وجوب الاظهار عند الاستظهار وعلى حرمة الكتمان فلا دلالة لها على المطلوب الرابع سلمنا جميع ذلك لكن منع الملازمة بين وجوب الاظهار والقبول وقولك لا فائدة للاظهار قلنا ترتب الفائدة عند حصول العلم كاف فلا يتم الاستدلال الا ... افادة الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع ثم ان بعض الايرادات السابقة واردة هنا فتفطن ومنها امور قطعية مركب من امور لو لم يكن كل واحد مفيدا للقطع فالمجموع يفيد القطع الاول اتفاق الامامية قديما وحديثا على العمل بالاخبار للقطع بان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لم يكن لمصنفيها معلومات بل فيها اخبار غير مقطوعة ولو قليلا والسيد ومتابعوه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر عنهم شبهة اختلجت ببالهم منها كونهم متحرين في علم الكلام بحيث كان السيد فيه في زمنه وحيدا لم يكن فقاهته في جنبه شيئا فاختلج ببالهم التحيرة في الكلام ان ليست حجيته في الاحكام الفرعية كما في الكلام ومن جملة الشبهة انه لم يطلع على ... بناء الناس في زمانهم العمل بالاخبار ولم يلتفتوا ان بنائهم على الاجل طرح الاخبار المخالفين فانهم لو طرحوها وعملوا بغيرها لالقوا بايديهم الى التهلكة والحاصل ان مخالفة السيد ومتابعيه القليلين ... مضرة بالاجماع وهذا الاجماع لو لم يكن كاشفا قطعيا فلا اقل من افادة الظن القوى الثاني اتفاق العلماء على ... احوال الرجال وضبطها وتدوينهم وجرحهم وتعديلهم لتميز الثقات من غيرهم فلو لم يكن الاخبار حجة لما ... عن احوال الرجال الثالث اتفاق اصحاب الائمة بل ... على تدوين الاخبار المسموعة من المعصومين حتى قبل ... كانوا اربعة الاف ... الاف مصنف فلو لم يكن الاخبار حجة لما صنف كل واحد اصلا اذ بعد عدم جواز اتباع الغير يكون فائدة التصنيف التي هي اتباع الغير بعده ... الرابع اتفاق ... الائمة ... الاحكام الفرعية للغير مع علم الغير بعدم العلم الحاصل بعد كونه نقلهم بطريق الافتاء في كل الاوقات بل بطريق الاخبار ... العادة حاصلة بان كل اخبارهم لم يكن موجبا للقطع الخامس اتفاق صحابة النبي على ذلك السادس ... السابع بث العلوم الذين هم في بلاد الائمة على العمل بالاخبار مع اطلاعهم ... الثامن ... والتاسع نصب المعصومين المتمكنين الولاة الى البلاد مع القطع بان حكم الولاة لم يكن ... العاشر بعثهم الرسل الى البلاد وكذا النبي والحادي عشر احتجاج بعض الصحابة على الاخرين بخبر الواحد ... واحد وليس بحجة فانه ... عندهم من المسلمات والثاني عشر الاخبار العلاجية الواردة عند تعارض الخبرين ... ولا يخفى ان التمسك بتلك الاخبار في مقام الاستدلال ... بل لاجل حصول الظن والثالث عشر ... الاخبار الدالة ... والتحريص بحفظ الاخبار وتدوينها ونشرها والرابع عشر الاخبار الدالة على حجية الاخبار ... والخامس عشر ... والامضاء حتى الان والسادس عشر الاجماعات المنقولة على حجية خبر الواحد والسابع عشر ان العباس مع قلته في الغاية ... لها العمل به حد التواتر وصارت من ضروريات المذهب فلو كان ... الاخبار الاحاد مثل العباس ... لو يدعونهم بذلك ... النهي عن العمل بالظن ... والحاصل انه لا اشكال في حصول القطع بما ذكر على حجية الاخبار في الجملة ... الاشكال في حجية الاخبار في الجملة في زمن الائمة وانما الاشكال في حجية الاخبار المتداولة في ايدينا لاجل كثرة الوسائط ... التعارض غالبا ولكنه لا يبعد دعوى القطع بحجيتها في الجملة كخبر العدل المعلوم عدالته بلا واسطة او بواسطة العدلين اللذين يكون عدالتهما معلومة وكان مفيدا للوصف بتصريح ادعى بعض الافاضل الاجماع على حجية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لاتفاق الامامية قديما وحديثا ... بها وان كان الحجية لا ... بالاجماع وفيه نظر لان قوله باتفاق الامامية على العمل بها مسلم ولكن كون ذلك اجماعا على الحجية ... الاختلاف في الحيثية ان كان بحسب التعليل ... ولا يضر اختلاف الحيثية وليس كذلك بل الحيثية تقييدية وهي موجبة لاختلاف الموضوع واتحاد الموضوع في الاجماع اما كونها حيثية تقييدية فلان الشيخ ومتابعيه انما عملوا بها من ... الا ان السيد ومتابعيه عملوا بها لافادتها القطع عندهم ... لو لم يكن محفوفة بالقرائن القطعية لما عملوا بها والمتاخرون انما عملوا بها لافادتها الوصف بحيث لو فرض عدم افادة الوصف لم يعملوا بها وهذا ... اجماعا على العمل بها نظير ذلك ما لو وجد في اناء شئ ولا نعلم كونه خلا او خمرا فقال احدهم حلال لانه خل وقال الاخر حلال لانه خمر وانا نلجأ في ... والاخر انه خمر وهو حلال ... فقال الكل بالحلية فهل يجد من نفسك ان تحكم بان حليته هذا اجماعي كاشف عن الواقع ثم ... السيد المرتضى اجماع الامامية على حرمة العمل باخبار الاحاد وقال ان حرمة العمل بها اشتهر بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من ضروريات ... شعار لهم حتى انه يعرف الامامية بهذين الوصفين وادعى الشيخ اجماع الامامية على حجية الاخبار الاحاد فالاجماعان المدعيان بحسب الظاهر متنافيان فاذن لا بد اما من حمل كلام المرتضى على كلام الشيخ حتى يرتفع التعارض والعكس او من جعل التراجع بينهما موضوعيا او صغرويا او من الحكم بخطأ السيد او الشيخ فتلك احتمالات خمسة لا سبيل الى الاول وهو ان يحمل كلام السيد على كلام الشيخ بحيث ان السيد ادعى الاجماع على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون فلا تعارض اذ الشيخ قائل ايضا بان بناء الامامية على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه ووجه نفي السبيل الى هذا الاحتمال هو الاستبعاد ويؤيده لك الاستبعاد ما استدركه السيد على نفسه فقال فان قلت لو لم يعمل بالاخبار فكيف يصنع في ابواب الفقه فقلت معظم الفرعيات ثابت بالضرورة والمتواترات والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية والاجماعات وفي النادر يحكم بالتخيير ولا يعمل بالاخبار حيث انه لو ادعى الاجماع على حرمة العمل باخبار المخالفين

في حجية اخبار الآحاد

فلان يقول في المواضع النادرة بالرجوع الى اخبار الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني ايضا بحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان يقال الشيخ لما كان معاصرا للسيد وتلميذا له وقريبا لعهده من المعصومين وكانت الاخبار المتداولة كلها محفوفة بالقرائن القطعية فادعى الاجماع على حجية الاخبار المتداولة لكونها فلا تنافي ووجه التعرض الاستبعاد ويكفي في ذلك ما حوج من تدبر هذا الوجه وهو ما أجيب عنه في حاشيته بعد كما بالمقدمة عنه ولكن العجيب انه لم يكن كتاب الاستبصار بعينه حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اول الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون احادا ومعراة عن القرائن ولا سبيل الى الثالث ايضا بان يقال لكل منهما متفقان على حرمة العمل بالاخبار عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد فالشيخ مع للانسداد والسيد للانفتاح فلهذا ادعيا الاجماع ووجه التعرض الاستبعاد البعد انفتاح العلم لاحد المعاصرين بحيث لا يعمل بالاخبار اصلا وانسداده للآخر بحيث يعمل العمل بها الى ابعد منه عدم فهم احد المعاصرين مراد الآخر فان قلت في عصرنا هذا ايضا بناء على بعض على قطعية صدور الاخبار كالاخباريين وبعض آخر على العدم كالمجتهدين فلا استبعاد قلنا نحن لا ندعي القطع بل الاستبعاد ومورد النقض لا يدفعه فلان الامر بين الاخيرين ولكل وجه اما السيد فلاجل مهارته في علم الكلام بحيث لم يكن فقاهته في جنبه شيئا مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مركوزا في اذهانهم مع ان هذا موضع وقد غفل عن موضعه وايضا لما اشتهر بين الامامية نظرا الى مخالطتهم مع العامة عدم العمل بالاخبار حتى ردوا اخبار المخالفين زعم السيد ان بناءهم على ذلك مطلقا فادعى الاجماع واما الشيخ فلما راى ان بناء الامامية على عدم العمل بالاخبار زعم ان بناءهم على ذلك انما هو في اخبار المخالفين لا مطلقا واما اخبار الامامية فاتفقوا على حجيتها كما يشهد بذلك ما نقل عن بعض المعاصرين وبالجملة الحكم بخطأ هذين الجليلين في غاية الاشكال ولكن الظاهر ان التراجيح ان خطأ السيد وكون ما كان من قبل الاخبار عنده من حجيتها بكون منهيا عنها بخصوصها كالقياس او لاجل دخولها في العمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم يظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الاول لا يجوز العمل بها كالقياس وعلى الثاني يجوز ولكن يظهر من السيد الاول حيث جعلها كالقياس من الضروريات ويظهر منه في موضع من الثاني حيث ادعى وقال ان قلنا لو لم نعمل بالاخبار فما نصنع في ابواب الفقه قلنا ان معظم الفقه من الضروريات الى آخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا مشعر بانه لو انسد باب العلم لعملنا بالاخبار ولكن ليس ظاهرا بين مقتضى كلاميه تناقض فتامل ولكنا ندعيهما قال

في شرائط العمل بخبر الواحد

ضابطة ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شرائط خمسة مرجعها الى الراوي وهي الكمال بحيث وصفي العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولا بد في تحقيق الكلام من تمهيد مقدمتين **الاولى** هل يجوز للمتعبد ان يصل الى ذكر تلك الشرائط ام لا التحقيق الاول بل التمسك عليهم اذ المقام السابق الذي اقاموا الدليل فيه على حجية الاخبار انما كان بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ومجرد ذلك يقتضي عليهم تخصيص ما هو الحجة منها عن غيره وبعد ما عرفت صحة التمسك فلو قال المتعبد يشترط في العمل بالخبر الكمال مثلا فقوله هذا دال على عدم اعتبار المعرى عنه اما لاجل الدليل الدال على حجيتها واما لعدم وجود الدليل على حجيتها **الثانية** هل يجوز للوصفين من حيث انهم وصفين بمعنى عدم تلبسهم بلباس المتعبد كما هو المتعارف بين العلماء التمسك ببيان تلك الشرائط ام لا والحق ان عليهم ايضا التمسك لذكر تلك الشرائط نفيا واثباتا وفائدته تخصيص الصغرى في الظنون عندهم على انواع فانها ما لم يبلغ منها ما لم يقم دليل على اعتباره وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما مر والدليل الدال على الحجية في محل نزاعهم مركب من المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح بحيث لا يجري تلك المقدمة لم يكن حجة فلا بد للوصفين من تخصيص الصغرى بعينه ان هذا معتبر للوصف ولم يرد دليل على اعتباره وان المقدمة الرابعة جارية فيه والا فلا فائدة للدليل الرابع وبعدما عرفت لزوم التمسك للوصفين فلو قال الوصفي يشترط في العمل بالخبر الواحد الكمال فرضا ومثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط فيه لاجل الدليل على عدم جواز العمل بالواحد الخالي عنه فهو خارج عما ثبت الدليل الخاص الدليل على الحجية مما لم يرد ويحتمل كون الشرط لاجل عدم دلالة الدليل على حجيته لعدم جريان بعض المقدمات فيه اعني الرابعة ويحتمل كونه لاجل ان العاري عنه الشرط لا يفيد الوصف ويحتمل كونه اي الشرط شرطا في الاغلب بمعنى ان الاغلب عدم حصول الوصف بدونه فيه ذلك الشرط وان امكن حصوله بدونه نادرا وكان ايضا حجة ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي عنه ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن في الاغلب بمعنى ان الاغلب ان الخبر الجامع للشرط يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وان كان قد يكون الخالي مفيدا للظن المساوي او الاقوى فتلك احتمالات ستة والمرضي الثلاثة الاول دون الاخيرين اما الاخيران فلكون الظاهر من الاشتراط خلافهما واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لو لم يوجد الشرط لم يوجد الاعتبار وان حصل الوصف واذا عرفت معنى الاشتراط من الوصفيين فما ذكره بعضهم من ان اشتراط كل من الشرائط للاعتبار انما يصح من المتعبد لا الوصفيين فانه ان اريد منه اشتراط كل من الشرائط ولو فاقدا لا يعقل من الوصفيين كما هو ظاهر كلامه فهو محل نظر اذ لم الاشتراط وجعله شرطا للاعتبار لاجل احد الاحتمالات الاول من الستة كان المثال لاشتراط علم الجنون لاجل عدم الدليل على الحجية واشار انه يرد بان اشتراطهما لاجل من الوصفيين لاحتمال ان يوجب الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرائط بحيث عنده كالظن واما ان يرد على من الحجية لاجل الوصف على الاطلاق لا بعض هذا الاشتراط فلا كلام لنا معه ان كان هذا واذا عرفت تلك المقدمتين فلنشرع الى اعتبار هذه الشروط وعدمه فاعلم ان الحق اشتراط الاحد المجنون والمراد من المجنون ما يسمى في العرف مجنونا وذلك لوجوه **الاول** عدم حصول الوصف من خبر المجنون لانه لا شعور له والمركب لا عن شعور لا يفيد الوصف **الثاني** سلمنا حصول الوصف ولكن لا نعلم ايضا لوصول الدليل من الشرع على عدم اعتباره بلسان العقل والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون بعد سفيها عند العقلاء والطبق العلماء على سفهه والا لا يحكم القوة واما الثاني فللاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار **الثالث** سلمنا حصول الوصف وعدم ورود الدليل على عدم الحجية ولكن لم يثبت دليل على الحجية لعدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فانا لم نخالف في عدم اعتبار خبر المجنون وبناء العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار فهو مرجوح في الغاية هذا بناء على مذهبنا من كوننا وصفيين واما على مذهب من كونهما وصفيين واما على مذهب المتعبد فمن العقل شرط الاعتبار لا والمجنون لوجوه اما اولا فللاصل والدليل الوارد هذا الدليل الوارد واما الاجماع فهو لا عموم فيه واما الآيات فاما انها لبيان التكليف

العاقلة

عز

في شرائط العمل بخبر الواحد

غير مكلف اما آية النبأ فلان آية لا ينصرف الى انباء العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم آية النبأ اعتبار اهلية المخبر اذ مفهومها دل على اعتبار خبر العدل وعدل الصبي لعلمه بعدم اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف النبأ الى النبأ الذي هو الاجماع المنقول واما ثالثا فلانه بعدما ثبت عدم جواز العمل بخبر الفاسق مع انه ذو شعور يعاقب على الكذب فنبأ المجنون كذلك بالاولوية العظيمة واما رابعا فللاجماع كما مر واما خامسا فلسيرة كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا اذا كان الراوي مجنونا واما اذا كان مصروعا يخرج عن الشعور بعض الاحيان للمرض فهل يعتبر خبره الذي يرويه في حال الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع ووجود المقتضي وجريان الدليل ولو كان متعبدا فهل يعمل بقول الثقة شرعا ام لا والحق عدم الاشتراط ان كان المتمسك الايات وهي مع الاجماع واما اذا كان المتمسك الاجماع فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع الى هنا واما اذا كان الراوي سفيها ضعيف العقل بلا مرتبة فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان لم يبلغ السفه مرتبة صار بناء العقلاء على عدم اعتبار افادة الوصف فهو حجة لعدم المانع وجريان الدليل واما لو كان متعبدا ففيه التفصيل واما اذا كان الراوي من البله وهم الذين ليسوا بفطنين فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق الاول لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما المجنون الادواري اذا اخبر حال افاقته فهو حجة ام لا الحق نعم لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي المميز ام لا الحق الاشتراط للوجوه المذكورة في المجنون وكذا لو كان متعبدا للوجوه السابقة ايضا واما المميز فالحق جواز العمل بخبره ان افاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم المانع وجريان الدليل واما لو لم يفد الوصف اصلا او افاد الوصف الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره فليس بحجة لعدم جريان الدليل مضافا الى ما ذكره بعض الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب عدم العمل بخبر الصبي وان كان مميزا واما على التعبد فلا يجوز لاختصاص آية النفر والكتمان على المكلفين وانصراف الاجماع كآية النبأ اليهم واما القول بانه لما كان الاقتداء بالصبي جائزا للاعتماد عليه فكذا يجوز العمل بخبره فهو فاسد جدا اما اولا فلمنع حكم الاصل واما ثانيا فلانا وان سلمنا جواز الاقتداء ولكن لا يكون علة للاعتماد عليه علة مستنبطة والعمل بالقياس المستنبط العلة غير جائز واما ثالثا فلانا نمنع كون العلة ذلك اذ لعل الصبي معتمد في خصوص المقام بان يكون للخصوصية مدخلية دون سائر المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه بانه لو كذب يعاقب فخبر الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد اما اولا فلمنع الاولوية وان كان غير مكلف ومعاقب على الكذب لان الصدق كانه جبلي للصبيان ومن ذلك اشتهر ان الصادق من الكلام يسمع من الصبيان واما ثانيا فلانا الاولوية اعتبارية لا اعتبار بها هذا اذا اخبر الصبي حال الصبي واما اذا تحمل حال الصبي واخبر حال البلوغ فالحق جواز العمل بخبره لعدم المانع وجريان الدليل وعلى التعبد التفصيل بانه لو كان المتمسك آية النبأ او الكتمان او هما مع آية النفر او الاجماع فيجوز والا فلا واما الاسلام ففي اشتراطه حتى لا يسمع خبر اليهود والنصارى ونحوهما من فرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والنواصب وغيرهم كالمجوس ان افاد الوصف وليس بشرط حتى يسمع عند افادة وصف تطمئن به النفس الحق الاشتراط على التعبد لعدم الدليل الوارد على اصالة حرمة العمل بما وراء العلم فان الاجماع منصرف الى المسلم وآية النفر ظاهرها في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة المسلمون واما آية النبأ فهي دالة ايضا كما لا يخفى نعم لو كان آية الكتمان دليلا مستقلا لم يكن ذكرها من باب التأييد لكان للتمسك بها وجه واما على الوصف فالحق عدم الجواز ايضا لا لعدم حصول الوصف او عدم جريان الدليل الرابع بل للدليل على عدم الحجية وهو منطوق آية النبأ اذ لفظ الفاسق الموجود في الآية اما موضوع لمن خرج عن طاعة الله مطلقا مسلما او غير مسلم ويكون بالنسبة الى غير من تواطؤا او منصرفا الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين فان كان الاول او الثاني في الآية فالمطلوب ثابت بمنطوق الآية الشريفة الدال على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبين لانه خارج عن طاعة الله فاسق لا يقال ان هذا يتم لو كان المراد من التبين العلمي ولذلك بانا نقول ان الظاهر من التبين هو العلمي لا مطلقا بطمئن به النفس علما وظنا والمراد به ليس هو الطاق لا من الظني للزوم لغوية التعليل في الآية الشريفة اذا التبين الظني غير مامون من الوقوع الا ان يقال المتبادر من الجهل عدم الاعتقاد وهو مامون وان كان الظاهر المتعين الاخير بناء على تصرف اللفظ الى المسلم ووضعه له فقط فنقول ان الآية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين سواء حصل من خبره اطمئنان النفس ام لا واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في اخبار الكفار بالادلوية القطعية كاخبار المخالفين فظهر من هنا اشتراط الايمان ايضا وما ذكره الشيخ من جواز العمل باخبار المخالفين لو لم يوجد مخالفها بين الامامية متمسكا من الاخبار باجماع الطائفة وبرواية دالة على المطلب عن عمر بن محمد لنا العدة بثبوت الاجماع وكون الرواية مع كونها واحدة والمسألة علمية غير معلومة السند بل ما ذكره هنا مخالف لما نقل سره من ان بناء الامامية على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون الا ان يحمل هذا على الاخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الاخبار بين الامامية او لم يكن في الكتب المتداولة ولكن الحق ولا انصاف ان الاخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلم حجة اذا حصل منها ظن يطمئن به النفس ولا دلالة لآية النبأ على عدم الحجية لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جريان الدليل بعد حصول الظن وايضا لو لم نعمل باخبار غير الامامي وان قلنا بتمامية آية النبأ للزم ما لزم في الاقتصار بالمعلومات اذ الآية تدل على عدم حجية الموثقات والحسان وغيرهما من انواع الاخبار غير الصحاح فلو اقتصرنا على ذلك لزم ما قلنا من المحذور فان قلت ثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة والضرورة تتقدر بقدرها فاعملوا بالظنون دون المسبب من اخبار الغير لانا نقول بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة فلا يجوز الترجيح بلا مرجح بين الظنون وما الفرق بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم المفيد للوصف يطمئن به النفس فان قلت عمل الاصحاب بالشهرة وامثالها دون خبر المخالف مرجح قلنا هذا ليس مرجحا لان بناء العقلاء على العمل بالظن المسبب عن خبر المخالف اذا اطمأن به النفس وبالجملة لا اشكال في جواز العمل بخبر غير الامامي وان كان غير مسلم اذا افاد وصفا يطمئن به النفس

تذنيب

تذنيب كلما هو دليل الوجوب والحرمة فهو دليل على غيرهما من الاحكام الخمسة بالاجماع القاطع وانما الاشكال في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف وخبر الصبي المميز الغير المفيد للوصف وغيرهما هل يصح كونها دليلا على الاستحباب والكراهة ام لا الاكثرون على الاول وبعض

على الثاني حيث هم قائلون بان كل ما هو دليل احد الاحكام الخمسة فهو دليل الجميع والحاصل ان ما هو دليل على الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل
فاسدهما من الاحكام باجماع الطائفة والاشكال في ان ما ليس بحجة منهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيد وتابعيه
والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف بمذهب الوصفيين وغير الجامع للشرائط بمذهب المتقدمين وغير ذلك مما لم يثبت حجيته هل هو حجة في غيرهما
ام لا من المستحب والمكروه وهذا هو المراد من قاعدة التسامح مما لا خلاف فيه وان كان قد نقل عن صاحب المدارك المناقشة في تلك القاعدة في كتاب الطهارة
الا انه رجع عنه او كان ذلك منه من باب المجادلة وكذا نقل عن العلامة المناقشة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى الا انه نقل عنه الرجوع عنه في موضع آخر
مخالفتهما ايضا فغير مضر ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل في المسئلة حتى يكون الاتكال عليه والمرجع عند فقدان الدليل اليه لا ريب ان الاصل عدم
جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات بوجوه للاجماع على بطلان العمل بما وراء العلم من غير دليل حاكم وللآيات الناهية عن العمل بالظن وبما وراء العلم
وللاخبار الواردة الدالة على مطرحية العمل بما وراء العلم وقد قرب بلوغها حد التواتر حتى ادعى بعضهم تواترها ولحكم العقل القاطع بقبح الطلب
عنه بيان لحكمها قطعا بقبح العقاب على ترك المكلف به من دون ثبوت التكليف وكلما حكم به العقل حكم به الشرع وللاستصحاب عدم المطلوبية ويمكن اجراؤه
بالنسبة الى قبل ورود الشرع وقبل التكليف وقبل الظفر بالدليل المورث للاحتمال فان قلت لا يجري الاستصحاب اذ بعد ورود الشرع ثبوت الحكم في الواقعة
الخاصة مقطوع قلنا الحكم حكمان حكم عام وحكم خاص والقدر المتيقن بعد ثبوت الشرع ثبوت الحكم العام واما الخاص فالشك بالنسبة اليه شك في الحدوث
والمجمل ان محل النزاع هنا الذي يكون متفقا عليه بين الكل الخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط او بعضها وكان خاليا عن افادة الوصف فانه هو المتنازع
فيه باتفاق الناقلين من العمل بالاخبار والقائلين بها من باب الوصف ومن باب التقييد فتدبر فتحقق محل النزاع بعد ان الاصل عدم جواز التسامح دليل
وارد على المنع لا الحق ان تحقيق الكلام يقتضي بسط المقام فنتكلم اولا فيما كان الحكم الاستحبابي كون الدال عليه الخبر وعدم تطرق الاحتمال المرجوحية
فان هذا هو القدر المتيقن من المتسامحين في ادلة السنن فكل من جوز التسامح جوز هنا وكل من جوزه في غير تلك الصور تجويزه هنا ايضا بطريق اولى
والحق جواز التسامح فيه لوجوه **الاول** انه لا ريب في ان المستحبات الدال عليها الادلة الغير المعتمدة كثيرة في الغاية بحيث حصل لنا القطع باشتمالها على المستحب
الواقعي وتوهم القطع باشتمالها على الحرام الواقعي ايضا فاسد لان المفروض فيما انسد فيه باب احتمال المرجوحية وبالجملة بعد ما ثبت حصول هذا العلم الاجمالي
بدعوى صحة وقوعها بين المستحبات حصل لنا القطع بكون ذلك المستحب مطلوبا من المشافهين الحاضرين وكلما هو مطلوب منهم مطلوب من الغائبين لقاعدة
الاشتراك المقطوعة من الاربعة الظنية التي هي الاجماعات المحكية وذهاب الاكثر والاخبار الكثيرة وبناء العقلاء وانا نثبت بما ذكر ثبوت التكليف
لنا بذلك المستحب الواقعي فيقتضي قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع ما يحتمل الاستحباب تحصيلا للبراءة القطعية لا على وجه الايجاب حتى يرد الفرع على
الاصل بل على وجه الندب والاستحباب **وفيه نظر** من وجهين **الاول** ان حصول العلم على وجه المستحب الواقعي مسلم الا ان اعتبار العلم الاجمالي ليس لاجل
اعتناء العقلاء في الارتكاب مداره وبناء العقلاء على اعتبار هذا العلم الاجمالي غير معلوم بل معلوم العدم وذلك لان بناءهم على اعتباره لو كان المشتبه
محصورا قليلا او كثيرا في كثير واما لو لم يكن لارتكب كما لو كان ما وقع فيه الاشتباه يسيرا والمشتبهات كثيرة وان كانت محصورة كما فيما نحن فيه فلا
الثاني سلمنا اعتبار هذا العلم الاجمالي لكن مقتضاه الاتيان بجميع ما يحتمل الاستحباب ولكنه غير مثبت للمطلوب لان المقصود بما هو الحكم باستحباب كل
واحد من المحتملات عند الشارع بحيث في فعله الاجر والثواب مع ان الدليل انما دل على ترتب الاجر على ذلك الواقعي المعلوم اجمالا الا ان يدعى ترتب الثواب
على اتيان المقدمة ايضا **الثاني** حكم العقل القاطع العقلية القطعية على حسن الاقدام بما لا يحتمل الا الرجحان بل هي حاكمة قطعا على ان الاقدام على الرجحان
المتيقن وانه قريب لحصول القرب الى [illegible] وعليه المباني العقلاء فانهم لا يجعلون العبد المقدم احدهما على محتمل الرجحان ايضا والآخر مقتصرا على الاقدام على
متيقن الرجحان متساويين في الرتبة فالعقل القاطع حاكم قطعا باستحقاق الاجر على الاقدام ولئن سلمنا عدم حكمه على استحقاق الثواب بل المدح الاعلى
الحسن المحبوبية بل المدح الاعلى المحبوبية فيمكن اثبات الاجر بالشرع بحكمه باستحقاق الاجر على الاتيان بما هو حسن في قوله تعالى انا الله لا يضيع اجر من
احسن عملا **وفيه نظر** اذ المقصود اثبات الاستحباب الشرعي والدليل انما دل على الندب العقلي وبعبارة اخرى المطلوب اثبات المطلوبية عند الشارع والدليل انما يثبت
المحبوبية عنده وهو اعم من المطلوبية **فان قلت** فما معنى قولك كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا انما يترتب من تلك القاعدة المحبوبية شرعا
ان العقل اذا حكم بالمحبوبية فهو عند الشارع ايضا محبوب فيحصل التطابق بذلك بين العقل والشرع ولكن المحبوبية عند الشرع اعم من المطلوبية نعم لو ثبت
عدم خلو الواقعة عن الحكم لثبت المدعى لكن العقل لم يدل على عدم الخلو الا ان يدعى وان لم يدل العقل على عدم الخلو الا ان الاخبار المتظافرة دلت على عدم الخلو فثبت المطلوب بانضمام
العقل الى الشرع وانه المقصود اثبات آثار المستحب الشرعي وهو المحبوبية الواقعية وترتب الاجر وذلك حاصل بالدليل وان لم يحصل المطلوبية الا ان [illegible] اعتبار الاصحاب
اثبات نفس المستحب لا الآثار فقط **فان قلت** الكبرى فيما فرضنا محل النزاع لا ن مسلم الا ان الصغرى ممنوع لعدم وجود موضع يحتمل فيه الرجحان دون المرجوحية
الواقعية وسبب ذلك الاحتمال الواقعي مع وجود القائل بالحرمة من العلماء مضافا الى ادلة حرمة العمل بما وراء العلم ولئن سلمنا عدم تطرق احتمال المرجوحية في الواقع
[illegible] لا نسلم وجوده في الخارج وذلك يكفي في منع الصغرى **قلنا** ما ذكرت من احتمال المرجوحية في الواقع فهو فاسد لانه خلاف المفروض وما ذكرت من باب التأسيس
شنيع اما اولا فلمنع وجود القائل بالحرمة واستقراره على هذا الرأي فان المنقول عن العلامة وصاحب المدارك الرجوع واما ثانيا فلمنع اعتبار قوله لانه مما ذكر هو الاصل
فهو فتح باب لسد القاطع وما ذكرت على سبيل التنزل ايضا فاسد لانه مع تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم العقل القاطع بالحسن **الثالث** الاخبار المتظافرة التي
بعضها صحيح وبعضها لغيره ما الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه وورد على المتمسكين بتلك الروايات اشكالات
في [illegible] من الاعتراض الاول انها وان كانت مثبتة بالنسبة الى العمل الذي بلغه منه الثواب مطلقا الا ان الشرط افادة العموم في المطلقات عدم ورود المطلق مورد بيان حكم آخر

في قاعدة التسامح في ادلة السنن

في قاعدة التسامح في ادلة السنن

بكن

أصلٌ في التسامح في أدلة السنن والكراهة

كما جعلنا مدارنا على اثبات الوجوب والحرمة في الاحكام الشرعية الفرعية فهو دليل لما عداها من الاحكام الخمسة اجماعا تاما وهل يثبت الاستحباب او الكراهة بما لا يثبت به الوجوب والحرمة من الادلة الضعيفة وجهان مبنيهما اصالة حرمة العمل بما وراء العلم

لم يكن المقام مقام الاجمال وكون الافراد متواطئا والشرط الاول هنا مفقود اذ المقام مقام بيان وصول الثواب الى العامل بعد ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه اما بالنسبة الى العمل وان كان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه فالقدر المتيقن انما هو العمل الذي مطلوبيته ثابتة من الشريعة واما على الفرض فهو محل الكلام فلا يتم التقريب على انه يمكن ان يقال بورود الاخبار في مقام بيان حكم اخر وهو انه يستفاد من الاخبار الا عدم اشتراط قصد التقرب بالاخلاص كما هو شأن الخلص يعني ان الاتيان بالعمل على وجه يقصد منها الثواب ليس بمحرم ولا بمشروط في العمل الاخلاص بل انما يثبت وليست الروايات الا في مقام بيان ذلك فتم الثاني سلمنا عدم ورود الاطلاق الموجب في الروايات مورد حكم اخر بل هو وارد في مقام البيان الا ان النسبة الى الدال على القدر المبلغ من الثواب بكون مطلقا ويشترط في افادة المطلق العموم تواطئ الافراد ولا ريب ان المتبادر من البلوغ في قوله من بلغه شيء انما هو البلوغ على الوجه المتعارف واما بالنسبة الى ما ضمنه فهو مبني على العدم ولئن سلمنا فهو مشكل بالتشكيك المقرر الاجمالي الثالث ان المطلوب اثبات الاستحباب بالتسامح والاخبار انما دلت على ترتب الاجر والمحبوبية وهي اعم من المطلوبية **الرابع** ان المقصود اثبات جواز التسامح مطلقا والروايات يختص التسامح في محل ذكر فيه مقدار الثواب فالدليل اخص من المدعى **الخامس** ان الاخبار معارضة مع منطوق اية النبأ والنسبة عموم من وجه ومادة الاجتماع الخبر الضعيف الغير المفيد للوصف الذي هو من محل البحث ح لا يجوز الرجوع الى المرجحات الداخلة او الخارجة ومع فقده فالى الاصل ولا ريب ان المرجح مع اية النبأ لانها قطعية الصدور ولئن سلمنا التساوي فالاصل عدم العمل بما وراء العلم **السادس** ان المسألة اصولية علمية والاخبار ظنية فلا يصح التمسك بها **السابع** ان الاخبار مختلفة فبعضها مطابق لما ذكر من حيث العموم وبعضها ليس كذلك كقوله الصحيح من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب والاخبار السابقة مطلقة وهذا الخبر مقيد فلا بد من حمل تلك الاخبار على هذه الاخبار المطلقة حملا للمطلق على المقيد فلا دلالة لها الا على الخبر الضعيف الذي ان الكلام فيما لم يكن خبر ثابتة كما لا يخفى وفي جميع تلك الابحاث نظر اما في الاول فلان اشتراط الشرطين ليس بقابل للاخذ من طريقة العرف والمفهوم من الكلام في العرف والعادة الا ترى لو قال السيد لعبده لو بلغ اليك من قبلي اجر على عمل وعملت به فقد استوجبت ذلك الاجر واعطيتكه كما بلغ وان لم يكن كما بلغك فبلغه ذلك وعمل به يكون عند العرف مستحقا للاجر المبلغ اليه بلا ريب وان لم يكن المطلوبية للمولى عند العبد ثابتة وليس للمولى الاعتذار بشيء عند كافة العقلاء وان اوجب الاجر وصفا وهذا الوجه بعينه يدفع الايراد الثاني اما ذكر او ورد في مقام بيان حكم اخر وجبر ضعفنا بعد ملاحظة ذيل الحديث يعني قوله وان لم يكن كما بلغه اظهر من الشمس اما في الثالث فلان المفهوم من الكلام لغة وعرفا والعادة المحبوبية والمطلوبية معا مضافا الى ان الغرض اثبات ثمرة الاستحباب من المحبوبية وترتب الاجر وذلك كاف واما في الرابع فاما اولا فبان المقصود نفي السلب الكلي الذي اقتضاه الاصل ويكفي في رفعه الايجاب الجزئي واما ثانيا فلان في بعض الاخبار انما هو بلوغ شيء من الخير وهو يشمل الخبر الدال على الاستحباب من دون ذكر الثواب فيه **واما ثالثا** فلانه بعد ثبوت الجواز في الخبر المشتمل على بيان مقدار الاجر يتم الامر في غيره من الاخبار بالاجماع المركب اما رابعا فلانه بعد اثبات الجواز في الخبر المشتمل على مقدار الاجر يمكن التعدي الى غيره بتنقيح المناط المحكم العقل الفاعلة قطعا على ان المناط في حصول الاجر انما هو العمل لا ذكر مقدار الاجر فيما دل على مطلوبية العمل **واما في الخامس** فبان الحكم المستفاد من منطوق الاية معلل باصابة القوم بجهالة من غير علم وذلك انما يجري لو اعتبرنا الدليل الغير المعتبر في الواجبات او المحرمات واما في المستحبات التي لا يتطرق فيها احتمال الاضرار كما هو محل الفرض فلا يجري التعليل فلا يعارض منطوق الاخبار مضافا الى ان الاية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق ونحن لا نعمل به بل باخبار التسامح التي بعضها صحاح وذلك لان خبر الفاسق انما هو موجب لثبوت الصغرى واما الحكم المستفاد من كلية الكبرى فلا مدخل لخبر الفاسق فيه بل المستند فيه الاخبار وفيه تامل في الاضافة نظرا الى استلزام العمل بالقياس ايضا **واما في السادس** فلا بان كون المسألة اصولية ام لا التعبير بانه هل يجوز التسامح ام لا التسامح والمعنى حقيقة انه هل يستحب ما دل عليه الدليل الغير المعتبر ام لا وهذا حكم فرعي واما ثانيا ان كون المسألة اصولية مسلم وكون الاخبار الاحاد ايضا مسلم الا انها لاحتفافها بالقرائن العقلية القطعية حصل لنا القطع بصدور واحد منها من الحجة ولئن سلمنا عدم كونها واحدها مفيدة للقطع على جواز التسامح فلا ريب ان من كثرة تلك الاخبار ومن احتفافها بالقرائن ومن الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة يحصل القطع بالجواز بل لا يظهر خلاف في المسألة لاحد بما يعتنى في المسألة بل ظهر عدمه **واما في السابع** فلان حمل المطلق على المقيد انما هو فيما كانا متنافيين وهنا لا تنافي في البين فلا داعي للحمل الا على مذهب من يقول بحجية مفهوم الوصف والمحقق خلافه فلا يترتب على ان لو قلنا بذلك لم يكن الحمل ايضا مفيدا لو لم يكن العمل انما هو اذا نساوى الدليلان الا في الاطلاق والتقييد ليس المقام كذلك بل العمل في المطلقات راجح بكثرتها واعتضادها بالاجماعات المنقولة وبالشهرة العظيمة وعدم ظهور الخلاف بل ظهور عدم الخلاف ثم انه قد يتمسك في المقام بالاخبار الدالة على الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله خذ الحائط لدينك وقوله اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت الى غير ذلك وفي التمسك بتلك الاخبار نظر اما اولا فلمنع الصغرى يعني كون التسامح فيه احتياطا لانه عبارة عن الاخذ بالاوثق وهو انما يتحقق دائرا لامر فيه بين الوجوب وغير الحرام او الحرمة وغير الواجب او فيما يثبت فيه التكليف في الواقعة الخاصة وشك في الكيفية واما في البين كما نحن فيه فصدق الاحتياط لا ان يتحقق الاحتياط في الاخذ بما هو المحتمل للمطلوبية بالمعنى الاعم فتم واما ثانيا فانا سلمنا كون المتنازع فيه محل الاحتياط ولكن كلية الكبرى ممنوعة وذلك لان اخبار الاحتياط مضطربة الحد يحصل الغرض من الموارد المذكورة واما بالنسبة الى ما نحن فيه فهو تام مبني العلاوة مشكل بالتشكيك الاجمالي فلم يثبت من الاخبار الاحتياط كون كل احتياط حسنا واما ثالثا فانا سلمنا صغرى الاحتياط وانصراف الاخبار الى محل النزاع من غير ريبة ولكن نقول الاخبار بظواهرها مخالفة للاجماع لان مقتضاها لزوم الاحتياط والاجماع منعقد على نفي لزومه وعدم الايجاب الكلي كما لو لم يكن ثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ومطلوع الحكم في محل الفرض فلا بد في اخراجها من ظواهرها اما من ارتكاب تقييدها بغير محل البحث مع ابقاء الظواهر على حالها اعني ارادة اللزوم واما من التجوز وحمل الاوامر الاحتياطية على الاستحباب حتى يكون الاخبار صريحة على المدعى بخلاف صورة التقييد فانه لا دلالة لها ح للاخبار على المدعى ولا ريب ان التقييد اولى من التجوز ولا اقل من التساوي فيحصل الاجمال ويسقط الاستدلال الا

في تمسك بعض بالتسامح باخبار الاحتياط

ان يقال

الا ان يدعى تقديم الجابر هنا لفهم العرف ذلك في خصوص المقام فيظهر بما ذكرنا ما تمسك بعضهم بانعقاد الاجماع على حسن الاحتياط وبان القوة العاقلة حاكمة
على حسن الاحتياط هذا كله اذا كان الكلام في الاستحباب واما عن الاستحباب اعني الكراهة مع كون الدال الخبر الغير المعتبر ففيه اشكال نظرا والحق جواز التسامح فيها
ايضا بحكم القوة العاقلة القطعية وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الاخبار لان المناط انما هو قصد القاصد الاطاعة وهو حاصل في الصورتين وان كان
ظواهر اخبار التسامح الاختصاص بالسنن لمكان قوله من بلغه ثواب على عمل حيث ان الظاهر من العمل محبوبية الاتيان ومطلوبيته والذا ان صدر ما صدر من العلماء من
تعبيرهم العنوان بقولهم هل يجوز التسامح في ادلة السنن انما هو من باب المسامحة بل هم قائلون بجواز التسامح في ادلة المكروهات ايضا لا يبعد دعوى الاجماع
المركب بان كل من قال بالتسامح في الصورة الاولى قال في الثانية وكذا العكس من غير فصل **تتميم** كل ما ذكرنا الى الان من جواز التسامح اذا كان الدليل الخبر
الغير المعتبر انما كان فيما كان الخبر نصا في الطلب او ظاهرا واما لو لم يكن كذلك كان يكون الدال مقتضيا الظهور او الوجوب فهل يجوز التسامح ام لا الحق الجواز لوجوه الاول
حكم القوة العاقلة القطعية الثاني الاجماع القاطع من الطائفة المحقة على حسن الاحتياط الثالث الاولوية القطعية الرابع الاخبار الدالة على جواز التسامح
فانها باطلاقها شاملة لما اذا كان مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب اذ اثبتنا التسامح في هذا القسم بالاخبار في المكروهات بتنقيح المناط او العموم الذي يكون
الدال عليه مقتضيا للوجوب لا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والاستحباب والاباحة وبينهما وبين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب وعلى التقادير
الحكم بالاستحباب جائز ثم ان ما ذكر من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان الاستحباب او الكراهة مشكوكين اما لو كان المظنون عدم الاستحباب او عدم الكراهة
وكان الدليل الغير المعتبر الموجب للاحتمال الوهمي على الاستحباب او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب او الكراهة ايضا ام لا الحق انه لو كان الظن الحاصل
على العدم اما معتبرا من قبل الشارع او لا وعلى الثاني في جواز التسامح لا تامل فيه لان وجود هذا الظن كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول
ايضا لا تامل في عدم جواز التسامح اذ الظن المعتبر النافي للاستحباب او الكراهة في الواقع مفاده القطع بعدمهما في الظاهر فالحكم بهما تشريع فلا شك في جواز التسامح
في الاول وعدمه في الثاني انما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص الظن المعتبر بعينه بعدما اثبتنا ان الاصل عقلا ونقلا مقتضيا حرمة العمل
بما وراء العلم خرج الظن فهل هنا دليل دل على اعتباره مطلقا حتى في نفي الاستحباب والكراهة ام الدليل دل على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب
والكراهة اثباتا فقط ولو لا الاجماع في الدليل على اعتبار الظن كان مركبا من المقدمات الثلث التي تثبت حجية الظن اجمالا وفي التعميم بحسب الموارد يحتاج الى المقدمة
الرابعة التي هي عدم الاجماع المركب او القوة العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجح اما الاجماع فغير معلوم الوجود اذ عدم القول بالفصل اعم من القول
بعدم الفصل فلعل القائلين بجواز التسامح يتسامحون حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم المورث للوصف واما
القوة العاقلة فهي حاكمة بما ذكر عند عدم وجود القدر المتيقن في البين وهيهنا القدر المتيقن الثابت حجيته فيما هو الوجوب والتحريم نفيا واثباتا
وفي الاستحباب والكراهة اثباتا واما فيهما نفيا فمحل الشك فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف انه بعد ملاحظة سيرة
العلماء خلفا وسلفا من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات يحصل القطع بعدم الفرق او الظن الموجب لوهن اخبار التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منها
فحيث لم يتقيد الوصف لم تعتبر واما القوة العاقلة فحكمها على حسن الاتيان في المقام والوجه انما يحكم بذلك لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك
الاحتمال بالنظر الى القطع بانتفائه في الظاهر فاين الحكم وبالجملة لا يجوز التسامح ثم ان كل ما ذكرنا اذا كان التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان الدال
عليه الخبر فهل هو جائز في كل خبر ولو خبر المجنون والصبي غير المميز ام مختص ببعض الاخبار وعلى التقديرين هل الجواز مختص بما اذا كان الدليل الخبر ام يجوز
التعدي الى غيره وعلى الاخير هل يجوز التعدي مطلقا ولو نشأ الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او صار مسببا عن سبب غير معتبر شرعا كالقياس والرأي
والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي **اما**
المقام الاول فالحق فيه انه يتوقف الابتداء بكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها
الى غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل مقتضي حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا مخرج في البين والاخبار وان
كانت مطلقات بالنسبة الى المبلغ الا ان شرط الحمل على العموم على التواطي منتف لانصراف المبلغ الى ما ذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ما ذكر محل تامل
وانصراف الاجماعات المنقولة وكذا الشهرة الى محل الكلام لو لم ندع الخلاف واما القوة العاقلة فهي حاكمة على حسن الاتيان والا لزم ان تكون حاكمة بالمتناقضين
لاطباق العلماء العقلاء على تسفيه من يعتمد على خبر الصبي الغير المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه صبي غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع
الفلاني فله على ذلك درهم فشرع العبد بالحفر يحكم بذلك بسفه العقلاء ويلحق ذلك الانسان من حكم القوة العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فتكون حاكمة
بالمتناقضين واما المقام الثاني فالحق فيه انه يتوقف بجواز التعدي الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيدة للوصف بحكم القوة العاقلة
واما المقام الثالث فالحق فيه انه يتوقف بعدم الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشيا عن سبب معتبر واما لو كان
ناشيا عن سبب غير معتبر كمجرد الامكان الذاتي ونحوه مما مر من القياس ونحوه فلا لعدم دلالة الاخبار وعدم حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام لو لم
يقل بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب عند الشارع نعم لو حصل من النوم والاولوية الاعتبارية ظن قوي فلا يبعد الجواز واما في غيرهما
فغير جائز وان افاد الظن القوي فيه [illegible] لاحتمال الظن القوي لعدم بناء الاصحاب عليه واما احتمال الاستحباب او الكراهة المسبب عن المدون في ظهر الكتاب
او القرطاس الملتقط في الطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان باب احتمال العبث من كاتبه مسدودا والا فلا وذلك لما هو بحكم القوة العاقلة القطعية
تبصرة لو افتى فقيه على استحباب شيء او كراهته ولم يعلم له مستند ولا مخالف بحيث صار فتواه موجبا لاحتمال مطلوبية المفتى به او لا جاز في النظر
بناء على مذهب من ينكر حجية الظن المسبب من فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن بعض الخلاف والدليل هو الوجوه السابقة من

تتميم

في مباحث جواز التسامح بالدليل الغير العقلي

تبصرة

حم

واستحباب اعلام المطلوبية العدم لكن الحق جواز التسامح في السنن فيها لاحتمال المرجوحية وكان هذا الدال على الاستحباب الخبر تتميم

حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة المستفادة من اطلاق عباراتهم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع اختصاصها بالفتوى
المفتي مكابرة وبطلان المعتبر في الحقيقة من تلك الاخبار انما هو التسامح حيث عبر فيها بقولهم من سمع شيئا من الثواب وولا ريب في صدق التسامح على ذلك
ثم انه لو افتى المفتي على استحباب شيء مثلا بحيث اورث قوة احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده ليس قابلا ولا يوجب الاحتمال ايضا والا فهو المعتمد
فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم اذ هذا الاحتمال على هذا الفرض نظير الاحتمال الناشي عن مجرد الامكان الذاتي وهو غير معتبر لما مر فراجع بعد ما تذكر
وورد ايرادا على الفاضل القمي حيث نقل القول باستحباب اتيان مقدمة الواجب من الغزالي ونفي عنه الباس المسامحة في السنن لوجود القول العقيم
وانت خبير بان الحكم بترتيب الثواب على المقدمات اما لاجل مجرد احتمال ترتيب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف واما فتوى العقيم
ففيه ان احتمال المطلوبية وترتيب الثواب المسبب عن فتوى العقيم ليس الا لاجل احتمال وجود دليل على مضمون الموجب لاحتمال المطلوبية وذلك انما
يتجه حيث لم يعلم مستنده او علم ولم يظهر فساده واما بعد الاطلاع بالمستند وبفساده فلا دليل على جواز التسامح فيه كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض
الخبران الصحيحان الجامعان لشرائط الاعتبار الغير المعتبرين للوصف بحيث يكون احدهما مفيدا للظن لضعيف الدلالة بيلغ مرتبة يقتضي بعد العقلا
او يكون الدال على النفي مفيدا للظن بصدق مضمونه بناء على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصلا او يكون الدال على النفي خبرا ضعيفا
موثقا للظن بناء على مذهب من لا يقول بحجية الاخبار الضعاف وان افاد الوصف فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب والكراهة
ام لا الحق نعم للادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ما ذكرنا الا ان ما كان في ما دل دليل غير معتبر على استحباب شيء مع عدم قيام احتمال الوجوب
واما مع قيام احتمال الحرمة ففي جواز التسامح اشكال والتحقيق ان يقال ان احتمال الحرمة اما ناش من مجرد الامكان الذاتي او مسبب عن سبب على الاول
لا ريب في جواز التسامح لجريان الدليل واطلاق عبائر العلماء حيث حكموا بعدم جواز التسامح في محتمل الحرمة لا ينصرف الى تلك الصورة وعلى الثاني اما
ان يكون احتمال الحرمة ناشيا ومسببا عن الادلة الاجتهادية او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من
الاسباب الغير المعتبرة كالنوم والرمل ففي الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب ظاهرا وان احتمل في الواقع لعدم الدليل مع
الاصل يقتضي عدم الجواز والحكم القوة العاقلة على حسن الحرمة فلو كانت حاكمة مع ذلك بالاستحباب لحكمت بالمتناقضين واما الاخبار فغير منصرفة
الى محل الفرض على فرض الانصراف فغير معتبرة هنا لانعقاد الاجماع ايضا ومن على ما ذكرنا انا لو دل الدليل الغير المعتبر على كراهة شيء مع قيام احتمال الوجوب لما مضى
ولو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب شيء مع احتمال كراهته او العكس من غير فرق بين المقامات والادلة فقد بقيت الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان
اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من تلك الجهة والمعاملة يقابل ذلك واما معناها الثاني فهو ما يكون محبوبا لله ومن جملة ثوابه ومعد للطاعة
والمعاملة يقابله وهما بالمعنيين الاخيرين لان محل الكلام فنقول لا ريب في جواز التسامح في المعاملة بالمعنى الاخير مع اجتماع الشرائط السابقة في جواز التسامح
واما العبادة بالمعنى الاخير فالحق فيها ان يقال ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة او لا وعلى الاول اما ان يكون كيفيتها ايضا ثابتة ام لا ولا ريب في جواز
التسامح في الاول من الاول كما اذا عرفت عبادة ثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشرع نوعا فلو كان مثلا مرخصين في الاتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الامكنة
او الازمنة المخيرين ثم دل دليل غير معتبر على افضلية تلك العبادة في المسجد مثلا فلا ريب في جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض ازمانها كيوم
المرخص فيه كالصوم المنسوب الى يوم الخميس مثلا وذلك لجريان دليل التسامح من حكم القوة العاقلة القطعية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة
وكذا الكلام فيما ثبت كراهة شيء ثم دل الدليل على شدة الكراهة في زمان مخصوص او مكان مخصوص واما في القسمين الاخيرين اعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية
والكيفية او الكيفية خاصة كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة حسن ركعات بتسليم وكما لو ثبت مطلوبية صلوة النافلة في الجملة ولكن لم يثبت كيفية
الاتيان بها اصلا فهو جائز في كل زمان ام لا فدل دليل غير معتبر على جواز الاتيان بها في وقت الفريضة ايضا فلا ريب في عدم جواز التسامح لما مر من عدم جواز التسامح
في محتمل التحريم وان لم يكن ناشيا من الادلة الاجتهادية كان ناشيا من حكم الاصل والاصل في المقام مقتضا التحريم والعجب من بعض الافاضل كيف جوز التسامح
في العبادات والطلوقية الثاني لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص فانه لعله المتيقن من المجوزين للتسامح وكذا من الادلة واما قبل الفحص كما لو وصل
على الدليل الغير المعتبر الدال على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية كما لو دار الامر بين الاباحة والاستحباب او الدال على الكراهة مع عدم احتمال المطلوبية كما لو دار الامر
بين الاباحة والكراهة فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم لجريان الادلة ولاتفاق المتسامحين في السنن والمكروهات على جواز التسامح في الصور المفروضة قبل الفحص
ولا دليل على لزوم الفحص ايضا اصلا من الادلة الاربعة وغيرها **الثالث** لو تعارض الدليلان الغير المعتبرين بحيث يمكن الجمع بينهما ويقتضي كل منهما انفي
استحباب الاخر وحصل القطع بان المستحب الواقعي احدهما فلا اشكال في جواز اتيان كل منهما من باب المقدمة وانما الاشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما
شرعا بالاستقلال من باب التسامح وعدمه والحق الجواز لجريان ادلة التسامح ومثل ذلك ما لو امكن الجمع بين الفعلين اللذين تعارض فيهما الدليلان كما لو اقتضى
احدهما استحباب تقديم نافلة المغرب على تعقيبها والاخر العكس فهل يجوز التسامح في كل منهما بالحكم باستحبابهما معا على التخيير ام لا الحق نعم لجريان ادلة التسامح وهل يحكم
بدوام استمرار الحكم الى الاخر لحصول الدوران بين الامرين عقيب كل صلوة ويقتضا الدليل التخيير **الرابع** لو كان منه مسئلة الشبهة المحصورة على جواز الا
على القدر الكلي من الواجب والحرام فهل لنا التسامح والحكم باستحباب اتيان كل من المحتملات فيما دار الامر بين الواجب وغير الحرام والا فيما دار الامر بين
الحرام وغير الواجب ام لا الحق نعم لحكم القوة العاقلة القطعية والاخبار الدالة على جواز التسامح ان كانت منصرفة الى هنا ولا ينتقض المناط **الخامس** كما
قلنا بجواز التسامح في ادلة السنن والكراهة فهل لنا الان جعل احتمال المطلوبية جزءا من النية بان ينوي هذه الصلوة اصلي هذه في هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها
مطلوبة للشارع قربة الى الله تعالى ام لا مدخل لاحتمال المطلوبية في النية ويحصل القرب الالهي بدونه ايضا بمعنى ان الاحتمال علة محدثة للحكم فقط فيه اشكال الان

فيه ايراد على الفاضل القمي

في جعل التسامح فيما تعارض فيه ... الفاضل النراقي

في تعارض الحجج

في معنى العبادة والمعاملة

في جريان التسامح في القضاء من الحرمة والوجوب وغيره

في بعض

ويدل على ذلك بعد ظهور الاجماع حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام على ما لا يحتمل الا الرجحان المعتضد والمؤيد بخصوص الباب وخصوص الاحتياط فتامل

في بعض الاخبار من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له ذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه رجاء لذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله اوتي ذلك الثواب وان لم يكن الامر كما بلغه وفي الاول والاوسط والاخير الاخير فتامل والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة الاخبار على كل منهما وعدم وجود التعارض
بلغه شيء من الثواب على عمل فعمل [illegible] بلغه ذلك الثواب اوتيه وفي الاول الاول والاخير الاخير فتامل والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة الاخبار على كل منهما وعدم وجوه
الا على مذهب من يقول بان الاختلاف في الاحكام الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال انه الظاهر من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث يفتون
باستحباب العمل مثلا من دون ذكر كيفية الاتيان فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى كانت انما كان من باب التخيير ايضا
السادس لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد فانه القدر المتيقن من جواز التسامح واما المقلد ففيه اشكال من اقتضاء الاصل العدم ومن اطلاق ادلة
والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما بان يكون بناؤه على اتيان المستحبات والانزجار عن المكروهات ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج الاخير عن البحث ظاهر
ولا من جهة لعدم وجود الدليل على وجوب الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والا لزم زيادة الفرع اعني التقليد والاجتهاد على الاصل ادوجودها
مقلد وهو فرع وجوبهما والمفروض العدم وعلى الاول اما ان يكون بناؤه على التقليد في غيرها او يكون بناؤه على التسامح وخروج الاول عن البحث ظاهر وكذا
منه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يكون مجتهدا وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح للادلة الدالة عليه
وعلى الثاني اما ان يكون بناؤه على التقليد في مسئلة التسامح او لا بان بناؤه على التسامح بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد لا على وجه الاجتهاد وعلى
الاول ايضا لا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهبنا القائلين بان المسئلة فقهية وان التقليد في كل مسئلة فقهية جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية
جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية بل يقول انها من المسائل المشتبهة كونها اصولية ام فقهية او انها من المسائل الاصولية فيها او على مذهب
من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير لا ريب في عدم جواز التسامح الا على الاصل لعدم الدليل المخرج اما العقل والاخبار
المفروض انتفاء العثور على كليهما واطلاق الاخبار بجواز التسامح ولو مع عدم العثور على الدليل منصرف الى الغالب وذلك غير خفي وحكم القوة العاقلة
منتف واظهر للمتكلم فاعلم انا قد ذكرنا سابقا اشتراط الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب المتعبد وعدم اشتراطها بناء على من قال بالوصفية
الامر قد اشترطها التمييز في الراوي لما مر انه لا بد لكل من الطائفتين ان يصدق لذكر هذه الشرائط وانه يصح من الوصفيين الاشتراط بها اما لعدم الدليل او للدليل على
العدم وذلك لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلاث يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن فلا نعم لو لم يحصل
لنا القطع بتحريم العمل بالظن والظن المتاخم بالعلم على تحريم العمل بالظن يكون ذلك الظن الدائم حصل لنا القطع والظن المتاخم بالعلم على تحريمه فمنه نجا
المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح فاذن لا بد لهم ان يصدق للشرائط وجودا وعدما التفصيل المعتبر ولذا عنون العلماء في كتبهم الاصولية حجية
كل من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما اصلا على حدة فبناء على هذا هل العدالة في الراوي شرط ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول انه لو
كان الراوي معلوم الصدق وان كان معلوم التحرز عن الكذب فمن ليس بمجز على مذهب المتعبد لا الحق الاجراء الدليل على التعبد ثم ان الاجماع فهو ثم
ينبغي لا عموم فيه فلا يفيد الا حجية غير معلوم الفسق في الجملة كما سبق واما الايات فلا ريب انه لنفر والكتمان وان كانتا مطلقتين الا ان منطوق الاية النبا
نص في تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبين والتعارض تعارض الاخص مع الاعم المطلق فيقدم الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره فاذن نصا
حرمة العمل بخبر الفاسق من الظنون الخاصة كالقياس مضافا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل عدم الدليل على الحجية كاف للاصل فان
قلت ما ذكرته من وجه التعارض بين اية النبا واية النفر والكتمان انما يتم ان كان المراد من التبين التبين العلمي وهو في محل المنع بل المراد الاعم من التبين العلمي
والظني وفيما نحن فيه التبين الظني حاصل لان المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق قلنا اولا ان التبين من البيان او البيان
هو العلم فاطلاقه على القدر المشترك بين العلم والظن مجاز لا يصار اليه على ان المتبادر من التبين العلمي منه وثانيا سلمنا انه حقيقة في القدر
المشترك فانه بالنسبة الى فرديه متواطئ او غير مشكك لا ان المراد منه في المقام العلمي اذ هو المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد
التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظني ولا ريب في انه غير مامون من اصابة الفتنة وثالثا سلمنا ان حقيقة التبين هو المعنى الاعم وانه
المراد ايضا الا انا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلي فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالي بانه متحرز من الكذب غير مجد فان قلت بعد ما
قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فلا فرق بين المسائل الاصولية والفرعية وبعد ما ثبت ذلك فيكون خبر الفاسق المتحرز عن الكذب حجة لما اخبر الشيخ من
الاجماع على جواز العمل بما اخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات قلنا مع انه من الادلة لحجية الخبر الواحد الى هنا محل كلام
ان مرادك من قولك يقع التعارض هو التعارض بين المنطوق وما اخبر الشيخ او بين المنطوق والمفهوم بيانه ان الاول دال على عدم جواز العمل بخبر الفاسق
وان اخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بخبر الفاسق ولو اخبر عدل على الجواز والمفهوم دال على جوازه لكل بقول العادل وان كان خبر جواز
العمل بقول الفاسق او بين اجماع الشيخ والاجماعات المحكية في المقام على عدم الجواز فان كان الاول فالمنطوق مقدم لاعتضاده بالاجماعات المنقولة
والشهرة المحكية والاصل وان كان الثاني فالمنطوق ايضا مقدم اذ التعارض من باب العامين من وجه ومادة الاجتماع خبر العدل الدال على انعقاد
الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب ولا ريب انه لا بد من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته واعتضاده بالاجماعات المحكية
والشهرة العظيمة والاصل وان كان الثالث فالعمل بالاجماعات المحكية على عدم الجواز مقدم لكثرة عددها واعتضادها بمنطوق الاية والشهرة العظيمة
والاصل ثم واما على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الوصف ام لا والحق الجواز لعدم الدليل على المنع لا نضرافا الاجماعات المنقولة
والشهرة المحكية ومنطوق الاية الى صورة الانفتاح بملاحظة الامر بالتبين بناء على ما قلنا من انه موضوع للتبين العلمي واما لو قلنا بوضعه للاعم من
الظني فلا اية ناصة في حجية العمل بخبره بل انه لم العمل به لان المفروض حصول التبين التفصيلي في خبره ظنا على انا لو قلنا بانصراف تلك الادلة الى صورة الانسداد

في جواز التسامح للمقلد وعدمه

في اشتراط العدالة في الراوي بناء على تعبدية حجية الاخبار وعدمه

في حجية خبر الفاسق العدل بناء على كونه من باب الظن الوصفي وعدمه

ومنه يظهر الكلام في الكراهة ونحوها اذا كان الدليل عليه فتوى الفقيه مجردة وجهان

ايضاً لقلنا بالتزام تقييده بما يصلح للانفتاح والالزم الاقتصار بالاخبار الصحيحة ويلزم منه ما يلزم في الاقتصار بالمعلوم من الخروج عن الدين او بمجهول الحال وعن المؤمن وعن المسلم ونظائرها ما عدا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع معلوم الفسق في موهومية الاعتبار واذا ثبت لزوم التعدي في الجملة ثبت مطلقاً لقبح الترجيح بلا مرجح **المقام الثاني** في انه لو قلنا بالتقييد بحجية الاخبار بطريق الايجاب الجزئي فهل رواية مجهول الحال معتبرة لا الحق الاخير للاصل ومنطوق آية النبأ اذ الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال من باب المقدمة كما انه يلزم في خبر معلوم الفسق بالاصالة بناء على ما قررنا من استحقاق العقاب على ترك المقدمة لافضائه الى ترك ذيها احكاماً **فان قلت** المتبادر من الاسامي المتعلقات بالاحكام انما هو المسميات المعلومة فالتبين في معلوم الفسق لازم والمجهول مندرج تحت المفهوم **قلنا** تبادر المسميات المعلومة من الاسامي اما وضعي واما اطلاقي فان قلت بالاول فقد اخطأت والالزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق ويلزم من ذلك صحة سلب الفاسق والعادل عن المجهول وهو باطل لما نراه من عدم صحة سلبهما معاً عنه **وان قلت** بالثاني فكذلك كيف ولو كان الامر كما ذكرت من انصرافهما الى المعلوم لزم صيرورة الواجبات المطلقة مشروطات بالعلم ولعلم لم يقل به احد مضافاً الى انه لو كان الامر كما ذكرت لزم عدم استحقاق العقاب في العبد الذي قال له مولاه اكرم من هؤلاء الرجال من كان فقيهاً فعصى فامتنع ترك العبد الفحص عن الفقيه الصرف وترك اكرام من لم يعلم بانه فقيه صرف مع ان التالي باطل فكذا المقدم وايضاً لو كان الامر كما ذكرت لكان للعبد حين وقوعه وبعد اللازم الاعتذار بان وجوبه لاكرام كان مشروطاً بالعلم وما انه في السابق بحصله والتالي باطل فكذا المقدم والحاصل ان كون الاسامي اسامي للمسميات النفس الامرية مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه وهي المتبادرة منها ايضاً في اكثر المقامات **فان قلت** ذمتنا كما تكون مشغولة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الامري المقتضي لترك العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة كذلك مشغولة بوجوب العمل بخبر العدل النفس الامري الذي مقتضاه العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة فاللازم الحكم بالتخيير لعدم الامرين المحذورين **قلت** غاية ما ذكرت وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم والحكم بالتخيير متعين عند فقد المرجح ولكنه موجود في جانب المنطوق لقوة دلالته **فان قلت** ان كون المنطوق ارجح لقوة دلالته انما يسلم فيما لو وقع الاشتباه في المراد واما لو وقع الاشتباه في المصداق كما هنا فهما في مرتبة في الحجية **قلنا** وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن ان المنطوق متعين لا رجحية للوجه الذي استند على نفسه حتى نقول فانا نقول بل لاعتضاده بالشهرة العظيمة والادلة المعتبرة **فان قلت** ان الاصل وان كان مقتضاه حرمة العمل بالاحاد الا انه قد انقلب لايتي النفر والكتمان فخرج معلوم الفسق لمنطوق آية النبأ واما خروج المجهول فمجهول فيندفع بالاصل عند الشك في الخروج ومقتضى القاعدة جواز العمل بخبر المجهول على القول بالتعبد **قلنا** الشك شكان شك في الاستثناء وشك في المستثنى ودفع المشكوك بالاصل انما يجري في الاول دون الاخير **فان قلت** مقتضى المنطوق وان كان لزوم التحرز عن خبر المجهول من باب المقدمة حيث تعلق الحكم بالفاسق الذي هو اسم للمسمى النفس الامري الا انه معارض بالاجماع المدعى من الشيخ على جواز العمل بخبر مجهول الحال المتحرز عن الكذب في جواز العمل بخبر الفاسق المعلوم فسقه ومتحرز عن الكذب بفحوى جواز العمل بخبر المجهول فسقه المعلوم تحرزه عن الكذب بالاولوية القطعية ولا ريب ان النسبة بين المتعارضين اخص مطلقاً فيعمل بالاخص في مورده وبالاعم في غير مورد الاخص فنعين العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب على التعبد والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة غير منفية في المقام **قلنا** انك اما ان تقتصر على العمل بخبر مجهول الحال المتحرز عن الكذب فقط ولا تعمل بخبر المجهول الغير المتحرز عن الكذب اي لا تقتصر بل تتعدى الى مجهول الحال بان تقول كل من عمل بخبر المجهول في صورة تحرزه عن الكذب عمل به مطلقاً وتتعدى الى الفاسق المتحرز عن الكذب نظراً الى ان من عمل بقول المتحرز عن الكذب عمل به مطلقاً فاسقاً او مجهولاً **فان قلت** بالاول فقد خالفت الاجماع المركب لان من العلماء فرقة بنائهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقاً وفرقة على جواز العمل بخبر المجهول مطلقاً وفرقة على العمل بخبر المتحرز عن الكذب مطلقاً فالقول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب فقط خرق للاجماع المركب **وان قلت بالثاني** فنمنع ان الكلية في جانب العكس مسلم فان كل من قال بحجية خبر المجهول عند علمنا المتحرز عن الكذب قال بها فيه مطلقاً وفي غيره ثم لو جوزت قول الشيخ حيث يقول بحجية خبر المجهول في صورة التحرز عن الكذب فقط **وان قلت** بالاخير فالاجماع مسلم ولكنه معارض بالاجماع المركب الاخر وهو انه بعد ما ثبت من الاثبة عدم جواز العمل بخبر من هو متحرز عن الكذب مطلقاً ولو كان مجهول الحال بالاجماع المركب هذا ارجح من ذاك لاعتضاده بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق آية النبأ هذا اذا **قلنا** بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فالمنع آت وبالجملة لا ريب في ان مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان جعلنا الفاسق اسماً للمسمى النفس الامري واما لو جعلناه عبارة عن الفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول لاخفاء اصلاً واما لو شككنا في حال العرف ولم نعلم ان المتبادر من الفاسق هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول لايتي النفر والكتمان والاجمال الطاري في آية النبأ على ذلك الفرض انما هو في الاستثناء لا في المستثنى والقدر المتيقن خروج معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل يقتضي عدم الخروج ثم هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهبنا معاشر الوصفيين فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عند افادة الوصف للوجهين السابقين ولا نريد مما قلنا بحجية الظن المسبب عن خبر المجهول بطريق التعادل قطعاً **فان قلت** ان القول بجواز العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالف للاجماع الطائفة المحقة اذ العلماء فرقتان فرقة تقول بعدم حجية خبر الفاسق مطلقاً وفرقة تقول بحجية خبره لو تحرز عن الكذب فالقول بحجيته مطلقاً مخالف للاجماع **قلنا** اولاً لا اتفاق على حرمة العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر الفاسق من حيث هو فاسق مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر الفاسق من حيث هو فاسق حرام قطعاً والعامل آثم جزماً **وثانياً** سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمام القرائن ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ممنوع **ثالثاً** سلمنا الاتفاق على ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق حجيته من باب الكشف وهو غير حاصل في الانفتاح غير كاشف سلمنا الكشف ولكن نفاة الظن واين الدليل على اعتباره في المسألة **ورابعاً** سلمنا جميع ما ذكر الا ان قولك بان ما نقول به مخالف للاجماع غلط لانا موافقون مع شيخنا الطائفة الا انا

وما هو غير من الامري

لا عتبر الاثر مطلقاً

المتحرز عن الكذب والفاسق

انما نعمل بالظن وهو من خبر الفاسق لخبر المتحرز عن الكذب الحاصل من التحرز عن فسقه فتدبر **المقام الثالث** لو قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فهل الخبر الذي رواه حديث العهد بالتكليف وهو الذي يكون في اول بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق ولم يحصل له الملكة حجة ام لا واحقاق الحق موقوف على بيان مقامات الاول هل يمكن ان يوجد واسطة بين العادل والفاسق والتحقيق انه لو قلنا بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يتحقق الواسطة **واما لو قلنا** بانها الملكة الممتنعة عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر واتيان منافيات المروة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا اختصاص لتلك الواسطة بحديث العهد بل يمكن في بعيده وان ندر كما لو لم يصدر من الشخص مع بعد عهده ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايضا وذلك لتجنبه عن المعاصي الثاني هل يمكن العلم بتلك الواسطة ام لا والحق نعم كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية توجب الفسق فاخبر ذلك القريب بمسئلة عن شيء من الموضوعات الصرفة التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب من تعذر حصول العلم بتلك الواسطة لان العدالة لا يجتمع الا مع الفسق ولا ريب ان العلم بانتفائها ايضا ممتنع عادة بعدم الملكة ليس بسديد لانه ان اراد من الملكة الباطنية فيها الغيبة مع عدم العلم بالفسق او ارادة انه العقيدة مع العلم بها لو اراد ان تركه الواجب او فعله الحرام وعلى التقادير كلامه ليس بجيد اما على الاول فبالنقض بالعادل الذي هو ذات ملكة لان فساد العقيدة مع عدم العلم بالفسق لو كان من المعاصي الباطنية الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة لكان اللازم عدم حصول العلم بالعادل ايضا وادعاء امكان العلم بالثاني دون الثاني مما لا يصغى اليه مضافا الى انا نفرض بمن له ابيه المعاملة الحقة قبل البلوغ فيحصل العلم الذي ذلك العلم بالواسطة لعلمه بحقية العقائد واما على الثاني فلو بلغ الفعل بعدم القطع بعدم كون اغلب المسلمين غافلين بفساد عقيدتهم اذا كانت فاسدة في الواقع واما على الثالث فلمنع كون العزم على ترك الواجب او فعل الحرام معصية كافرا ولمنع كونه من الكبائر ثانيا ولعدم امكان العلم بالعادل ثالثا الثالث في انه هل هو حجة على القول بالتعبد ام لا الحق نعم وان اقتضى الاصل الحرمة لان الاجماع المرتبط لا عموم فيه الا ان الادلة اللفظية الدالة على حجية الاخبار دالة على ذلك **فان قلت** نمنع شمول منطوق الاية لنبأ خبر الواسطة بين العادل والفاسق لان المنطوق دال على عدم حجية نبأ الفاسق والمفهوم من المنطوق حجية نبأ العادل والواسطة مسكوت عنها منطوقا ومفهوما **قلنا** المفهوم من المنطوق انما هو حجية غير الفاسق بمقتضى فهم العرف وغير الفاسق اعم من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم حجية العادل لا غير الفاسق وكون غير الفاسق بالنسبة الى الواسطة مشكوكا بالتشكيك الاجمالي العرفي لعدم لقلنا بحجية نبأ الواسطة ايضا اذ اية النبأ لا يقتضي عدم الحجية بل غايته السكوت عن الواسطة ولا ريب في ان ابقى المنطوق والكلام تدل على حجية نبأ شرعي منع امكان تحقق الواسطة او العلم بها من الجواب عنهما **فان قلت** ما ذكرت من جواز العمل بخبر الواسطة مناف للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة والظواهر عبائرهم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها قلنا الاجماعات المنقولة وظواهر عبائر الاصحاب منصرفة الى الغالب الذي هو احد الامرين والواسطة بينهما بل كاد ان لا يوجد في الاخبار وكيف **فان قلت** الا من ان وان دلت على حجية الاخبار الواسطة ولكن المفهوم من التعليل في اية النبأ عدم الحجية الا ان الواسطة ولكن المفهوم من التعليل في اية النبأ عدم الحجية لان احتمال الواسطة غير مامون عن اصابة الفتنة وكان ان هذا ارجح لاعتضاده بالاصل قلنا ان التعليل اما عام واما خاص لو قلت بالاول فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العالم المعلوم عدالته وان قلت بالثاني فالتعليل غير مربوط بالمقام لان الكلام في الواسطة وهو غير الفاسق هذا بناء على مذهب التعبد واما على مذهب الوصفين فلا ريب في حجية الظن الحاصل من اخبار الواسطة للادلة الدالة على حجية الظن في المسائل الفرعية **ومن جملة الشرائط** الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به بل لا اعلم فيه مخالفا وانما الاشكال في معنى الضبط فيحتمل ان يراد منه التدوين او الحفظ وعدم النسيان او القدر المشترك بين الامرين او هما معا فتلك محتملات اربع ومقتضى الاصل الاخير لانه القدر المتيقن الا ان اشتراط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا الاحتمال الاول ولكنه لو تحقق فلا ريب في عدم حجيته باجماع العلماء اذا كان ناسيا وعن ما حفظ فالامر دائر اذن بين كون المراد منه الحفظ فقط او القدر المشترك ولكن التحقيق الاجر للقطع او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط عندهم لاجل دليل بل هم علي خلاف ذلك بل لعله حصل بهذا الاشتراط منهم لاجل عدم دلالة الادلة التعبد على ازيد من ذلك ولا ريب في ان الادلة الدالة على اشتراط الضبط اصلا الا انها منصرفة الى الاخبار المفيدة لاحد الوصفين اما القطع او الظن ولا ريب ان اتصاف الخبر باحد الامرين موجب لحصول احد الوصفين ولا ريب في عدم حصول احد الوصفين على احد الامرين معينا وبالجملة لا اشكال في اشتراط احد الامرين في الراوي ثم هذا الشرط اغلبي بمعنى انه يجب ان يكون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا والحصول السهو نادرا فلا يضر بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط في الاغلب لا في انه يحصل الوصف من غير ان يكون مجامعا لاحد الوصفين ولكنه خلاف الغالب **فان قلت** ما ذكرت من اشتراط الضبط في الغالب بمعنى انه قد يحصل الوثوق من خبر غير الجامع مخالف للاجماع القاطع على ما الضبط على عدم المخالف في اشتراط الضبط واما المركب فلا يعلم وجود المخالف فان من قال باشتراط الضبط قال به مطلقا فخبر غير الضابط عنده غير معتبر وان افاد الوصف **قلنا** اطلاق عبائرهم منصرف الى الغالب مضافا الى الغالب من عدم وجود دليل على اشتراط الضبط مخصوصا الا ان الظاهر من الادلة التعبدية حجية الاخبار المفيدة لاحد الوصفين ولما كانت افادة احد الوصفين ملازمة لاتصاف الخبر باحد الامرين في الاغلب فاشترطوا ما اشترطوا **فان قلت** لو كان الضبط شرطا في الراوي لزم على علماء الرجال بيان ضبط الراوي والتالي باطل فالمقدم مثله **قلنا** نمنع بطلان التالي لذكر الوثاقة مغنية عن ذلك لانها اخص من الضبط مضافا الى تصديهم لذكر الضبط ايضا في بعض من المقامات هذا بناء على مذهب التعبد واما على مذهب الوصفين فالتحقيق ايضا الاشتراط اما لاجل ان خبر غير الضابط لا يفيد الوصف ولاجل ان الوصف الحاصل منه لا يعتني به العقلاء واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء لقلنا بحجيته فالشرط ايضا شرط في الاغلب ثم ان في المقام اشكالا وهو ان القول باتصاف اية النبأ الى الخبر المفيد لاحد الوصفين انما يتم لو كان المراد من التبين التبين العلمي واما لو اريد الاعم منه ومن الظني فلا اذ المنطوق حينئذ التبين العلمي او الظني من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم في خبر العادل فلا انصراف الى خبر عدل يفيد احد الوصفين الا ان يقال ان في اية النبأ التبين عن خبر غير الفاسق لخبر المفيد لاحد الوصفين وذلك تمام من اريد المتولي فيه ولكنا بعد ما قلنا بان المراد من التبين هو العلمي فلا اشكال ثم ان هاهنا

في انه هل يتحقق واسطة بين العادل والفاسق

ومن جملة الشرائط الضبط

كما لو كان النص المجمل او المطلق المشكل موردا لاحتمال المطلوبية ثم في جواز التسامح للعامي وعدمه كما في اشتراط الفحص وعدمه تابع

تنبيه لو سوا بعد ما قلنا بحجية الاخبار الجامعة للشرائط بتقييدها بل هي حجة عند جامعيتها للوصف ومنكر وعلى الاخير له حجة ولو عند عدم افادتها الوصف
وافتقا او بعد كون عدم افادة الوصف لمعارض الفعل المتيقن من ادلة التعبد حجيتها عند افادة الوصف اما عند عدم افادتها الوصف طبعا فحجيته قطعا
لعدم نص ادلة التعبد به ولعل لو كان عدم افادتها الوصف لمعارض وكان المعارض غير معتبر وفاقا كالقياس فحجيتها واقعية وامثالها اذا لم يكن المعارض معتبرا عند
بعد ما معتبرا عند اخر كالشهرة فلا ريب في حجيتها عند من لا يعتبر المعارض باجماع العلماء وان نافي في حجيتها صاحب المدارك في بعض المقامات ومخالفته لو ثبت
غير مضر بالاجماع وبناء العرف على ذلك الا ترى انه لو قال السيد لعبده اعمل بخبر زيد وبما يخبر عمرو فلكان بناء العبد على الاخذ بخبر زيد وطرح خبر عمرو
وان افاد الوصف الشخصي **ضابطة** في العدالة وفيها مقامات سبعة **الاول** في بيان معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فاعلم ان للعدالة اطلاقات خمسة
قد تطلق على المساواة كقولك كيلنا عدل لكيلكم وهذا الكفر من الميزان عدل لذلك اي مساو له وقد تطلق على خلاف الظلم ومن هذا قولهم فلان عدل اي غير ظالم
ولعل اطلاقها على السلطان الحكام من هذا الباب لا يخفى عليك انهم وان نصوا على ان العدل عبارة عن خلاف الظلم وهو كما يطلق على الظلم على الغير كذا
يطلق على الظلم على النفس ايضا الا ان انصرافه الى الظلم على النفس محل المنع الا لو لم يظلم الفاسق لغيره قال هو عدل اي غير ظالم وان ظلم نفسه وقد يطلق على الاحسان
ومنه قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان ان كان الاحسان عطف تفسير وقد تطلق على التوسط يقال فلان عدل اي متوسط في اموره بين طرفي الافراط
والتفريط وقد تطلق على المثل يقال فلان عديم العدل اي عديم المثال فهذه اطلاقات خمسة والمعروف في كتب اللغة هو الثلثة الاول **اذا عرفت ذلك**
فاعلم ان الاطلاق الاول حقيقة لغة باتفاق اللغويين فمقتضى القاعدة كون الحمل مجازا في غيره من الاطلاقات لاصالة عدم الاشتراك لكن عدم صحة السلب
ليس بتمام بمقتضى الحقيقة ترقى الثاني ايضا فيكون مشتركا لفظيا بينهما لكن عند فقد القرينة المعينة لاحد المعنيين لا يبعد ان تحمل على الاول لاشتهاره فيه
لو وجد في كلام الشارع او حد منا شيء لفظ العدالة وما يشتق منه وقلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بد من حمله على المساواة اذ بعد
كونه حقيقة فيها وكونها المعروف العام يثبت في اللغة ايضا هذا المعنى لاصالة عدم النقل ومقتضى ذلك الحمل للفظ على المساواة التي هي المعنى الحقيقي اللغوي
فان قلت ان اصالة تأخر الحادث يقتضي عدم وضعها لما ذكر في زمن الشارع فلا يحمل اللفظ الصادر منه على هذا المعنى قلنا نعم الا ان المظنون تقدم هذا المعنى
اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الاصل واما شرعا فتطلق على ظهور الايمان مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار الشيخ وتطلق على حسن الظاهر وظهور الصلاح كما
هو مختار بعض متأخري المتأخرين وتطلق على الملكة الملازمة للتقوى لما تقتضي ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر والاقدام على خلاف المروة وتطلق
على الثاني ايضا من غير تقييد بمنع الاقدام على خلاف المروة وتطلق على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره
العلامة المجلسي فعليه يكون صدور الكبيرة عادة ثم ان من المقطوع نقل لفظ العدالة عن المعنى اللغوي الى معنى شرعي لانا لا نفهم من قولنا فلان عدل الا اتصافه
بصفة مسماة بالعدالة لكن النقل هل هو بطريق خاصة اعني المتشرعة حتى لا يكون اللفظ مندرجا في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعية ام الناقل هو مطلق
المتشرعة ليجري هنا النزاع في الحقيقة الشرعية الحق الاول لانه لا يعتد بالمتشرعة مضافا الى ان اهل العرف لو سئلوا عن معنى العدالة لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه
في لفظ الفقه ايضا ولو كان النقل عند المتشرعة بعرفهم العرف معنا ايضا وليس كذلك وتوهم ان الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة المتشرعية في الالفاظ
يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعية في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان فلو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعية في لفظ العدالة لم يثمر ايضا في كلام الشارع
بناء على المختار من ان المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس هو ثبوت حقيقة المتشرعة بل يدور الامر مدار تحقق الغلبة المعتد بها في استعمال اللفظ
في المعنى الشرعي عند الشارع وهو غير معلوم في هذا اللفظ **فان قلت** غلبة ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبت فيه الحقيقة الشرعية ايضا فالمشكوك فيه يلحق
بالغالب قلنا ان ادعيت تلك الغلبة في الالفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي فالاستقراء مسلم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب
ثم وان ادعيت تلك الغلبة في مطلق الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وان لم يتحقق غلبة الاستعمال عند الشارع فممنوع ثم ان ايا من الاطلاقات المذكورة في الشرع
حقيقة عند المتشرعة بعضها ام كلها الحق ان شيئا من الاولين ليس بحقيقة لان المتبادر من العادل الذات المتصفة بالوصف النفساني الذي ليس للاعتقاد
مدخلية فيه وجودا وعدما كما في لفظ الفقيه والرجل ايضا مضافا الى انه يصح سلب العدالة عن ظاهر الاسلام والايمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق فعلا
بعد ظهوره الفسق عن هذا الشخص انه لم يكن عادلا والاطلاق الثالث ايضا ليس حقيقيا لعدم صحة سلب العادل عمن يتصف بهذا المعنى الثالث وان كان
مقدما على خلاف المروة فالتقييد بهذا القيد لاخراجه داخل في الموضوع لم يفد الامرين الاخيرين لكن الرابع متعين لما يا بعنا العرف وذلك للشهرة
المحكية بل المحققة وللاجماعين الذين نقلهما الفاضل المقداد وشارح الارشاد في اولا ان العدالة عبارة عن الملكة باجماع العلماء وفي ثانيا على ما حكاه صاحب
الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة هي معنى الملكة ولا ريب في حجية الظن الحاصل مما ذكر في المسئلة لانها من الموضوع المستنبط والا لطابق العرف
ما ذكر فلا يطلقون العادل على من لا ملكة له كحديث الاسلام وان ترك الكبائر ولم يصر على الصغائر فظهر كون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولا اليه اللفظ
عن اللغة وهل في كلام الشارع واصحاب الائمة ايضا كذلك ام لا مقتضى اصالة تأخر الحادث عدمه فلا بد من حمل اللفظ في كلام الشارع واصحاب الائمة على المعنى الحقيقي اذ مجرد عن
القرينة لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي حملنا على معنى المتشرعة لانه اقرب المجازات الى المعنى اللغوي بعد كون غيره اقرب مع صيرورة هذا منقولا اليه بعد
والا نضمام ان المعروف في معنى العدالة في كلام الائمة هو غير المعنى اللغوي وكذا عند اصحابهم كما يظهر من تتبع الاخبار فان في قول الراوي مما سألوا عنهم يعرف عدالة الرجل
مثلا ظاهر في ان العدالة معناها عندهم غير المعنى اللغوي فاذن نحكم بانه هو معنى المتشرعة لاصالة عدم تعدد النقل فلا اشكال في كلام الائمة واما في كلام الله وكلام رسوله
ايضا هو المحمل على المعنى الشرعي لان الآية من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم انما هو الوصف النفساني لا سيما المحكي مضافا الى ان طريقة المؤمنين استمرارهم على
شيء يكشف عن كونه في زمن الشارع عليه ايضا فبطل ما قلنا سابقا من ان كلام الله سبحانه ورسوله لا يحمل على المعنى الشرعي **المقام الثاني** في ان العدالة المعتبرة

في العدالة

في بيان معنى العدل

في اطلاقات العدالة شرعا

في بيان ان العدالة بمعنى الملكة في لسان الشرع

في العدالة

في الشرع بهما فتحقق اعلم ان الشخص اما ان يكون معلوم العدالة واما ان يكون معلوم الفسق واما ان يكون مجهول الحال وعلى الاخير اما ان يكون ظاهر الاسلام
او مجهول الاسلام ايضا وعلى الاخير اما ان يظن عدالته او لا يظن بعدالته بان شك فيهما او ظن بعدمها وعلى فرض الظن بالعدالة اما ان يكون الظن مستندا من
الاسباب الغير المعتبرة او من الاسباب المعتبرة فهذه صور ستة اما في الاولى فلا ريب في اعتبارها في الشرع للاجماع القطعي سواء كان العلم بالعدالة بالوجدان حاصلا
من المعاشرة او شرعيا مستندا عن شهادة العدلين مثلا والسر في ذلك انه لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتبرة في الشريعة لضاع حق الايتام واختل نظام
الانام واما في الثانية فلا ريب في عدم اعتبارها للاصل وظهور الاتفاق واما في الثالثة فاشكال لان دعوى الاجماع على عدم اعتبارها مع ذهاب جمع
الى اعتبارها كالشيخين وغيرهما غير ممكن مضافا الى ان الظاهر من كثير من الاخبار ان ظاهر الاسلام عادل ولكن لا يخفى ان مقتضى الاصول والقواعد عدم العبرة
بها لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم والعلمي وفراغ ذمة هذا الشخص عما لا يعلم فالاصل حرمته ولاصالة عدم تحقق المشروط لان جواز الائتمام والحكم و
الاستفتاء مثلا مشروط بالعدالة وهي قبل شهادة هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم تكن محققة وبعد شهادته شككنا في تحقق المشروط لان الشك
في تحقق الشرط يلزم الشك في تحقق المشروط والاصل يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب الاحكام والاثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فانها قبل شهادة
هذا الشخص المجهول الحال وظاهر الاسلام لم تكن محققة ومترتبة وبعد شهادته شككنا فيها والاصل بقاؤها كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم اتيان
الشخص للواجبات فيكون معلوم الفسق بالاصل فلا يعتبر قوله وكون الاصل عدم اتيانه بالافعال المحرمة ايضا لا يضرنا لانا نقول بالاصلين ونقول انه لم يأت بالمحرمات
ولا بالواجبات فيكون فاسقا ايضا ولاصالة الفسق ايضا لان معلوم الفسق اغلب من معلوم العدالة فيلحق المشكوك بالاغلب **فان قلت** ان ذلك الاصل لمثبتة
كلها فاسدة اما الاخير فلان غاية ما يلزم منه هو الظن بالفسق وهو ظن بالموضوع الصرف لا يعتبر **واما الرابع** فلان المسئلة مثلثة **الاولى** عدم العلم
بما تيانه للواجبات والانزجار عن المحرمات **والثانية** عدم العلم باتيانه للواجبات والعلم بانزجاره عن المحرمات **الثالثة** عدم العلم بانزجاره عن المحرمات
مع العلم بانزجاره عن المحرمات والعلم باتيانه للواجبات واصالة الفسق المستبعة لاصالة عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاولتين دون الاخيرة فان فيها حكم
بالفرض باصالة العدالة فلا مانع منها لاحتمال ارتكاب المحرمات والاصل عدمه فهو ات بالواجبات تارك للمحرمات بالاصل فيكون عادلا **واما الثالث** فلانه فرض
الكلام فيما كان هذا الشخص ولا معلوم العدالة فزال عنه حسن الظاهر وظهور الصلاح وبقي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فان الاصل ح ترتب الاحكام السابقة
على زوال الحسن لا بنفسه فيصح القول به بالاصل **واما في الثاني** فلان الشك في المقام انما هو في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية حتى يكون الشك
في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فان ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق وكونه شرطا يعني
ولكنك تدعي اعتبار شيء زائد على العدالة المتفق عليه بيننا وبينك في العدالة وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط وكفاية هذا القدر الذي هو شرط
بالاتفاق من الفريقين فيما نحن فيه مثل ما لو شك في اشتراط الايمان في الراوي بعد القطع باشتراط الاسلام وتحققه فكما لا يصح ان يقال هنا بان الشك الواقع
في اشتراط الايمان شك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية فكذا فيما نحن فيه وفيه ان الكلام **واما في الاول** فلانه معارض بما فرضنا من الاصل في من
سبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك بان الظن انما هو في الموضوع الصرف وهو غير حجة في هذا المقام واما بان الشك انما هو في الشرطية لا في تحقق الشرط فهو
مسلم وكذا قولك بان اصالة الفسق معارضة باصالة العدالة مسلم ايضا لكن اصالة الفسق ارجح لان الظن الشخصي معه ولان مورده اغلب واكثر ولان الشهرة
قولا معه ايضا واما قولك بتعارض اصل عدم ترتب الاحكام واصل حرمة العمل بما وراء العلم معها فرضنا من استصحاب الملكة فهو مسلم لكن
هذا الاستصحاب دليل وارد لا ينافي كون الاصل الاولى هو ما ذكرنا من اصالة عدم الاعتبار فظهر ان الاصل الاولي من حيث اللب هو عدم الاعتبار واما في المقام
كان يكون هنا اطلاق او عموم في مقام من المقامات ينفي مقتضى الاصل كان هو دليل على جواز الاقتداء بكل احد فهو معمول به لكنه دليل وارد ايضا والحاصل ان الاصل
الاولي هو ما ذكر بل هيهنا ادلة اجتهادية على طبق الاصل الاولي منها الشهرة العظيمة لنا الغير حد الاجماع بل في الرياض عن المحقق الاجماع منقول على عدم كون العدالة
المعتبرة هي ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق **ومنها قوله تعالى** ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن النبأ الاعم من
الشهادة وغيرها **وفيه اولا** ان وضع الفاسق وان كان للفاسق الواقعي لكن الظاهر منه هو الفاسق المعلوم بحيث المعتقد بالمعنى الاتم فيكون مجهول الحال منه خارجا
في المفهوم **وثانيا** ان المتبادر من النبأ غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم منها ومن غيرها الا ان يدعى الاجماع المركب بين فردي النبأ بان يقول انه
لا قائل بالفرق فيلزم البتين عن نبأه مجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبره عمل مطلقا وكل من نفاه نفاه مطلقا ومن ان الكلية من الطرفين ممنوعة لان الشيخ
عمل بنبأ مجهول الحال في الشهادة لا في غيرها ولا يتحاشى من قول الشيخ بحجية نبأ مجهول الحال في الشهادة اذا تحرز عن الكذب في ذلك لان هذا الكلام منه انما هو
لاجل التحرز عن الكذب ولذا قال بحجية نبأ المتحرز عن الكذب وان علم فسقه لا لاجل كونه مجهول الحال ولذا لم يقل بحجية نبأه مطلقا وايضا من الاصحاب من عمل بنبأ مجهول
الحال في غير الشهادات مطلقا لا فيها فظهر فقدان الاجماع المركب من الطرفين ومع الاغماض عن الثاني ولكن يمكن ابطال الرعب باستلزام عدم ورود الايراد الاول بان النبأ
مطلق يشمل النبأ في الموضوعات وغيرها بل شموله للموضوعات اظهر نظرا الى خصوص المورد ولا ريب بعد ما ثبت عدم جواز العمل بنبأ مجهول الحال في الموضوعات
التي يكون النبأ فيها نوع شهادة يثبت عدم جواز العمل بنبأه في جميع انواع الشهادات بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية نبأ مجهول الحال في مورد الشهادة
قال بها مطلقا ومن نفاه نفي مطلقا **وثالثا** انا سلمنا ان المراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامري ومن النبأ اعم من الشهادة وغيرها وان لازمه عدم
حجية مجهول الحال من باب المقدمة لكن نقول ان العادل في المفهوم ايضا اسم للعادل النفس الامري ومقتضى ذلك العمل بنقل مجهول الحال من باب المقدمة فلا بد من التخيير
بين الواجب والحرام او تعيين احدهما يحتاج الى دليل يرجح تعيين **فان قلت** ح تعارض المفهوم والمنطوق والاخير اقوى **قلنا** انا ندعي حجية المنطوق
ان مسلم اذا كان الاجمال في المراد لا في المصداق كما فيما نحن فيه لا انه يقال ان المنطوق قابل لا مقتضيا بالاصل السابق فيكون اقوى لا يكون ذلك متمكنا بنفس

في عمل الظاهر الاسلام ومجهول الحال

في بيان ان الاصل في المسلم العدالة او ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق

في بيان العدالة

لا اصل ايضا بل الدليل الاجتهادي المستند بالاصل ومنها قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان المراد من العدل هنا اما هو الاستوا لانه غير مناسب
المقام ولا حسن الظاهر وظهور الصلاح لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعا اما لغة فواضح واما شرعا فلما مر من ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة وعند
ما كان العدالة عند المتشرعة هي الملكة فبعد ما كان العدالة عند المتشرعة هو ذلك فان كان في الشرع ايضا كذلك فالمط ثابت والا فان كان معناها شرعا
حسن الظاهر مثلا لزم نقل النقل والاصل عدمه مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى الموجود عند المتشرعة في الازمنة القليلة فلذلك
يكون الامر دائرا بين ان يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فان كان الثاني فهو المط وان كان الاول فان كان المراد من الظلم اعم من الظلم للنفس
ومن الظلم للغير فالمط ايضا ثابت لان من لم يظلم نفسه ولا غيره فهو عادل بالملكة قطعا وان كان المراد هو الظلم للغير كما هو ظ الظلم لزم تقييد الاكثر
لان الاغلب من عدم الظلم للغير هو الفساق وبالجملة الظاهر من العدل في الاية غير المعنى اللغوي فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة فان
قلت ان الاية دلت على لزوم الاشهاد من ذوي العدل وهو لا ينافي صحة قبول قول غير العدل كما هو محل الكلام **قلنا** ان الظاهر من الاية ومن الامر
بالاشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى توقف قبول الشهادة عليه لا مجرد الاشهاد منه تعبدا مع كون غيره ايضا مقبول القول ولكن يمكن
ابطال هذا الدليل اذ يحتمل ان يكون المخاطب بهذا الخطاب الموجود في الاية القضاة فيكون العدالة شرطا ويكون الاية تامة الدلالة على المط ويحتمل
ان يكون المخاطب الاستشهاد من له الحق فيكون الامر للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الغاية عدم سماع شهادة غير العادل حتى
يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الغاية عدم كون غير العادل مصونا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المط هذا ولكن الظاهر ان هذا الكلام
كلام وجيه لو لم يكن الصدر مبينا للمخاطبين لكن الصدر يكشف عن المخاطب لان صدر الاية الشريفة هو واذا طلقتم النساء فيكون المخاطب المطلق
فيكون الامر ارشاديا توصليا فيثبت ان الشهادة في الطلاق لا تسمع الا من العدل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **ومنها قوله تعالى** و
استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون وجه الدلالة انه لا يؤمن من الكذب ايضا ربما يرضى من له الحق
بشهادته فلا دلالة فيه في قوله ممن ترضون على المط اعني اشتراط العدالة لانا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد من ترضون دينه وامانته وصلاحه
وعفته وتيقنه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل مميز محصل صالح والرواية وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان
العدالة في قوله ممن ترضون مخصوص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايضا مدفوع بالاجماع المركب في خصوص المقام مضافا الى ظهور
رجوع الصفة في الاية الشريفة الى جميع ما تقدم ومنها الاخبار الكثيرة مثل ما في الرواية عن مولانا الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن ابائه عن علي
قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان اقام بينة يرضى ويجيز فيها نفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بشهود
لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليه قضى حق على
المدعى عليه الى ان قال وان كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون قبل على المدعى عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما
غلطا فيما شهدا على انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين او احلف المدعى عليه واقطع الخصومة بينهما وجه الدلالة انه ظاهر في
كون الشهود مجهولي الحال لا الاسلام لانه اغلب فلا يحتاج الى الفحص عنه فتفحص على ان في بعضها الجهار من اصحابنا ما الى ان مجرد الاسلام غير كاف
واورد على تلك الرواية وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعى الشيخ لان لفظ الخير في قوله لا يعرفهم بخير ولا شر نكرة وهي في سياق النفي تفيد العموم
فالمعنى لا يعرف منهم شيئا من الخير ولازمه عدم معرفتهم باسلامهم ايضا لانه خير ايضا بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية مجهول الاسلام وفيه
ان الظاهر من قول القائل عرفته بخير انما غلب لمورد الخير ولا يقال لهذا الكلام فيما عرف منه خيرا واحدا وان كان هو الاسلام الذي هو من اعظم الخيرات واذا
كان معنى هذا الكلام عرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر عند الاثبات فيكون معنى لا اعرفه بخير انه لا اعرفه بكون اكثر من
خير ولا ينفي مطلق الخير حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظاهر من الخير في خصوص الخير هو ما وراء الاسلام **فان قلت** النكرة في سياق النفي موضوعة لغة
لعموم السلب وحمله على سلب العموم كما فعلت خلاف وضعه ولئن سلمنا ان العرف كما تقول انه حمله على سلب العموم لقلنا انه يتعارض العرف واللغة
ها لانه مقدم قلنا نحن قاطعون بعدم الفرق بين زماننا وزمان الشارع فيحمل عليه كلام الشارع لاصالة عدم النقل وما قلنا من تقديم اللغة على العرف انما هو اذا
لا التراكيب الشاهد هو القطع بعدم الفرق الثاني ان غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لا كونه لازما فلعله كان من باب الاستحباب
وفيه ان الظاهر من الرواية هو المطلوبية بطريق الالزام لان مداومته على ذلك كما يظهر من قوله كان رسول الله ظاهر في اللزوم ولان تعطيل الاحكام
وتعويقها الى الفحص كاشف عن الوجوب ايضا ولان سؤاله احوال الشهود من المدعى عليه يشهد بذلك لانه اصلح بين الخصمين واجراء الصلح بينهما
اذا لم يتبين حال الشهود شاهد عليه **الثالث** انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه علينا ممنوع وفيه ان لزومه علينا ثابت بما دل على الاشتراك
وقد مضى ذكرها **ومن جملة الاخبار** ما روي في الفقيه والاستبصار مع صحة السند في الاول عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة
الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه الى
ان قال ولا يتخلف عن جماعتهم اه وجه الدلالة انها دالة على عدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب الشيخ ودليلا اما الصدر فلظهوره في كون العدالة
المعتبرة الملكة واما الذيل فلان قوله والدلالة على ذلك اه لو لم يكن ظاهرا في الملكة فلا اقل من ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال
ان ما ذكر مبني على كون الرجل من المسلمين هو محل تامل لانا نقول ان الظاهر هو ذلك سيما بملاحظة سؤال السائل وزمان المسؤول عنه حيث ان

في بيان العدالة

المسلم كان اطلبه سلمنا كون الرجل المقصود من المسلم لكن الجواب تم وليس في الجواب تفصيل فترك الاستفصال يفيد العموم **فان قلت** ان تلك الرواية لا دلالة لها على الفظ بحيث يكون حجة او لا بان في السند من هو واقفي فلا يعتبر به وثانيا ان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلى باللام وهو حقيقة في الاستغراق الحقيقي والعرفي ايضا كقولك جمع الامير الصاغة ولفظ البين ظرفية من المقتر ثالثا فلو سبق الظرف امكن ان يصلح كل منهما ليحمل في الظرف كان الاجتماع مسلما لا انه مرتب فيقتضي القاعدة حمل المسلمين على الاستغراق لاصالة الحقيقة وجعل الظرف متعلقا بالعدالة لانها اقرب فحمح لا تدل الرواية على ما ذكره الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين بحمل الظرف بين معنى العدالة عندهم وعند غيرهم والجواب يكون عن هذا السؤال لا عن مطلق العدالة المعتبرة حتى يكون ردا على الشيخ ولو سلمنا عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا اقل من الظهور في غيره ايضا فلا اجمال ويسقط الاستدلال وثالثا سلمنا دلالة الرواية على كون الستر وجميع العيوب كاشفا عن العدالة كما تضمنته الرواية لكن مجرد ذلك غير كاف لان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه الا انه لم الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر اما يستفاد من تعريف المسند وهو قوله والدلالة الا لغيره ذلك ونفي في محل المنع واما يستفاد من حمل السكوت في معرض البيان وبيان المقام مقام الاهمال لا البيان نعم لو سأل السائل عن جميع ما يعرف به العدالة لكان لما ذكره وجه وليس كذلك مع امكان الجواب على وجه ما يعرف به العدالة ولو ابعاضا سلمنا افادة الرواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لانعقاد الاجماع على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة فلا يحتج بها اما من بقاء الرواية على ظاهرها من الحصر والعمل بان ما خرج خرج بالدليل والمشكوك فيه مندرج في الحصر يتم المطلوب واما من القول بان المقام ليس مقام البيان بل مقام الاهمال فلا يتم الدلالة واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال ويسقط الاستدلال ورابعا بان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما ادعاه بعض لدلالتها على ان الصلاح عن جماعة المسلمين قادح في العدالة وليس كذلك فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو متعدد فيحصل الاجمال وخامسا ان صدر الرواية متناقض لذيلها لان الصدر يدل على ان العدالة عبارة عما اشتمل عليه الصدر من جميع ما عليه التخلف عن جماعة المسلمين فيها او جوبا او عدما والذيل يدل على ان العدالة عبارة عما ذكر مع عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض قلت ان كل تلك الوجوه باطلة **اما الاول** فلان السند معتبر في كتاب صحيح باعتراف الخصم هو كاف وعلى فرض عدم الصحة منجبر بعمل الاصحاب في مقام رد الشيخ **واما الثاني** فلان الظاهر ان الظرف متعلق بقوله يعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة **واما الثالث** فلان الظاهر ان السائل انما سأل حين الاحتياج فلو كان للعدالة المعتبرة طريق اخفى لكان اللازم عليه ذكره حتما بالذكر لا ذكر الطريق الاكمل فهذا فيه الرابع ايضا لما عرفت من عدم كون الاستدلال مبنيا على افادة الحصر من اللفظ فتم ولنا ان ندفع الرابع بالتزام القول بان ما خرج خرج من تحت العموم وان العام المختص حجة في الباقي ايضا يمكن ان يقال ان الرواية دلت على ان ستره دليل على عدالته ولا ريب ان معرفة كونه ساترا كما يمكن بالعلم الوجداني كذا يمكن بالعلم الشرعي والشهادة علم شرعي فلا يخرج من تحت الرواية شيء فتم **واما الخامس** فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما مر وعن سادس بجيب بمنع التناقض اولا لان الذيل كاشف عن الصدر وثانيا نقول ان التناقض انما يكون مضرا لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتبرة ولو تمسكنا بها في رد الشيخ فلا يضر التناقض لاتفاق الصدر والذيل على ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وبالجملة الرواية ظاهرة في المطلوب **فمن جملة الاخبار قوله عم في** الدلالة على المطلوب وظهر منه الصلاح اجازت شهادته ومنها غير ذلك حتى ادعى بعض تواترها معنى ولكن يحصل لنا الظن القوي ببطلان قول الشيخ ولكن الاشكال في انه هل يكفي الظن في مسألتنا هذه حتى يكون تلك الاخبار ادلة مستقلة ام لا بد من العلم فيكون تلك الاخبار الظنية مؤيدة للاصل الذي اسسناه لا ادلة مستقلة وتظهر الثمرة فيما لو تمسك الشيخ على مدعاه بالاخبار الاحاد فهل تعمل ام تطرح ومن الظاهر ان المسألة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي لا في تشخيص العادل في الخارج وليست من الموضوع المستنبط ايضا لان النزاع ليس في معنى لفظ العدالة لغة بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية ايضا لانها ليست من عوارض الفعل الظاهري من المكلف وليست من الاصولية ايضا لانها ليست من عوارض الادلة ولكن التحقيق يقتضي ان يقال ان العدالة المرتبطة باحوال الرواة من المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن انه هل الرواية التي رواها ظاهر الاسلام حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية وان العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بمن ظاهره الاسلام مع عدم ظهور الفسق ام لا وذلك مسألة فرعية فيقتضي هذا التفصيل التفصيل في حجية الظن بين الاول والثاني ولكن خلاف الاجماع لان من عمل بالظن في هذه المسألة عمل مطلقا ومن لم يعمل لم يعمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب فنقول اذا جاز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما بالدليل الرابع جاز في غيرها ايضا للاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب فنقول لا يجوز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال الرجال للاصل نظرا الى كون المسألة اصولية وفي غيرها بالاجماع المركب **قلنا** انك اما ان تقتصر في التعدي بالاجماع المركب على ذلك العقد وتتمسك في غيره من المسائل الفرعية فتقول بعدم حجية الظن فيها مطلقا فرعيا بالاجماع المركب فعلى الاول يلزمك التفصيل في الظنون الفرعية وخارقا للاجماع المركب وعلى الثاني تكون خارجا من الدين كما مر **فان قلت** ان الدليل الدال على حجية الظن بالمقدمات الثلث لم يدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لا بد من ضم مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا يجري هنا لان القول بحجية الظن في مسألتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا بخلاف غيرها فانه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل واحد في الفرع فقط ولا ريب في رجحان الاول بالنسبة الى الثاني فاين الترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايضا لمنع تحقق هذا الاجماع المركب **قلنا** انا نعتمد بان قاعدة الترجيح بلا مرجح مسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال انا ابحث عن عدالة الشاهد غير لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وصحابته وتابعيه وانما حدث في زمن شريك بن عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا اجمعت العصابة في جميع الاعصار والامصار عليه وفيه ان الاجماع المذكور بالنسبة الينا منقول لا حجية فيه الا اذا حصل الوصف وهو غير حاصل سيما بملاحظة ذهاب المعظم حتى الناقل في بعض مصنفاته على خلافه هذا اذا عملنا بالاجماع المنقول

في جملة من الاخبار المستدل بها

في ان مسألة العدالة من المسائل الاصولية ام الفرعية

في تعقيب الاجماع

منابر

في بيان العدالة المعتبرة في الشرع

من باب الوصف وانما على مذهب القائلين من باب التعبد فلم يجد عليه دليلا الا اية النبأ لا تنصرف الى الاجماع المنقول ولو سلمنا الانصراف قلنا ان المتبادر منها حجية النبأ الذي افاد الوصف لا مطلقا ولو سلمنا الشمول قلنا انه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقق في نهج وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاخبار والايات ومنها قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الاية مطلقة تشمل مجهول الحال خرج معلوم الفسق بالاجماع وبقي الباقي وفيه اولا ان ذيل الاية مقيد للاطلاق كما مر الا ان يقال ان الاستثناء المتعقب للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مناف لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه الى الجميع وثانيا انه معارض مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والاخبار والاصل مع ان هذا مقيد وذلك مطلق فيحمل المطلق عليه ومنها الاخبار الكثيرة منها ما رواه الصدوق عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال قلت للصادق عليه السلام اخبرني عمن يقبل شهادته وعمن لا يقبل فقال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته فقلت اتقبل شهادة المقترف بالذنب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب ما قبلت شهادة الا شهادة الانبياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان مذنبا في نفسه فهو دال على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان كان فاسقا في الواقع فان ذيل الرواية صريح في ذلك وفيه اولا ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه فهو ليس بحجة وثانيا انها مطلقة لدلالتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان عدم رؤية الذنب منه يمكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار السابقة مقيدة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يدل عليه قوله والدلالة عليه ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان معرفة كونه ساترا لجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة فاذن لا بد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة العبارة اقوى وثالثا سلمنا ان سند الرواية ودلالتها اقوى من سائر الاخبار ايضا لكن سائر الاخبار مع ذلك ارجح للترجيحات الثلاثة من الاعتضاد بالشهرة ومن كثرتها عددا ومن اعتضادها بالاصل ومن مطابقتها للكتاب ومن اعتضادها بالاجماع المنقول ومنها صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل الى ان قال اذا كان اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وجه الدلالة انها دلت بذيلها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروفين بالفسق سواء كان الفسق كذبا ام غيره وان كان مقتضى الصدر قبول شهادة المتحرز عن الكذب مطلقا وان كان معلوم الفسق كما يشهد بذلك اطلاق قوله لا يعرفون بشهادة الزور اي الكذب لكن الذيل قيده بما ذكر وعلى هذا الايراد بن الاخيرين في الرواية السابقة وارد هنا ايضا ومنها ما ورد في شهادة اللاعب بالحمام من انه لا باس بها اذا لم يعرف بفسق ومنها غير ذلك والجواب هو الاجوبة السابقة ثم اعلم انا بعد ما قلنا بكفاية شهادة معلوم العدالة وعدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم بالعدالة ام لا مقتضى الاصل لا ومقتضى الدليل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام واختلال النظام لاجل ان ذوي الملكات قليلة جدا فضلا عن المعلوم اتصافه بالملكة فلا يبقى عامل يعمل بقوله الا نادرا ولو سلم ملكة الا في فاقد الندرة فلا بد من كفاية الظن حذرا من التعطيل والحاصل انه من عاملنا بستره او ظننا بستره اما ان يحصل لنا العلم بالملكة او الظن المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد التاخم بالعلم ولكنه ظن عقلائي حاصل من المعاشرة ايضا او الظن الطبيعي من دون الظن الشخصي لعروض مانع عنه او لم يحصل شيء حتى الظن الطبيعي لعروض مانع عنه ولم يحصل شيء حتى الظن الطبيعي ايضا فتلك صور خمسة مضى الكلام في الاولين منها واما الثالثة منها فهي ايضا معتبرة شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية سيما ان هذا الظن من الظن في الموضوع الصرف وقد عرفنا ان الظن في الموضوع الصرف ليس بحجة ولكن مع ذلك حكمنا بحجيته في المقام لوجهين الاول العقل القاطع لان عدم اعتبار هذا الظن يستلزم تعطيل الحقوق في الاموال والدماء ويختل النظام بيان الملازمة ان المعاشرة اما اختيارية واما اتفاقية لا سبيل الى الاول لان المعاشرة الامتحانية ليست الا الفحص والتجسس عن احوال المسلمين وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس الاخبار الكثيرة مضافا الى اصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فان مورد هذا الاصل ليس الا اذا شك في الصحة والعدم فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظن المتاخم للعلم من تلك المعاشرة سلمنا جواز المعاشرة الامتحانية لكن الواقع في الاغلب بين الناس ليس الا المعاشرة الاتفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى وجوب المعاشرة الامتحانية ولا ريب في انه مستلزم للعسر والحرج سيما بالنسبة الى القضاة والحكام الثاني النقل الساطع وهو الايات والاخبار الكثيرة كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر من العدل هو العدل المعتقد وان قلنا بوضع الالفاظ للامور النفس الامرية ومع ذلك لا ريب في كون مظنون العدالة ومعتقد العدالة وكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان المتحرز عن الكذب ممن يرضى بشهادته فضلا عن مظنون الملكة وكقوله في صحيحة ابن ابي يعفور والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا بناء على كون المتبادر من الساتر هو المعتقد ستره وكقوله فيما سئل عن شهادة المكاري والجمال وغيرهم قال لا باس بشهادتهم اذا كانوا صلحاء الى غير ذلك من الاخبار واما الرابعة من الصور فلا يخلو اما ان يكون المانع من حصول الظن الشخصي هو القرائن الخارجية واما ان يكون هو الغلبة النوعية اي غلبة الفسق وعلى الاول اما ان تكون القرينة الخارجية سببا للظن بعدم الملكة واما ان تكون سببا لحصول الشك المساوي طرفاه وعلى التقديرين لا يعتبر تلك العدالة للاصل مضافا في صورة حصول الظن بعدم الملكة الى صراحة قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وعلى الاخير ايضا لا يخرج من الصورتين المذكورتين وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين الاول العقل القاطع لان المعاشرة الاختيارية قد عرفت فقدها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن الطبيعي لا الشخصي ولا العلم فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال الثاني الايات والاخبار لا سيما صحيحة ابن ابي يعفور وقوله ممن ترضون فان قلت ان اللازم مما ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصور السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصور السابقة الى تلك الصورة ويحتمل ان يكون هذا القدر هو العدالة المعتبرة بلا ضميمة

في كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق في العدالة

في ان الظن بالملكة كاف في الحكم بالعدالة ام لا

منه عفي عنه

في مسئلة العدالة

ويحتمل ان يكون هي القسم الاول منها اعني ما كان المانع عن حصول الظن القرينة الخارجية ويحتمل ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان المانع عن حصول
الظن فيه هو الغلبة النوعية فاوجه الترجيح بعد احتمال الكل قلنا ان المرجح ما ذكرنا من الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصور الرابعة قال بحجية القسم
منها فكل من قال بحجية القسم الاول منها قال بحجية القسم الاخير ايضا من دون العكس فهذا هو المرجح للاخير لانه القدر المتيقن وايضا نقول ان الغلبة النوعية
مشتركة بين القسمين الا ان القسم الاول عنده زايد وهو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح اخر فان قلت ان التعدي من الصور السابقة الى
القسم الاخير من هذه الصور فيما انحصرت على صور الشك المسببة عن الغلبة النوعية بل تعديتنا الى صورة حصول الظن من تلك الغلبة على عدم الملكة ايضا مع
مقتضى الاصل هو عدم التعدي قلنا نعم لكن لو اقتصرنا على المشكوك ولم نتعد الى المظنون من هذا القسم لزم ما لزم ايضا فان قلت ان اللازم ذلك فهو
تعطيل الحقوق والاموال هو الحكم بكفاية تلك الصور المذكورة لاثبات العدالة لكنه في باب الشهادة لا في غيرها الا ان الدليل لا يجري في غيرها قلنا الاجماع
المركب بين الشهادات وغيرها يكفينا واما في الصور الخامسة فلا تخلو اما ان يكون هناك قرينة دالة على فسق حال المعاشر واما ان لا يكون كذلك ان كان الاول
فلا نعتبر العدالة المذكورة ايضا فالاولوية المتقدمة بالنسبة الى القسم الاول من الصور الرابعة لان الظن الحاصل فيها موجود وان كان الثاني فنعتبر تلك العدالة
للوجهين السابقين من العقل والنقل ثم اعلم ان المعاشرة على قسمين معاشرة يتمكن الشخص معها من ارتكاب المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب
ومعاشرة تقع ولم يتمكن فيها المباشرة كالعلم بالنسبة الى المتعلم والمفتي بالنسبة الى المستفتي لا ريب ان القسم الاول من المعاشرة كاف في جميع صورها الخمسة المذكورة
لانه القدر المتيقن والحق كفاية القسم الثاني ايضا لان النوع من المعاشرة في الاغلب انما هو من القسم الاخير ولو لم يعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصا بالنسبة الى الفقهاء
والحكام والاخيار ايضا منطبق على ما ذكرنا على ذلك لا سيما انها الى الاغلب فيرد هذا ما ذكره الشيخ لان المفروض اشتراط العلم او الظن بالستر فان قلت
لزوم العسر والحرج والاختلال مسلم فيما ذكرت من الدليل في تلك الصور لكن بطلان ذلك ممنوع لان العسر والحرج منفيا اذا لم يكن العباد بانفسهم جعلوا العسر على انفسهم
وكان نسيانه من خارج عن اختيارهم وههنا ليس كذلك لان العسر والاختلال المسبب عن غلبة الفسق في الاشخاص وقلة ذوي الملكة ومعلوم الملكة ولا ريب ان
الفسق امر اختياري صادر عن المكلفين وهو حاصل باختيارهم ولا اثم الا باختيارهم ومع ذلك فهم ضيقوا على انفسهم ولا يوجد فيهم من يعتبر عدالته لانا
من اجل سوء حظهم ليس هذا العسر الحاصل في الاقتصار على معلوم الملكة مسببا عن ارادة الله تعالى حتى ينفيه دليل العسر فنقول انهم مامورون بالعدالة
المعلومة ومع ذلك مامورون بابقاء النظم والستر انشاء منهم ولا دليل على نفيه قلنا اولا ان هذا الكلام لا يتم في الايتام والمجانين وفقد الملكات لا يصير
لا يكون سببا للحدث فالمذكور وكون السبب هو الفساق من نوع غير مجدي الا ان يدعي عدم الفرق بين كون السبب نفس الشخص او غيره فتم فلا يتم في حق تلك
الاشياء مع تمكن من معلوم الملكة الى الصور المذكورة وفي غيرهم يتم الامر بالاجماع المركب وثانيا ان ذلك يتم فيما لو كان كل من المكلفين سببا مستقلا للحدث
المذكور وليس كذلك لان كل واحد منهم جزء السبب جزء السبب عن السبب كالا يخفى فتدبر وثالثا ان القبح قبحان قبح ينشأ من تعطيل الحقوق وقبح ينشأ من اختلال
النظم والقبح المسبب عن فعل العباد انما هو الاول لا الثاني نعم الثاني مسبب عن الاول وبالجملة من المعلوم تعلق غرض الحكيم على الاطلاق على بقاء النظم واعتبار
العلم بالملكة منافي هذا الغرض فلا يجتمع معه فما نحن فيه الاشكال في ان من زكاه عدل لان صيغة التزكية معتبرة فهل يكفي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة مطلقا فهو ام لا
فاسق ام يشترط الاثنان مطلقا للاصل الذي مرام التفصيل بين عدالة الراوي فالاول وعدالة غيره فالثاني فيه احتمالات واقوال بحسب تلك الاحتمالات ولعل نظر
المفصل في الجزء الاخير من مدعاه الى الاصل وفي الجزء الاول منه الى كفاية الواحد في عدالة الراوي لان المناط في المشروط اعني قبول الخبر انما هو العدالة الواحد فلا ينبغي
ان يكون المناط في الشرط اعني العدالة هو الواحد ايضا لئلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وايضا الظن بعدالة الراوي الحاصل من اخبار العدل ملازم للظن بصدق الرواية
وهو ملازم للظن بالحكم الفرعي الذي يكون الظن فيه حجة الا ما اخرجه الدليل ولا مخرج لهذا الظن من تحت القاعدة هذا وتحقيق الكلام هنا ان القائل بكفاية الواحد
مطلقا اما يقول بذلك لاجل كونه من الاسباب الشرعية او لاجل غير ذلك هو كونه من باب الظن ان قال بالاول ففيه انه لا دليل عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع
ولا العقل اما الكتاب فلان ما فيه من الايات لا دلالة لها على العدالة اما قوله فاستشهدوا فلا ربط له بمورده هو الاحكام دون التعديل على ان المناط قبول الشهادة
المستفاد من الامر هو العدلين لا العدل الواحد واما اية النفر واية الكتمان فلا دلالة لها اصلا وكذا اية النبأ لانها لا تنصرف الى الشهادة بل نقول ان النبأ لا يصدق على الشهادة
فالصدق اولا والانصراف ثانيا واما السنة فليس فيها ما يدل على المطلق وكذا الاجماع مفقود كيف والمعظم على التفصيل واما العقل فحكمه بقبول الواحد انما من اجل ان اعتبار
المزكيين يستلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فممنوع واما من اجل ان قول المزكي الواحد يفيد الظن كقول المزكيين فترجيح احد الظنين على الاخر مع تساويهما ترجيح
بلا مرجح ففيه ان المفروض اعتبار قول العدلين من باب السببية لا الظن وان قال بالثاني اعني الحجية من باب الظن لا السببية ففيه ان حجية الظن مطلقا ممنوع بل الحق التفصيل بين
الراوي وغيره فان هذا الظن هل هو من الظنون التعبدية ام مندرج تحت كلية الظن الحق الاخير لانا دلة التعبد لم تجر ههنا فظهر ان قول المزكي الواحد كاف في الراوي
لاستلزام الظن بالحكم الفرعي ولا يكفي في الشهادة للاصل فان قلت ان التعديل شهادة وكل شهادة يشترط فيها اثنان قلنا الصغرى مسلمة وكلية الكبرى ممنوعة
فان قلت ان منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ يقتضي حجية قول هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد قلنا اولا ان ما ذكرت مبني على كون المتبادر من الفاسق
الفاسق في نفس الامر حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من باب المقدمة لاحتمال كونه في الواقع فاسقا ولكن نمنع وان سلمنا وضع الفاسق للفاسق
النفس الامري لكنه نقول انه ينصرف الى الفاسق المعتقد وثانيا نقول انا نمنع انصراف النبأ الى الشهادة ثم فتم سلمنا الانصراف لكن وقع التعارض بين المفهوم والمنطوق
فان المفهوم يوجب العمل بقول العدل الواقعي لان اللفظ موضوع للامر النفس الامري فيجب العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة فتعارض المفهوم مقدم لاعتضاده
بالشهرة قلنا انا نقول بتقديم المفهوم من جهة اخرى لان المفهوم يوجب العمل بقول العدل ولا ريب ان المزكي معلوم العدالة فيجب العمل بقوله فتزكيته هذه من باب عموم المفهوم
فيكون دلالة المنطوق على عدم العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكي لا من باب المقدمة بل من باب دلالة اللفظ فيكون المفهوم

في بيان ... في تعيين العدالة

في بيان ... الواحد في الحكم بالعدالة

في اعتبار الظن الناشئ من ...

اقول

في العدالة

الاقوى لا انه يقدم سلمنا عدم جريان المفهوم لتعارضهما وتساقطهما فيبقى اصل حجية الظن في الفرع بحاله ثم انه لو شهد شاهدان وكانا معلومي الفسق او مجهولي الحال او المعلوم
منهما عدالته ... على اثبات حق فهل يحكم بعدالتهما ... اثبات الحقوق لا الحقوق ... التفصيل السابق للدليل السابق ... الاول سيما ...
من الثاني ولو شهد شهود على شيء وكان كلهم معلومي الفسق او مجهولي الحال بحيث بلغ الى حد الشياع وحصل العلم بالمشهود به فلا اشكال في العمل به واما اذا حصل
الظن المتاخم للعلم او المقارب منه من شهادة هؤلاء ومن شياعهم فهل هو معتبر ام لا الاصل يقتضي العدم والحق خلافه لوجهين **الاول** ما روي في تفسير العسكري
كان رسول الله صلى الله عليه وآله الحاكم قال اذا تخاصما اليه بعث رجلين من خيار اصحابه ليسأل عن كل منهما بحيث لا يعلم الآخر عن حال الشهود عن قبائلهم ومحالهم ولا ريب ان المعتاد
في زماننا ونحوه ان يسأل عن جماعة متفقة بلا اعلى الجمع بطريق العلم الاستغراقي ومن المعلوم ان هذا النحو من الشياع لا يوجب العلم وبهذا يلزم
الثاني ما ذكره جماعة منهم ... قال اذا سئل عنه في ... وقبلته ... اما ... هذا الاجزاء ... هذا انه يدل على الظن لعدم افادة هذا الكلام من اهل
الا الظن هذا اذا كان الظن متاخما بالعلم فلا يعتبر وان حصل الظن الشخصي لا من لا ... الدليلين المذكورين الا الصدق العلم او الظن المتاخم له ولهذا
الظن الشخصي يعتبر في اثبات ... من الدليل ولكن في غيره لا يعتبر الاصل بخلاف صورة الظن المتاخم بالعلم الحاصل من اخبار الظنون الجماعة فانه يحكم ... و
لو شهد شاهدان غير معروفين وكان معهما قرينة ظنية على وثاقتهما فالحق بها التفصيل السابق ويدل عليه دلالة الاخبار على حجية قولهما مطلقا فاسد لاختصاصها بالله
المعروفين ولو شهد شاهدان لم يكونا فاسقين ولا ذو ملكة ... العهد بالاسلام فلا يعتبر شهادتهما شرعا للاصل ولقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وما ... ايضا
بعدلين لفقدان الملكة ولقوله في صحيحة ابن ابي يعفور في جواب السائل وبما تعرف ... فان المتبادر منه هو الاجتناب الاستمراري وهو غير ممكن
عادة في غير ذي الملكة فتحصل انه لا تقبل **المقام الثالث** في ان ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة ام لا **في علم** ان المروة في اللغة عبارة
عن الترحم والانصاف وعدم التعدي وخلاف المروة ضده وفي الاصطلاح عبارة عن تحلي الشخص بخلق امثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف الازمنة
والامكنة واختلف العلماء في اعتبارها منها المرتبة في العدالة على اقوال **ثالثها** اعتبارها في الشهادات دون غيرها ثم اختلف القائلون بالاعتبار فبعضهم
على الشرطية وبعضهم على عدم الشرطية بناء على الاول وهو اعتبار المروة واسطة بين الفاسق والعادل وتحقيق الكلام في هذا النزاع ان مقتضى الاصل
عدم الاعتبار وان خلاف المروة غير قادح في العدالة اذ كان مقتضى الاصول السابقة من اصالة الحرمة العمل بامر على اصالة عدم ترتب الاحكام ونحوها
الا ... ذلك الاصلين فنعرض الكلام فيمن كان عادلا ولا جامعا للجميع ما يعتبر في العدالة باتفاق الفريق ثم زال عنه المروة فشككنا في بقاء العدالة او
ارتفاعها فلنستصحب الحكم اعني قبول قوله ونحوه من الاحكام ولا تعارض هذين الاستصحابين شيء من الاصول السابقة لان اصل حرمة العمل بما وراء العلم تعليقه
معلق على عدم دليل على الجواز ... الدليل وهو الاستصحاب الموضوعي او الحكمي واما ان الاصل عدم ترتب الاحكام الشرعية فهو معارض ... استصحاب
ترتب الاحكام في المثال المفروض وهذا الاستصحاب مقدم لا شبهة ولا تنافي وكذا استصحاب عدم تحقق العدالة ايضا وذهاب المقام الى اعتبار المروة
غير معلوم حتى يكون مرجحا لتلك الاصول بل خلافه معلوم بمعنى ان المعظم على عدم اعتبار المروة لهذا المعنى المتنازع فيه بل ظاهرهم لو وقفوا عليه وان النزاع
الواقع بينهم صغروي موضوعي بمعنى ان خلاف المروة اما ان يكون منبئا عن الفسق والسفه قطعا او ظنا او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يقدح في العدالة باتفاق
القائلين بالاعتبار ايضا وعلى الاول يقدح بالاتفاق حتى من القائلين بعدم الاعتبار ايضا فالنزاع بينهم لفظي لاتفاقهم على القدح عند الكشف القطعي او
الظني عن الفسق او السفه وعلى عدم القدح عند عدم الكشف لكن المنقول عن المحقق انه نفى اعتبارها مطلقا فتم وكيف كان فالاصل يقتضي عدم اعتبارها
بل يقبل قوله وان لم يكن ذا مروة هذا من حيث الاصل واما من حيث الدليل الاجتهادي فالكلام يقع في موضعين الاول فيما اذا حصل من خلاف المروة
الانباء قطعا او ظنا عن الفسق او السفه او الخبل ونقصان العقل ولم يحصل هذا القطع والظن الا لو حظ معارضا مع القطع او الظن العقلي او الظن الشخصي
بالملكة او الستر ... الطرف الآخر بقي القطع والظن بالفسق او السفه سليما عن المعارض ولم يحصل هو ايضا وحصل الشك والتردد بعد ملاحظة
التعارض ففي هذه الصور بكلا قسميها لا يعتبر تلك العدالة وان اقتضى الاصل المؤسس انفا اعتبارها والدليل عليه من السنة وان كان مفقودا لان الاخبار التي
ذكرناها لاعتبار العدالة ساكتة عن اعتبار العدالة الحاصلة في تلك الصور وعن عدم اعتبارها فلا تدل على اعتبارها في تلك الصور لانها لا تنصرف الى تلك الصور
ولا تدل على عدم اعتبارها ايضا وهو واضح لكن الدليل عليه من الكتاب موجود كان قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء بعد الامر بالاستشهاد يقتضي عدم اعتبار تلك
العدالة لانها غير مرضية بعد هذا القسم من خلاف المروة وكذا قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فان اللفظ اما منصرف الى نفس الامر او الى المعتقد على
وعلى التقديرين لا يعتبر شهادة هذا الشخص لعدم العلم ولا الظن بالعدالة **فان قلت** الآية انما تثبت قبول قول من ترضى شهادته وقبول قول من له
العدالة المعتقدة ولم تنف اعتبار قول هذا الشخص لا ان اثبات شيء لا يقتضي نفي ما عداه ولا حصر في الآيتين ايضا فنقول ان شهادة هذا الشخص المذكور يعتبر
نظرا الى الاصل المؤسس انفا السليم عن المعارض **قلنا** نعم فيهما الا حصر فيهما لكن يكفي مجرد دلالتهما على الاثبات لان ما مورد بمقتضى الامر في
الآيتين على استشهاد من يتصف بالوصف المذكور في الآية ولو عملنا بقول هذا الشخص لم نستشهد غيره فنقضنا الفنا الامر وهو حرام **فان قلت** الآية
دلت على اعتبار معلوم العدالة وهذا الشخص ... معلوم العدالة بالاصل فان العلم اعم من الوجداني والشرعي **قلنا** المتبادر من العلم هو الوجداني **فان قلت**
ان رواية علقمة عن الصادق عليه السلام كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته الى ان قال من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او ... ان هذا الشخص مقبول الشهادة
لانك لم تره يرتكب ذنبا ولا اشهد عليه شاهدان وكذا صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق تدل على المطلوب لان هذا
الشخص غير معروف بالفسق **قلنا** بعد تسليم انصرافهما الى الروايتين الى هذا الشخص فنقول انهما معارضتان مع الآيتين وهما اقوى للاعتضاد بالشهرة
الموضع الثاني فيما اذا لم يحصل القطع والظن بالفسق والسفه من ملاحظة خلاف المروة حتى تطمئنا طبعا او حصل لكن اضمحل بملاحظة المعارض ...

في اعتبار المروة وعدمه في العدالة

او القطع بالستر والملكة بمعنى ان القطع او الظن الطبيعي من خلاف المروة حاصل لكن الظن الشخصي مفقود لاجل وجود المانع عنه الظن او القطع الحاصل
بالملكة او بالستر فان كان الاول فالعدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الايات والاخبار وان كان الثاني كان
القطع او الظن الطبيعي من خلاف المروة حاصلا دون الشخصي لاجل ملاحظة المعارض فالحق ايضا اعتبار العدالة اذا كان المعارض هو القطع او الظن
بالملكة للوجهين المذكورين واما اذا كان المعارض المانع من حصول الظن الشخصي هو القطع او الظن بالملكة والا فالحق ايضا اعتبار العدالة وعدم اشتراطها
بالمروة اذا لم يكن هذا المنافي للمروة قادحا في حسن الحال واما اذا كان قادحا فيه فلا يعتبر تلك العدالة للشبهين وعدم انصراف الاخبار وعمايؤيد
ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة في بعض الصور امور الاول عدم ورود نص صحيح او موثق دال على اشتراط المروة وان كان شرطا
لورد فيه خبر لا نه يبعد عدم ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط الثاني ما نقل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار عاريا
ويأكل الطعام ماشيا وتوهم عدم كونهما منافيين للمروة في ذلك الان مدفوع بملاحظة قوله تعالى حكاية عنهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في
الاسواق بناء على كون الواو حالية فتأمل جدا الثالث ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة فخلاف المروة بطريق اولى الا ان يدعى
انه ايضا معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة وقال باشتراط المروة ففيه ما مر من ان الاصل المعتمد هو عدم الاشتراط وان
تمسك بذلك بان المعتبر في العدالة هو حصول الظن والظن حجة قلنا اولا نمنع ذلك المطلق وثانيا نمنع اعتباره لعدم
حصول الوصف منه بعد ملاحظة الاخبار والايات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما بعد ملاحظة التعمية بالاصل المعتمد وفساد ما ذكره
من الاصول السابقة فان قلت ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستفتاء عنه والصلوة خلفه قلنا نعم ان الملازمة ثم الحقيق ربما
يحصل الوثوق على من لا مروة له بحيث لا يحصل هذا الوثوق على ذي المروة نعم فيما انتفى الوثوق فنحن موافقون معك فان قلت ان صحيحة ابن
ابي يعفور دالة بان الدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف المروة عيب فلا يكون صاحبه ساترا لجميع عيوبه فلا
يكون عدلا قلنا اولا انا لا نسلم من كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية فالستر اعني قولك هذا عيب ممنوع اذ لا ريب في كونه
من العيوب في العرف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عموم في الرواية وان اشتملت على الجمع المضاف لا عموم
كل شيء بحسبه فالمتبادر من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا عرفا بل الدليل على كلية الكبرى اعني قدح كل عيب لو لم يستره في تحقق العدالة وثانيا
سلمنا دلالة الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المطلوب ايضا لان المطلوب انما هو اذا كان الغرض من الرواية حصول امارة العدالة على ما ذكره والسوال ان الراوي
سئل عما هو كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف فلا حصر في الرواية من تلك الجهة ومن هنا يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد من السكوت في
معرض البيان لما عرفت من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم يمكن ان يقال ان المطلوب وان لم يكن في الرواية حصر ولو كان لمعرفة العدالة طريق
اسهل مما ذكر لكان اللازم ذكره لانه المرتب فالاقتصار على تلك الطريقة كاشف عن عدم وجود كاشف انزل من ذلك وانه اخف الطرق وثالثا انا
نقول ان الظاهر من العيوب في قوله لجميع عيوبه او لعيوبه هو ما يصدق عليه انه عيب السر والعلانية ولا ريب ان خلاف المروة لو كان عيبا في العلانية دون
الكتمان الا ترى ان تقول ان القبلة في وجه المرأة المعقودة في الخلوة عيب لكنها في العلانية عيب فان قلت نتمسك بصحيحة ابن ابي يعفور بوجه
اخر وهو ان خلاف المروة وان لم يكن عيبا الا انه كاشف عن عدم كون هذا الشخص ساترا للعيوب وقد دلت الرواية على اشتراط ستر العيوب قلنا نحن موافقون
معك في تلك الصورة وان تمسك الخصم بما روي عن الكاظم عليه السلام من ان من لا مروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فانه يتبين ان من لا مروة له
ليس بكافر وخارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة ثم ولا ريب انه يترتب لا ثم ليس الا لاجل الفسق وصدوره ما ينافي
العدالة فنقول هذا الشخص من لا مروة له بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق بمقتضى الرواية او نقول هذا الشخص الذي صدر عنه خلاف المروة
لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له فكل من لا مروة له لا دين له قلنا في جوابه ان المروة في العرف العام عبارة عن عدم التسفه
كما عرفت ولا بد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح عند الفقهاء الذي هو محل النزاع في اشتراطه في العدالة
فعلم لم يكن حقيقة متشرعة لم يكن حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان الظاهر من لفظ المروة في عرف المتشرعة هو عدم التعدي فيحمل عليه كلام الامام سلمنا عدم الظهور
في هذا المعنى الا ان الظهور في المعنى الاصطلاحي ايضا ثم فلو لم يكن الحمل على المعنى الاول ارجح لان الغالب كلماتهم على طبق العرف العام لا على المصطلح
عندنا بعنوان خاص فلم يكن حملها على الثاني ارجح فيحصل الاجمال فيسقط الاستدلال سلمنا الجميع لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة لفقد الشهرة المعلومة
وان تمسك الخصم بما روي من ان من القي جلباب الحياء فلا غيبة له ونحوه من المضامين الواردة في الاخبار فنقول ان من ارتكب خلاف المروة كان ملقيا لذلك
جلباب الحياء فلا غيبة له لا اعتبار العدالة لان العدل لا يجوز غيبته بل هذا الخبر يشعر بانه متجاهر بالفسق قلنا في جوابه ان المتبادر من الخبر من القى جلباب الحياء في متن الواقع فلا غيبة له
لا ان من كان جلباب الحياء في الظن كذلك مع القطع بوجود الحياء له في الواقع فلا يشمل الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود
وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا عليه السلام من ان من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته
قلنا ان هذه الرواية تدل على ان كل واحد من الامور المذكورة في الرواية يكون نقيضها منافيا للمروة ولا منافي لها غير منافي للعدالة
للمروة فيكون هذا ردا عليك لا انه يعتبر المروة مطلقا مع ان الرواية ضعيفة المقام الرابع في ان ترك المستحب قادح في العدالة ام لا والكلام فيه يقع في
موضعين الاول في ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة اجماعا وبلا اشكال لعموما الاشكال في ان المداومة على تركها يقدح ام لا الحق لا للوجوه الاول
الاصلان السابقان من الموضوعي والحكمي فيمن كان سابقا متلبسا بها ثم ترك الجماعة دائما الثاني الشهرة العظيمة على ذلك الثالث جل الاخبار والايات

الواردة

في العدالة

الوارد في الباب من غير دلالة على قدح المداومة على ترك الجماعة في العدالة واما رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهو خلاف
الاجماع لانك عرفت ان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعا مع دلالة الرواية على القدح فلا بد من ارتكاب خلاف الظ اما بحمل الرواية على التخلف عن صلوة يجب
فيها الجماعة كالجمعة الواجبة او بحملها على ترك صلوة الجماعة معرضا عنها او بحملها على ترك الجماعة مع المداومة على الترك وبعد تعدد الاحتمال يحتاج
تعيين الاخير حجة يكون شاهدا لحمل الكلام الى معين وليس فتجمل الرواية فان قلت لو كانت تلك الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما هو المعتبر من
العدالة قلنا انا تمسكنا بالبعض منها بتلك الرواية بل هو اجزاء كثيرة لا ضير لنا في رفع اليد عن ذلك الجزء للاجمال فان قلت ان قوله لا صلوة لمن
لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين ونظائره يدل على قدح ترك الجماعة قلنا تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث دلت على نفي ماهية
الصلوة لمن لم يصل في المسجد ولو مرة فلا بد اما من حملها على نفي الكمال او حملها على صورة المداومة ومع تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال فان
قلت ان الاخبار المحكية لعنت المعرض عن جماعة المسلمين ووجوب تشهد تدل على المطلوب قلنا كلامنا فيما لم يكن ترك الجماعة للاعراض فالاخبار
خارجة عن محل كلامنا فان قلت انه نقل عن النبي ص رد شهادة جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين يدل على المط قلنا يحتمل ان يكون
رد شهادتهم لاجل المداومة وتهمتهم ترك الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة ويحتمل ان يكون لاجل اعراضهم عن الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل
ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام نظرا الى ان ترويج الاسلام في الصدر الاول كان بالجماعة لظهور المخالفين قوة الاسلام كما هو الظ مع قيام تلك
الاحتمالات يسقط الاستدلال بها مضافا الى معارضة تلك الاخبار بجميل الاخبار الماضية وهي ارجح لكثرتها واعتضادها بالشهرة والاصلين الاتيين الموضع
الثاني في ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان ههنا صورا منها ترك الجميع في ان ما ومنها ترك الجميع في الجميع ومنها المداومة على الترك بحيث
يصدق انه مداوم على الترك ومنها ترك الجميع في يوم وليلة والاولى منها لا تقدح بالعدالة اجماعا اذ لا يوجد احد وهو خال عن ذلك والثانية من الصور لا ينبغي
جعلها محل النزاع لعدم تصور ترك الجميع في الجميع الا بعد الموت فلا يترتب عليه الاحكام اذ قبل الوفاة لم يعلم عدالته وبعد الوفاة لا ينفع واما الصورة
الثالثة فان كانت المداومة على ترك المستحبات لا على وجه التهاون فلا يقدح كما هو ظ الاكثرين ويحتمل الوفاق ايضا والدليل على عدم القدح بعد ذهاب
الاكثر بل ظهور الاتفاق عليه الاصلان السابقان مع الادلة السابقة مضافا الى ان قدح ذلك في العدالة اما من باب التعبد واما لان ذلك اثم وخروج
عن طاعة الله ان كان الاول ففيه انه يلزم من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع لجميع شرائط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون التهاون
واسطة بين الفاسق والعادل لانه ليس بفاسق بناء على ان الفاسق عبارة عمن خرج عن طاعة الله والمفروض انه ليس بعادل ايضا لانه فاقد لهذا الشرط فيلزم الواسطة وهو خلاف
الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من هذه الجهة وان كان الثاني ففيه انه لا فرق بين المستحبات والواجبات التخييرية في المفهوم مع ان الفرق بديهي نظرا الى ان
هذا القسم غير قادح والمعارض ليس الا الاخبار الواردة في تارك الجماعة وقد مرت مع جوابها هذا في صورة المداومة على ترك الجميع اما اذا كان مداوما على ترك نوع
من المستحبات فبطريق اولى وان كان المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون فالاكثر على عدم القدح ايضا وجماعة على القدح وهو اقوى وتحقيق الكلام فيه موقوف
على فهم المراد من التهاون فالمراد منه اما الامكان بمعنى انه مداوم لتركها على وجه انكار الاستحباب او على وجه عدم التاثر بالمعقول بالقول بالتهاون كما مثلت مستحبة
الاولى لا اقبل استحبابها وثانيها التفاتا الى جواز الترك فداوم عليه من باب المسامحة ولا ريب ان التهاون بالمعنى الاخير غير قادح في العدالة للوجوه السابقة واما
بالمعنيين الاولين فهو قادح بل يكون تارك المستحب كذلك خارجا عن الطاعة وكافرا وبما ذكر ظهر حكم الصورة الرابعة **المقام الخامس** لا اشكال في ان
ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعا واما ارتكاب الصغيرة من دون اصرار فقيل بانه ايضا قادح لكنه يزول القدح بالتوبة والمعظم على عدم القدح وهو
الحق للاصلين السابقين اعني استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلو عن ارتكاب الصغيرة وبعد ما علمنا بذلك اجمالا قطعنا
بفسق معظم الناس للقطع بتحقق المنافي والشك في تحقق المزيل اعني التوبة والاصل عدمه فيلزم منهم الا ان يدعى غلبة التوبة ايضا عقيب الذنب
ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ولكنه غير مفيد العلم بتلك الغلبة وبالجملة بعد ثبوت مذهب المعظم على هذا القول لا بد من رد شهاداتهم فيلزم تعطيل
الحقوق واختلال النظم والعقل يمنعه فان قلت ان الصغيرة تقدح في العدالة اذا علمت بالتفصيل لا بالاجمال فلا يلزم المحذور والدليل المبني على العلم الاجمالي قلنا
اولا ان الذنب الصغير في الاغلب معلوم من الاشخاص بالتفصيل لان المفروض ان المرتكب لهذا الذنب الصغير هو ممن حصل العلم او الظن باجتنابه عن الكبائر وعدم
الاصرار بالصغائر وهذا لا يحصل الا من غير المعاشرة في الاغلب والمعاشرة الذاتية غير منفكة عن العلم التفصيلي غالبا بارتكاب ذلك الشخص الذنب الصغير
ثانيا ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فلو كان مضرا كان مضرا فيهما معا ويدل على ما ذكرنا ايضا من عدم قدح الصغيرة صحيحة
ابن ابي يعفور حيث عرف فيه العدالة باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ومقتضاه كون الشخص المفروض المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر بلا اصرار
عادلا فان قلت ان صدر تلك الرواية يدل على ان العدل يعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغيرة لم يعرف بالستر قلنا ان المراد بالستر هو الستر للعيوب لا انه في
الشرع لا ستر جميع العيوب ومن هنا اندفع ما قيل من منافاة ذيل الرواية لصدرها لان الصدر يقتضي عدم قدح الصغيرة والذيل يقتضي قدحها الا ان الذيل يقول
ان الدلالة على ذلك ان يكون ساترا للعيوب اجمع والمرتكب للصغيرة غير ساتر لجميع العيوب وجه الاندفاع ما ذكرنا من ان المراد من العيوب العيوب المتعارفة لا مطلق
العيب فلا منافاة بين الصدر والذيل فان قلت هذه الرواية معارضة مع مفهوم ما رواه الصدوق عن علقمة من ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهد
فهو من اهل العدالة والستر والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ومادة الاجتماع المرتكب للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل مفهومها ورواية ابن ابي
يعفور حاكمة بانها غير قادحة قلنا نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور راجح سندا ودلالة لان دلالتها بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالتها بالمفهوم مضافا الى اعتضادها
بالشهرة والاصلين والآيات فان قلت قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ معارض مع صحيحة ابن ابي يعفور بناء على ان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله والنسبة عموم من وجه

في ان ترك المستحبات باجمعها قادح في العدالة ام لا

انه غير خارج عن العدالة قدس سره

قلت ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فبما عرفت واما الصغرى فللاخبار الواردة عنهم ع الدالة على ان المعاصي الالهية كلها شديدة على ان القوة العاقلة والمعتبر بان المناط في الصغر والكبر في الذنب انما هو بالنسبة الى من يعصي قوله وكارب من يعصي ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها كبيرة

قلنا اولا ان الفاسق عرفا هو المذنب الخصوص والمكثر للذنب فلا يشمل الا بتوحل البحث وثانيا ان ما ذكرتم معارض بالاخبار الكثيرة القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا بالاية قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلوم ان السيئات المكفر عنها غير الكبائر والا لما بقي لذلك الكلام ونحوه قوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العلماء والفقهاء ايضا كاشفة عن ذلك

بقي امور الاول ان اطلاق الكبيرة على الذنب الخصوص هل هو من باب اطلاق الكلي على الفرد مع بقاء اللفظ على معناه اللغوي وارادة الخصوصية من الخارج او يكون من استعمال اللفظ في الخصوصية وكذا الكلام في لفظ الصغيرة وعلى الثاني اعني ارادة الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة او يشمل زمان الائمة وعلى اي تقدير فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل والاشتراك فههنا مواضع الاول ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية لاصالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور وباجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وقوله من يجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذه المقامات الموضع الثاني بعدما ثبت الاستعمال في الخصوصية فالاصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم تعدد الوضع لكن التبادر العرفي في لسان اهل الشرع اعني المتشرعة في الخصوصية يقتضي كونه حقيقة فيها فالكبيرة حقيقة في الذنب الخصوص كالكبيرة والصغيرة الموضع الثالث بعدما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة فالاصل الاقتصار عليه وعدم الحكم بالحقيقة عند الائمة لاصالة تاخر الحادث لكن مقتضى القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة هو الحكم بحصول الحقيقة في زمانهم ايضا وطوافي كلام الله تع فلم يعلم حقيقة في الخصوص كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه واما في كلام النبي ص فلا يبعد ثبوت الحقيقة ايضا بناء على مذهبنا في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية الموضع الرابع بعدما ثبت الحقيقة فالاصل يقتضي عدم النقل لاصالة بقاء الموانسة بالنسبة الى المعنى اللغوي ويكون اللفظ مشتركا بل مقتضى الدليل الاجتهادي ايضا هو ذلك للقطع باجمال لفظ الكبيرة في العرف اذ يتبادر منه الامر المردد بين الامرين فلم يبق في المقام ثمرة والقول بحمله على المعنى الشرعي لاشتهاره فاسد لمنع الاشتهار ثم اعلم ان بعدما قلنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في العدالة فهل الاصرار عليها قادح ام لا والكلام هنا يقع في مواضع ثلثة **الاول** في ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ام لا الاكثرون لا حيث ذكروا الاصرار على الصغائر بعد ذكر الاجتناب عن الكبائر بل نسب بعضهم انه كبيرة لرواية دلت عليه ولقوله ع لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور كلمة لا في نفي الجنس ونفيا للثالث في البين والحق مع المعظم لان المتبادر من الكبيرة غير الاصرار على الصغيرة والاصل في التبادر ان يكون وضعيا والصحة سلب الكبيرة عنه وايضا قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وقوله ع من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه دالة على الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر وان بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى فاذن لا بد من حمل الروايتين القائلتين بان الاصرار على الصغائر كبيرة على ان حكمها حكم الكبائر لا انها كبائر حقيقة

الموضع الثاني في ان المراد من الاصرار ما ذا فاقول يحتمل ان يكون المراد فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل عليه رواية جابر عن الباقر ع في تفسير قوله تع ولم يصروا ان الاصرار هو ان يذنب ولا يستغفر وهو حجة لانه يفيد الظن بان الاصرار معناه هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط حجة لكن فيه اولا ان اللغويين لعلهم مطبقون على ان الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والثبات على الشيء فيعتمد عليه فنقول بعد وضعه لغيره لاصالة عدم الاشتراك وثانيا ان المتبادر من الاصرار عرفا هو الاكثار والمواظبة فغيره مجاز لعدم التبادر وتبادر الغير وثالثا ظهور اجماع الامامية على ان معنى الاصرار غير ذلك وان حكي عن بعض انه نقل قولا بذلك واما الرواية المذكورة عن جابر فهي مع كونها ضعيفة لا جابر لها مختص بالمورد الخاص ولا يلزم منه كون معنى الاصرار ذلك في اي مورد كان فقوله ع هان الباء للتبعيض في قوله تع فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض فتامل مضافا الى انه لا يحصل منها الظن بعد الطباق العرف واللغة والامامية على خلافها سلمنا حصول الظن لكن حجيته في مثل المقام مم البوت لان الدليل على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو العقل المركب من المقدمات التي احديها الانسداد ومعلوم عدم تحققه لما عرفت من اتفاق العرف واهل اللغة على الخلاف فباب العلم هنا منفتح فتم هذا كله مع ان الرواية المذكورة مجملة لانها مشتملة على كلمة لا يستغفر وهي ظاهرة في نفي الجنس وهذا الظهور مناسب للاحتمال الثاني الاتي اعني الذنب مع المداومة على ترك التوبة فان الظاهر من قول القائل فلان لا ياكل ولا يشبع انه كك دائما فيصير الرواية مجملة بين الاول والثاني ولا يصح الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على الاحتمال الثاني ورابعا قوله ع لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فانها دالة على انقسام المعصية الى صغيرة وكبيرة على الاطلاق وعلى ان الكبيرة ترتفع بالاستغفار والصغيرة منقلبة الى الكبيرة مع الاصرار اذ لا يعقل قسم ثالث واذا كان الاصرار بمعنى عدم التوبة وكون كل منهما قبل التوبة كبيرة نعم يظهر منه ان هو كون الكبيرة قادحة للعدالة بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق غير موجب لصدق المباين من ان ومالبس من رواية جابر قد علمت غيرا الا ان المراد منها ان كان بيان المراد فلا دلالة لها فيه وان كان بيان المعنى الحقيقي فمعارض مع العرف واللغة وان كان بيان الحكم فقد عرفت من الادلة السابقة ان الصغيرة لا تقدح بالعدالة فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع المداومة على ترك التوبة وهو ايضا مخالف لاجماع اللغويين ظاهرا ولاهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم عليه ثانيا وهو ايضا مخالف لفهم العرف ويحتمل ان يكون المراد منه الاكثار على النوع الواحد من الصغيرة مع عدم تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال ان يقال بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف وقايع عديدة من نوع واحد المعصية وكان متمكنا من ارتكاب الكل ومع ذلك ارتكبها في الاغلب كثيرا فهو مصر على الذنب متصلة كانت الوقايع ام منفصلة واما لو لم يكن كك فلا يصدق الاصرار اذ لا ينصرف اليه بالجملة المناط في معنى الاصرار هو الصدق العرفي وهذا انما لا اشكال فيه واما الاشكال

في اطلاق الكبيرة

في تحقيق معنى الاصرار على الصغائر وانه من الكبائر

في انه

الكلام في [illegible] الاصرار على الذنوب [illegible] العدالة

فى انه لو اتكبها المكلف مع تخلل التوبة فهل يصدق الاصرار ام لا الظاهر ذلك لكن لا ينصرف اليه كلمات الاصحاب في جعلهم من منافيات العدالة الاصرار على الصغائر فان هذا الكلام لا ينصرف الى ذلك ولعله لا ينافي العدالة للادلة السابقة ويحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية والمناط فيه ايضا على الصدق العرفي فرب مقام يصدق فيه الاصرار كما اذا توجه الى نوع من المعصية ولكل من الانواع واصناف وارتكب المعصية في كل من النوعين في الواقعة الواحدة من تلك الوقايع اي الانواع ورب مقام لا يصدق الاصرار كما لو وقع اليه ثلاث نوع من المعصية وكان لكل من الانوع ثلاث وقائع وارتكب كل ثلاث واحد فلا يصدق الاصرار ثم والحاصل ان المناط هو العرف **الموضع الثالث** في ان الاصرار على الصغيرة قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان صدق الاصرار اما معلوم او عدم صدقه معلوم او ليس شيء من الصدق وعدمه بمعلوم وعلى الاول اما يكون الصدق بطريق التواطي واما ان يكون بطريق التشكيك فهذه صور **اما الاولى** منها فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه **الاول** الاجماع الظني **الثاني** مفهوم رواية علقمة الدالة على ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا **فان قلت** يوقع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار فانه دال على ان المجتنب عن الكبائر عادل وان اصر على الصغائر وهذا مقدم لانه منطوق **قلنا** ان المفهوم مقدم لاعتضاده بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق **الثالث** قوله لا صغيرة مع الاصرار بناء على ما حققناه في المقام الاول اي الموضع الاول من عدم كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد وان يكون مشاركا معها في الحكم اي في قدح العدالة **واما الصورة الثانية** منها فهي صدق الاصرار مع التشكيك فلا ينافي العدالة لان الدليل منحصر في الثلاثة مع صحيحة ابن ابي يعفور في اجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار تعارضها مع مفهوم رواية علقمة الساقطة عن درجة الاعتبار لان الصحيح اقوى دلالة لكونها منطوقا ولا معاضد للمفهوم في الفرض التشكيك في الاصرار فلا ينصرف اليه قول العلماء مضافا الى بعض الروايات التي تمسك الشيخ على مطلوبه بها مما دل على ان كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ونظائره فانها ايضا باطلاقها شاهدة لنا ايضا **واما الصورة الثالثة** التي يكون عدم الصدق معلوما فلا ينافي العدالة للاستصحاب وللاجماع ولصحيحة ابن ابي يعفور وحال المعارضة قد عرفتها مضافا الى اعتضاد الصحيح بعمل الاصحاب مع الاعتضاد الصحيح بعمل الاصحاب مع الاصل والاستصحاب بعمل الاصحاب مع الاعتضاد بما مر مما دل على مطلوب الشيخ **واما الصورة الرابعة** التي يشك فيها في الصدق وعدم الصدق فلا ينافي ايضا للوجوه السابقة **المقام السادس** انه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما متنقلان عن المعنى اللغوي الى الشرعي او الاشكال في تميزنا المصاديق وهو لا يكون الا من جانب الشرع ولذا اختلف فيه العلماء فقيل ان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم وما عداه صغيرة وان اوعد عليه النبي صلى الله عليه وآله وقيل ان الكبيرة عبارة عما اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم او اخبر به احد من الائمة المعصومين او النبي صلوات الله عليهم اجمعين وما عداه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب متواتر لفظي ومعنوي او واحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها وما عداه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب متواتر لفظي ومعنوي او واحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها وما عداه صغيرة وقيل انما يكشف عن عدم المبالاة فهو كبيرة والا فصغيرة وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص وقيل ان الكبيرة ما دل عليه الدليل من كتاب سنة او غيرهما وما يكون مساويا لاقل مرتبة الكبيرة او زائدا عنه فكبيرة ايضا مثلا الفرار من الزحف دل الدليل على انه كبيرة ودلالة الكفار في ما يمكن لهم مع الغلبة على المسلمين والظفر عليهم مما لم يرد فيه دليل على انه كبيرة ولكن مرتبتها اشد من الفرار من الزحف بمراتب فتكون كبيرة ايضا وما لم يرد فيه دليل ولم يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة عبارة عما نهى الله تعالى عنها في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وما عداه صغيرة وان كان مذكورا في الكتاب او اوعد الله عليه النار وقيل انها عبارة عما اوعد الله عليه النار وما جعل له حد من الحدود وان لم يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل غير ذلك من الاقوال ولكن المختار انها ما اوعد الله عليه النار كبيرة وما ثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيد الزيادة او المساواة من الشرع والعقل وسواء كان الدال على الوعيد دالا عليه مطابقة او التزاما **اقول** ولا بد ان يكون دالا على تحقق العقاب لا على مجرد الاستحقاق فبناء على هذا يكون كل من اوامر الله تعالى ونواهيه خارجة عن محل الكلام وانه لا بد ان يكون الدلالة على العقاب والوعيد على وجه التحقيق لا على وجه العموم فلا يكفي مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون الخ ومن يعص الله ورسوله الخ ثم نقول ان الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع **الاول** في ان ما اوعد الله تعالى في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه او لا الشهرة العظيمة المحكية عن جماعة وهي مورثة للظن وهو حجة في المقام وان كان ظنا بالموضوع الصرف لانه مستلزم للظن بالحكم الفرعي ولان العلة في عدم حجية الظن في الموضوع الصرف هو عدم كون بيانه من شأن الشارع وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان الكبيرة من شأنه لان باب العلم فيه منسد ولان العلماء اطبقوا في المقام على اثبات الكبائر بالاخبار الآحاد ولم يعترض عليهم احد بان الخبر في الموضوع الصرف ليس بحجة وثانيا الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر عليه السلام الدال على ان كل ما اوعد الله عليه النار فهي كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور واجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وغير ذلك الدالة على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مختص بما هو مذكور في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقديرين يشمل المواعيد الكتابية ولا يحتمل اختصاص ذلك الخبر بالمذكور في غير الكتاب فقط وهذه الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة على ان رواية عبد العظيم الحسني ناصة على المدعى حيث ان الامام يكون في مقام تعديد الكبائر معللا بايعاد النار عليها في الكتاب الكريم **الموضع الثاني** في ان ما كان مساويا لاقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضا لان العقل بعد ملاحظة المساواة مع الكبيرة او الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضا ولرواية عبد العظيم الدالة على حرمة شرب الخمر وكونه من الكبائر معللا بان الله عز وجل علق بها عبادة الاوثان حيث قال انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان

فقد

الكلام في عدد الكبائر ونقل الاقوال فيها

فتقبيله كاشف عن كون المساوي ايضا كبيرة فان قلت ان جعل المساوي للكبيرة كبيرة مناف مع الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الامور المحصورة كصحيحة ابن ابي يعفور قلنا اولا انها محمولة على الاغلب نظرا الى ان اغلبها مذكور في الكتاب توعد عليه النار وثانيا ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلابد من التجوز فيها بالحمل على الوجه الاتم من الفعلي او الفعلية بحيث لو سئل لا وعد عليه النار فاذن يشمل محل البحث من غير اشكال **الموضع الثالث** في تعداد الكبائر فنقول انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار عن الزحف والتعرب بعد الهجرة وقيل انها ثمانية بزيادة اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع شرب الخمر والظلم في بيت الله وقيل بغير ذلك والحق عدم التحديد الا انها اشتمل على صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيره تابع بملاحظة المساواة والزيادة او دلالة الدليل الخارجي العقلي او الشرعي اما رواية عبد العظيم فلا باس بذكرها فاعلم انه روي عن الرضا عن ابيه انه يقول دخل عمرو بن عبيد البصري على ابي عبد الله ع فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال له ابو عبد الله ع ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو اكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله تبارك وتعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويقول الله عز وجل من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار وبعده الياس من روح الله لان الله عز وجل يقول انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله عز وجل جعل العاق جبارا شقيا في قوله تعالى وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل يقول ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقذف المحصنات لان الله عز وجل يقول ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم ظلما لقول الله عز وجل ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله عز وجل يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ويقول الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لان الله عز وجل يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ومنع الزكاة المفروضة لان الله عز وجل يقول يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل عدل بها عبادة الاوثان وترك الصلاة متعمدا او شيئا مما فرض الله عز وجل لان رسول الله ص قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله عز وجل وذمة رسول الله ص ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله عز وجل يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الرواية

في بيان الكبائر المنصوص عليها

فان قلت ان جعل المساوي لاقل مرتبة الكبيرة كبيرة متمسكا بالتعليل المذكور في الرواية لشرب الخمر من تعديله لعبادة الاوثان فاسد للقطع بان شرب الخمر لا يعادل عبادة الوثن قلنا المراد بالتعادل في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان التعادل في المرتبة فالمطلب ثابت وان كان التعادل في الذكر فهو مناف لحكم العقل القاطع بان التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون الشيء كبيرة فكيف يجعله المعصوم دليلا على مطلوبه فاخرج الاول ومعه يتم الغرض مع ان غرضنا ليس اثبات مساواة شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى يرد ذلك بل الغرض ان الحديث يدل على ان المعادل للكبيرة كبيرة وهو يكفينا فان كان شرب الخمر مساويا لعبادة الاوثان مرتبة فلا اشكال والا فلابد من حمل التعادل في الرواية على المبالغة وذلك لا يضرنا والحاصل ان ما اوعد الله عليه النار في الكتاب لكونه مساويا وما كان لاقل مرتبة فهو كبيرة وما عداه صغيرة وان اوعد النبي ص النار نعم خرج من ذلك الفرائض التي ذكرت في الكتاب او اوعد النبي ص عليها النار كقوله في تلك الرواية وترك الصلاة متعمدا او شيئا مما فرض الله الخ واما ترك سائر الفرائض وان كانت مذكورة في الكتاب لم يوعد النبي ص عليه النار فليس بكبيرة ولا مضرة بالعدالة للشهرة العظيمة وللاصلين السابقين من الموضوع والحكم وللاخبار الدالة على الحصر بناء على انها دخل بعض الفرائض في تلك الروايات المذكورة وان دلت على كون ترك كل من فرائض الله عز وجل كبيرة لكنها لا تقيد الوصف وبعد ملاحظة التعليل بان رسول الله ص الخ وسائر التعليلات السابقة واللاحقة يحصل الظن بعدم كون ترك سائر الفرائض غير ما ذكر من الكبائر لا سيما بعد فتوى المشهور بخلافه **الموضع الرابع** كل كبيرة علم من هيئنا قادحة في العدالة وان لم تكن مما اوعد الله عليها النار وذلك لظهور اتفاقهم على ان كل كبيرة قادحة في العدالة وان اختلفوا في تميزها فان النزاع صغروي ولا ينافي الوفاق على حكم الكبرى ويدل عليه ايضا مفهوم رواية علقمة فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا فهو من اهل العدالة ومفهومها ان من تراه بعينك يرتكب ذنبا فهو ليس من اهل العدالة خرج ما خرج وبقي الباقي تحت عموم المفهوم واما المعارضة باخبار الحصر فقد مر الجواب عنها فان قلت مفهوم هذه الرواية معارض مع مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور لانه يقتضي كون المجتنب عما اوعد الله عليه النار عادلا وان ارتكب غيره من المعاصي وهذا اخص مطلقا من المفهوم الآخر فيقدم عليه قلنا بعد ذهاب المعظم الى خلاف هذا المفهوم لا يحصل منه الظن حتى يعمل به والمفهوم الاول معتضد بالشهرة فيقدم فيخصص مفهوم صحيحة ابن ابي يعفور بالتزام القول بان التارك للكبائر التي اوعد الله عليها النار عادل الا اذا ارتكب ما هو مساو لاقل مرتبة الكبيرة مثلا بل نقول ان المذكورات في تلك الصحيحة مضرة بالعدالة وان لم تكن من الكبائر **المقام السابع** هل التوبة تزيل الفسق ام لا الحق ان كون التوبة في الجملة مزيلة للفسق ليس محل اشكال للاجماع والآيات الكثيرة كقوله تعالى بعد تهديد رامي المحصنات الا الذين تابوا والاخبار كقوله ع التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولكن الاشكال في انه هل مجرد صدور التوبة موجب لزوال الفسق وترتب الاحكام كما يقوله الشيخ فيقول ان للحاكم ان يقول للشاهد الفاسق تب حتى اقبل شهادتك ام لا يكفي ذلك بل لابد من انكشاف صدق التائب وكون توبته واقعية كما عليه بعض آخر الحق الاخير لاصالة الفسق والتمسك باطلاق قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه مدفوع بان المتبادر منه كون هذا الشخص تائبا مسلمة لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم انصراف الاطلاق في هذه الرواية وغيرها

في ان الكبائر قادحة في العدالة

في ان التوبة هل مسقطة للفسق ام لا

الى من يحصل لنا العلم او الظن بصدقه بتحقق توبته في الواقع بل هي منصرفة الى صورة العلم او الظن بصدقه والتمسك بما ذكره من عدم قبول العدل على قاذف ثم شهد
الحد وبنحو ذلك مقالة لا كبيت حتى اقبل شهادتك فتاب قبل فاسد لانه قضية في واقعة لا تتعدى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها **فان قلت** ما الدليل على
كفاية الظن بصدقه مع ان الاصل يقتضي لا مقتضى اصالة الوضع لا الالفاظ للمعاني النفس الامرية **قلنا** ان الالفاظ بقرينة المقامات تنصرف الى المعاني المعتقدة
وما نحن فيه من هذا الباب **فان قلت** هل يكفي مجرد العلم او الظن بصدق التائب وان علمنا بانتفاء الملكة مع لزوم الشرط في ترتب احكام العدالة عدم العلم بفقد
الملكة **قلنا** لا يشترط هذا العلم بفقد الملكة بل يترتب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقد الملكة لاطلاق الادلة والفتاوى بقوله واشهدوا ذوي عدل
منكم فاسد لعموم الرخصة ورود الاطلاقات عليه **فان قلت** هل الاستمرار على التوبة شرط كما قاله بعضهم ام لا يعني انه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدة
معتدا بها الذي يكون فيها من المعصية ولم يفعل ام لا يشترط **قلنا** لا يشترط ذلك لاطلاق الادلة من الاية والاخبار والمعارضة بقوله تعالى الا من تاب وعمل
صالحا حيث انه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة مدة مع ضعيف بان الاية وان كان فيها ظاهرة في ذلك الا انها واردة مورد الاغلب يعني ان شرط العمل الصالح لتحصيل
العلم او الظن بصدقه الا بعيد تمامه معتد به كما لا يخفى فاذن لو فرض ظهور الانكشاف عن الصدق بمجرد صدور التوبة لحكمنا بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه **فان**
قلت هل يشترط فعل المستحب بعد التوبة ام لا **قلنا** لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له وتوقف وقوع التعارض
بين تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب من وعمل صالحا مدفوع لان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب بل المفهوم منه ان يرتكب الاعمال الصالحة من اتيان
الواجبات وترك المحرمات ورفع ان الاعمال السيئة فلا اشتراط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يصدق بدونه **ضابطة** يعرف عدالة الراوي
او غيره اما بالصحبة المؤكدة والملازمة المطلعة على السريرة الظاهرة علما او ظنا واما بالاشتهار المغني عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فان العلماء
لم يوثقوا المشهورين وكفانا اشتهارهم بالعدالة واما بالقرائن المتعاضدة ككونه مرجعا للعلماء ووقوعه في رواياتهم من الاخبار او لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير
واما بالخبر العدل المعلوم عدالته والكلام في الاخير يقع في موضعين الاول في كفاية تزكية الواحد وعدمه في مقام قبول الرواية وقد مر الكلام فيه سابقا في
مقام ابطال قول الخصم في عدم العمل بالصحيح المشهور واقتضاره بالتعليل الاعلى تمسكا بان الفاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق منصرف الى الفاسق النفس
الامري فلابد من تحصيل العلم بعدم الفسق والتعليل الذي اخرجه عن ذلك هو صورة تزكية العدلين اجماعا وما سواه مندرج تحت المنطوق فلابد من علم العدل
بقول من زكاه عدل واحد من باب المقدمة لاحتمال كونه فاسقا وقد ابطلناه بان مفهوم الاية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي للراوي ومثل هو معارض
مع المنطوق ومقدم عليه بالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو يحصل بالواحد **اقول** واما غير الراوي فلابد في ثبوت
عدالته الاشهادة العدلين **الموضع الثاني** في كيفية الجرح والتعديل فاعلم ان المعدل والجارح ان ذكر السبب اعتبر قولهما لان السبب كان سببا في
الحقيقة عمل على طبقه والا فلا وان اطلقا كقول النجاشي فلان عدل او فاسق **ففيه اقوال** ثالثها القبول في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك وكلها
للعامة على ما نسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل الشهيد الثاني بين ما لو علم الخبر لهما موافقته مذهبهما معه في اسباب
الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان الخبر لهما اما يعلم بموافقته الخبر معه في العدالة واما يعلم بموافقتهما معه في اسباب الجرح واما يعلم بمخالفته لهما فيهما
واما لا يعلم شيئا منها **اما الاول** فينقسم الى صور جميع يجب فيه العمل بالتعديل في كلها للعلم بالموافقة في العدالة واما الكلام في الجرح فاما ان يعلم
بموافقته لهما في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقولهما في الجرح والتعديل معا سواء كان العمل به من باب الشهادة او النبأ لشمول ادلة الشهادة ثم النبأ له
لظهور الاتفاق هنا والمانع مفقود لكن بين اصحابنا واما ان يعلم بمخالفته لهما في اسباب الجرح مع علمه بكون اسباب الجرح عند المخبر اقل منها عنده فيجب العمل
بقولهما فيه ايضا لان المفروض انه كلما هو سبب الجرح عنده فهو سبب الجرح عند المخبر له ايضا واما ان يعلم باكثرية اسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له فلا يسمع
الجرح اذ لعل باعثه على الجرح شيء لا يقول بالجرح له واما ان يشك في القلة والكثرة مع علمه بالمخالفة فيجيء تحقيقه وكذا لو شك في نفس الموافقة والمخالفة
فاما ان يعلم انه على فرض المخالفة يكون اسباب الجرح عنده اكثر منها عنده فلا يسمع اما ان يعلم باقليتها فيسمع واما ان يشك فيجيء تحقيقه **واما الثاني**
فهذا الطريق اقساما واحكاما مع تبديل الاقلية والاكثرية باعلائية العدالة وادنائيتها فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلا فيسمع معه في
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يسمع وهكذا الى اخر الاقسام السبعة **واما الثالث** فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند المخبر او بادنائيتها او
بتساويهما على التقادير فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح او اكثريتها او يشك في القلة والكثرة فهذه صور تسع فورد صورة العلم باعلائية العدالة عند المخبر بصور
الثلث يسمع التعديل وصورة العلم باقلية الاسباب الجرح يسمع جرحه ايضا ومع العلم باكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح ومع الشك في الاقلية والاكثرية
حكمه واما في صورة العلم بادنائيتها فلا يسمع تعديله في جميع صورها الثلث وفي اسباب الجرح ما مر بعينه واما في صورة الشك **واما الرابع** فاما ان
يعلم انه على فرض المخالفة يكون العدالة عند المخبر اعلائية او ادنائية او يشك فيها الى اخر الاقسام السبعة السابقة اقساما واحكاما وكل هذه الصور الاتية
والثلثين لا اشكال فيها الا صور الشك منها وذلك لوجوه القرينة الى الغير لا بالاطلاق في جرحها اما فيها فقضية الاصل عدم سماع اخبار المعدل المطلق
والجارح كذلك **اما في الاول** فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ومنه تعديل المعدل ولاصالة عدم لزوم متابعة ذلك المعدل ولاصالة عدم لزوم العمل بالاثار
الالزامية التي يترتب عليها عدالة المعدل ولاصالة الفسق لغلبة الفسق وجودا فهو مقتضى القوي الشهور بين تابعيها وهو العصمة الرافعة للعدالة **واما في**
الثاني فلاصالة حرمة العمل بما وراء العلم ولاصالة بقاء العدالة في المشكوك فيه وكذا لاصالة بقاء اثارها من لزوم اتباع قوله والعمل باخباره وكذا ورد على
هذه الاصول الاصل الاول انما يتم لو لم يكن كانا ذا تعاضد اليه حيث يحصل من خبار منها الى الاحراز ما ما بيناه من تقرير مولانا العسكري
وحيد الدلالة لان اهل القبيلة لم يكونوا مجتهدين الا بالعدالة المطلقة ومع ذلك كان يقبلها الرجال ويعمل بقولهم وهو ايضا من غير تفحص

وحيد

اصل في حجية الخبر المرسل في حجية الخبر المرسل مطلقا او اذا كان الراوي ممن لا يرسل الا عن ثقة او عدمها مطلقا اقوال مقتضى الاصل عدم الحجية تأسيس

عن حقيقة العدالة واعلا مرتبتها وادنا مرتبتها **الثاني** ان بناء الامامية على الرجوع الى كتب الرجال والاعتماد على جرحهم وتزكيتهم ولو كان مط وكذا في ابواب المرافعات كاشف عن كفاية الاطلاق فيهما وفيهما نظر اما الاول فلان الظاهر على فرض تسليم تماميتها دلالة ضعيف السند **واما الثاني** فلان عمل العلماء لعله كان لعدم التفاتهم الى الاختلاف في الجرح والتعديل ولاعتقادهم باعتبار اخبارهم من باب التسبيب مع قيام الاحتمال الظاهر كيف يكون بناؤهم حجة علينا **فان قلت** بعد ملاحظة بناء علماء الرجال على تعيين الثقة وعمل جميع العلماء على مذاهبهم المختلفة بكتبهم يرتفع الاشكال لحان لاجل ذلك ان لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الاعلائية وان يفسقوا من كان صاحب الاسباب القليلة من الفسق فيعمل بتعديلهم وجرحهم **قلت** هذا كلام متين ولكن مع عدم التفاتهم بالاختلاف فيهما فلعلهم لم يلتفتوا اليه او التفتوا واعتقدوا اعتبار قولهم من باب التسبيب بعدهم فلا تسبب للتفصيل هكذا بان الجارح والمعدل ان كانا من ذوي البصائر عالما بالاختلاف مع القطع او الظن بالتفاتهما اليه من الجرح و التعديل فيقبل قولهما في الجرح والتعديل مطلقا والا فلا وارباب الرجال لكلهم من قبيل الاول على ما تصفحنا مضافا الى انه بعد التتبع في كتب الرجال ينكشف كون بنائهم في التعديل على الاعلى وفي الجرح على الادنى الا ترى ان الشيخ الجامع كونه مكلفا في كواشف العدالة انه ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق لا يحكم بعدالة اشخاص نقل مدايحهم الى مرتبة تجاوز عن حسن الظاهر وكذا حال غير الشيخ على ما لا يخفى على المتتبع في كتب الرجال هذا حال الجرح والتعديل بالنسبة الى ارباب الرجال واما بالنسبة الى المرافعات فيحق كون المعدل والجارح من ذوي البصائر فلا اشكال في القبول واما في صورة عدم كونهما منهم فالاشكال لا ان الظاهر من حال العرف انهم لا يعدلون الا من داوم على ترك الصغيرة فضلا عن الكبيرة كما هو الظاهر ولكن لا اكتفاء بهذا الظهور في غاية الاشكال عند الفقهاء من جهة استفسار اسباب الفسق والعدالة المعتبرة واما معه فلا اشكال **ضابطة** اذا تعارض الجارح والمعدل فقيل بتقديم المعدل وقيل بتقديم الجارح وقيل بانه لا مرجح بالذات لاحدهما بل المرجح المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فهو والا فالاصل التساقط ويرجع الى الاصل ففي المسبوق بالعدالة يحكم بها وفي المسبوق بالفسق يحكم بالفسق استصحابا **وقيل** ان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر فيقبل قول الجارح وان لم يمكن الجمع فيرجع الى المرجحات الخارجية هذا اصول الاقوال والحق ان يقال في صورة امكان الجمع ان كان الجارح يدعي كونه شارب الخمر قبل الزمان الذي يعدله المعدل في ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل والحكم بانقلاب حال الرجل من الفسق الى العدالة واذا ادعيا معا لكن كل في زمان وان كان تقدم الجارح مؤخرا حكمنا بفسقه ولو كان كلاهما مطلقا قدمنا الجارح ايضا لان الغالب الرجوع الى قول المعدل بما هو محل تعدد اسباب الجرح ثم ان القوم تعرضوا لدفع التعارض بين قول واحد من اهل الرجال ان فلانا فطحي وقول الاخر انه ثقة من حيث ان اطلاق الثقة ظاهر في كونه اماميا وقول الاخر بانه فطحي نص في عدم كونه اماميا فيحمل الظاهر على النص فيحكم بانه فطحي عدل في دينه فيكون حديثه موثقا وانت خبير بان من شرط حمل الظاهر على النص والمطلق على المقيد والعام على الخاص ان لا يكون الكلامان صادرين عن متكلمين وان لا يكون صادرا عن اجتهاد الشخص فلو كان المتكلم واحدا لاحتمال تجدد الرأي ولذا لا يحمل المطلق من كلام الجوهري على المقيد من كلام الاصمعي كما لو قال احدهما ان الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب لكونهما مخبرين متعددين وكذا لا يحمل مطلق العلامة على مقيده في غير بل ولا مطلقه في كتاب على مقيده في كلام او كتاب اخر لاحتمال تجدد الرأي واما حمل مطلق بعض الاخبار على مقيدها وان صدرا عن معصومين فانما هو لاجل كونهم مخبرين عن شخص واحد لانهم عليهم السلام كشخص واحد وكذا حمل المطلق الوارد من احدهم في مقام على المقيد الوارد من احدهم في مقام اخر لعدم كون اخبارهم ناشئا عن الاجتهاد حتى يحتمل تجدد الرأي في حقهم والحاصل انهم كيف حملوا كلام بعض من اهل الرجال على كلام الاخر مع انه لا معنى لانه يجري النصوصية والظهور غير كاف بل لا بد من تحقق الشرطين المذكورين وهما مفقودان هنا فلا بد من الرجوع في كلماتهم اذا تعارضت الى المرجحات الخارجية كما في سائر صور التعارض **ضابطة** يشترط في العمل بالتزكية والجرح الفحص اما على مذهب الوصفيين فلان العمل بهما انما هو من باب الظن وهو لا يحصل الا بعد الفحص لانا نعلم اجمالا بوجود التعارض في كلمات العلماء في الجرح والتعديل فلا يحصل الظن حتى نتفحص ولو حصل الظن قبل الفحص فلم يكن حجة لان الظن المعتبر في الدليل الرابع بالنسبة الى هذا العلم الجيء بناء العقلاء وقاعدة الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح الى هذا الظن مع ان ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهن باعتبار قبل الفحص فلا يشمله الدليل الرابع لانه لا يثبت الا حجية الاسباب المشكوك الاعتبار واما على القول بالتعبد فلانه لا اجماع على حجية قولهما الا بعد الفحص واما اية النفر والنبأ فتنصرفان الى صورة الفحص لا مط سلمنا التواطي لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالبا بين العلماء في الجرح والتعديل لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص تلك الموضوعات فيجب الفحص ولو قيل بكونهما من باب الشهادة كما عليه صاحب المعالم لزم الفحص ايضا لاحتمال العثور على ما هو اقوى من هذا المزكي وكذا الجارح لا الدليل بقوله يجري صغرى العدالة الوجيزة لصدق مفهوم الاثر على تزكية المجهول الحال هنا حال الرواة واما في جرح الشهود وتعديلهم في المرافعات فلا يجب الفحص لعدم العلم الاجمالي المذكور في تلك الاشخاص التي يحتاج الى تعديلها او جرحها احيانا في الموارد الخاصة **خاتمة** اختلفوا في حجية الخبر المرسل على اقوال ثالثها التفصيل بين من يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فالحجية وبين غيره فلا والحق التفصيل بان الراوي اما يعلم بانه لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير او لا يعلم ذلك وعلى الاول اما نعلم بارساله عن الثقة المعلومة الثقة عند الكل او نظن بذلك او نشك فيه والحق اصالة في جميع الصور على مذهب الوصفيين ان حصل الوصف واما على القول بالتعبد فلا حجية الا في القسم الاول من الاربعة وهو العلم بكون المرسل ثقة عند الكل واما الباقي فباقية تحت الاصل وعموم اية النبأ لا يجري لانه وان دل على حجية قول العادل المرسل الذي نظن بانه لا يرسل الا عن ثقة عند الكل ولكن لا في اختلاف العلماء في اجتهاداتهم في الجرح والتعديل فلعل ما انه ثقة عند الكل لا يكون كك ويكون العادل الاخر المعارض له في تزكيته هذا المرسل موجودا فيجب الفحص وتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكل او السؤال عن هذا المرسل من انه هل ترسل عن غير الثقة عند الكل ام لا الا ان امكن ذلك

الكلام في تعارض الجارح والمعدل

الكلام في اشتراط الفحص في العمل بالتزكية والجرح

الكلام في نقل الخلاف في حجية المراسيل

وبالجملة

سواء علمنا انه لا يرسل الا عن ثقة معلوم الوثاقة عند الكل او اعتقاد ما مر خطابنا بذلك فتامل

وبالجملة لا دليل على حجية هذا في القسم الثاني واما القسم الثالث فهو حجة على مذاق المتعبد بطريق اولى واما القسم الرابع فكما اذا حصل من هذا المرسل بعد بذل الجهد امكان كون المرسل مجهول الحال لما يجب التحرز عند التطرق اليه التباس لا احتمال مستقر في نفس الامر **الفصل السابع** في الا... العقلية ومنها ضوابط الاولى في ان العقل مدرك للحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ام لا الثانية في انه هل يستحق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي ايضا في مقابل السلب الكلي ام لا وهذا النزاع لا وقع له الا على احد القولين في المسألة الثالثة انه بعد فرض ادراك العقل كلا من المرحلتين السابقتين هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثابا ومعاقبا في الاجل ايضا ان العقل ام وان كلما حكم به الشرع ام لا الرابعة في ان احكام الشرع هل هي تابعة للمصالح الكامنة في نفس الاشياء ام لا وتبعا اخرى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا الخامسة في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات السادسة في خلو الواقعة عن الحكم الواقعي وعدمه **السابعة** في بيان ما يتبدد من الاصول الشرعية كاصل الاباحة والبرائة واصل الاحتياط الثامنة في الاستصحاب وقبل الخوض في تلك الضوابط لابد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور الاول اعلم ان لكل من الحسن والقبح اطلاقات منها ان الحسن يطلق ويراد به ما فيه المصلحة اي ما يوافق الغرض والقبيح ما يقابله وهذا الاطلاق شائع كقولك قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح لاوليائه ومن ذلك قول الطبيب شرب هذا الدواء حسن اي موافق للمصلحة والغرض ومنها ان الحسن يراد به ملائم الطبع والقبيح ما ينافره كقولك المراة الجميلة حسنة اي ملائمة للطبع والمراة السوداء قبيحة وكقولك لصوت الحسن حسن وصوت الحمير قبيح ومثل الاطلاقين للفظين اضافيان فيتفاوت بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض والمخالفة وملائمة الطبع ومنافرته ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الاول والقبيح بالمعنى الثاني كما ان شرب الدواء حسن اي موافق للغرض والمصلحة وقبيح اي منافر للطبع واكل الفاكهة قبيح اي مخالف للمصلحة وحسن بملائمة الطبع ومنها انه يراد من الحسن ما هو صفة كمال والقبيح ما هو صفة نقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح ومثل الشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومنها انه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله فاعله اما مطلقا بحيث يشمل افعال الله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الاجل فيختص بغيره تعالى والقبيح ما يقابله كقولك الصلوة حسنة اي ممدوحة ويستحق فاعلها الثواب والزنا قبيح اي مذموم ويستحق فاعله العقاب ولعل افعال الله تعالى ونواهيه كلها من هذا القبيل فبناء على ما ذكر لا يتصف الاباحة والكراهة بالحسن والقبح بهذين المعنيين ومنها انه قد يطلق الحسن ويراد به ما لا حظر فيه والقبيح ما يقابله اي ما فيه خطر وعيب وزيادة هذين المعنيين من هذين اللفظين لابد وان يكون في مقام يتوهم فيه الحظر كما لو سئل احد ان البيع الفلاني حسن ام لا فنقول انه حسن اي لا حرج ولا منع في فعله فبناء عليه يكون اربعة من اقسام التكليف متصفا بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام ويكون مصداق القبيح بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام ويكون مصداق القبيح بهذا المعنى هو الحرام لكن هذا اذا اريد من الحظر ما هو اعم من الكراهة والحرمة والا فالثلثة منها متصفة بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى المكروه وهذا قبيحا ايضا يكون ما فاسادسا الحسن والقبح الامر الثاني لا ريب في ان اطلاقهما على المعنيين الاخيرين مجاز لنبائه والعم ولصحة سلب كليهما عن المباح فهذا المباح ليس بحسن ولا قبيح فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك بين الاحكام الاربعة اعني ما سوى الحرام لم يصح سلبه عن المباح اذ لا معنى لسلب الاعم عن الاخص فالاطلاق لحاصل بكلا المعنيين مجاز واما سائر الاطلاقات فحقيقة لعدم صحة السلب عن شيء منها لكن هل هما مشتركان لفظا بين تلك الاطلاقات ام معنى الاظهر الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع وان كنا شاكين في وجود الجامع وكان الاصل عدم وجوده ايضا فيكون الامر الاشتراك اللفظي لكن هذا الاصل لا يقاوم اصالة عدم تعدد الوضع فتدبر **فان قلت** لو كان اللفظ موضوعا للجامع لزم المجاز بلا حقيقة للشك في استعمال اللفظ في القدر المشترك والاصل عدمه **قلنا** اولا انا قاطعون بان اطلاق هذين اللفظين على تلك المعاني انما هو من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص الفرد فلا شك في الاستعمال حتى ينفي بالاصل فتدبر **وثانيا** سلمنا عدم القطع بذلك لكن القطع بالاستعمال في الخصوصيات ايضا ممنوع فيكون المستعمل فيه مشكوكا ويكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل له اصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك وايضا لا شك ان المتبادر من الحسن والقبح ليس الا مجمل هو القدر المشترك بل نقول ان المتبادر من الحسن الامر المرغوب اليه من جهة واحدة ولو والمتبادر من القبيح الامر المرغوب عنه ولو من جهة فكلما هو مرغوب اليه حسن سواء كان لموافقة الغرض او لصفة الكمال او لملائمة الطبع او لمدح فاعله فكلما هو مرغوب عنه قبيح وايضا يصح سلب كل منهما عن كل من الاربعة مجردا وذلك دليل على عدم الاشتراك اللفظي **الامر الثالث** اعلم ان النزاع في المقام الاول من المقامات مع الاشعرية والنزاع معهم ان كان في المقام نزاع كما سيجئ ان الحق وجود النزاع في المقام الاول انما هو في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الرابع **اما الاول** فقد اتفق الطائفتان من الاشعرية والمعتزلة وغيرهم على ادراك العقل ما ينافي الغرض او يوافقه من المعنيين المذكورين بقول احد العقل عنه مدرك لقبح قتل زيد عند اوليائه وحسنه لاعدائه وكذا المعنى الثاني اذ لا يمكن انكار ادراك العقل ان شم الريحان ملائم للطبع والجيفة منافر له وكذا الثالث وان كان يظهر من العلامة في النهاية ان بعضا من الاشاعرة ينكره وذلك لانه كيف يمكن ان ينكر العاقل كون العلم صفة كمال والجهل صفة نقص واما المعنى الاخير بكلا اطلاقيه فلحصل في النزاع ايضا ان كان المراد بالمدح والذم والعيب والحرج وبين دان كان المراد الذنوب بين خارج ثم ان الامامية والمعتزلة في البحث الاول والثاني انما يدعون الايجاب الجزئي لا الكلي لكن الاشكال في ان المدعين لا دراك العقل هل يدعون ادراكه في الجملة كلا من المدح والذم والثواب والعقاب والمنكر ينكر الجميع فيكون كل من البحثين الاولين محلا للنزاع بين الاقوام المدعون يدعون ما ذكر لكن المنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب لا المدح والذم فيختص نزاعهم بالبحث الثاني ويكون الاول من البحثين بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراك جميع الاربعة فيختص النزاع بالبحث الاول ويكون الثاني بلا نزاع ام المدعون يدعون ادراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب فلا يكون شيء من البحثين محلا للنزاع لكن الحق ان المعتزلة والامامية الا قاصرهم يدعون ادراكه في الجملة جميع الاربعة ويشهد عليه الحجاج كلما لهم عليه اما المنكر فيظهر من عدة الاشاعرة انهم ينكرون الجميع فلابد من النزاع في كل من البحثين وعليه فيكون النزاع في المقام الاول يكون في ادراك العقل المدح والذم ولو في الجملة وفي نزاع ام النزاع في ادراكه المدح والذم في نظر الكل حتى الحكيم على الاطلاق الاطلاق الاخير لانه لو كان الاول لكان اللازم الخلاف في سائر الاطلاقات لفظ الحسن والقبح ايضا لا انكون تعقل ان يحسنا الاعداء مثلا ومواضا الغرض كما لا ينفك عن الله وحينئذ

فتنظر ثم

ام شككنا فيه اذ لعل العلماء مختلفون في الجرح والتعديل فلعل ما فيه المرسل ثقة عند الكل الا ان يكون كذلك او لعدم التعارض في التزكية فوجب الفحص والعلم بكونه ثقة عند الكل اجمالا او تفصيلا نتايج

في بيان اقسام ما يستقل بادراكه العقل

في نظرهم من تلك الجهة فيتكلمون في الملازمة بمعنى ان الشارع لا بد ان يحكم بما ادركه العقل هذا في الذي لا ينفك عن المدح الشرعي **وقد عرفت** ان النزاع مختص بالمعنى الثاني اذ الاول لا نزاع فيه ولو كان النزاع في ذلك لما كان للامامية ان يتكلموا فيه لان غرضهم من هذا النزاع ترتيب الاحكام الالهية وهو لا يصير الا مع كون النزاع في المدح والذم في نظر الكل **ثم اعلم** ان ما يستقل به العقل في الادراك على اقسام منها ما يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به اي يكون كل من الاستفادة والمستفاد اصليين كادراكه قبح الظلم وكفر النعمة وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة ومنها ما يكون الاستفادة فيه تبعية والمستفاد اصليا كقبح النظر في المراة الى المراة الاجنبية فان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر في المراة ايضا لاتحاد المناط القطعي ومن هذا الباب قضية ابان فان العقل بعد ملاحظة ان الاصابع الثلاثة اذا قطعت عن المراة كان فيها ثلثون من الابل يقطع بان قطع الاربعة لا ينقص عن ثلثين ابدا ومنها ما يكون الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيين كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكون الضد الخاص منهيا عنه فان المحكوم به هنا شيء اخر لا شيء وجوب المقدمة باشتراط وجوب ذي المقدمة وكذا النهي عن الضد اذا علم ذلك فاعلم ان النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الاول يقينا وفي القسم الثاني ايضا نظرا الى تمسك الاخباريين في رد المجتهدين في المقام الثاني برواية ابان وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين ره في بحث الاجماع حيث ذهب الى ان اتفاق المجتهدين والاخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية وان الاتفاق عندهم في الاحتمال انما نشاء من عن الاستلزام العرفي هذا بناء على مذهب الاخباريين واما على مذهب الاشعري فالدليل على الاعم من الاقسام الثلاثة ان ذلك لازم قولهم بان احكام الله تعالى غير تابعة للمصالح الكامنة اذ ادراك الحسن والقبح انما هو بملاحظة المصلحة والمفسدة وحيث لا يكون الاحكام تابعة لها تم النزاع في الجميع من الاقسام ولكن يشكل ذلك بانهم يقولون بحجية القياس فيحتمل ان يخص نزاعهم بالقسم الاول فالتعيين مشكل ثم النزاع هل هو في الاحكام العملية من الاصلية والفرعية ام يشمل الاعتقاديات ايضا

في بيان ثمرة النزاع في المباحث الثلاثة

الظاهر اختصاص نزاع الاخباريين بالعملية كما يظهر من الفاضل التوني واما الاشعري فلازم مذهبه تعميم النزاع للمعرفة الامر **الرابع** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع في البحث الاول ان من اثبته فلازمه اثبات البحث الثاني ايضا ومن نفاه فلازمه نفي الثاني كما ستعرف وفي البحث الثاني ان من اثبته اثبت البحث الثالث بمعنى ان لازم ذلك ومن نفاه فلازمه نفي الثالث ايضا كما سيجيء واما ثمرة البحث الثالث فيظهر في مواضع **منها** حجية الظن وعدمها لان الدليل على حجية الظن العقل **فان قلت** ان تلك الثمرة تتم ان جعلنا النزاع في مطلق ما يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما اصليين كما يظهر من كثير من العلماء فانه على ذلك لا ينفع الثمرة المذكورة اذ حجية الظن من باب التبع لان العمل بالظن مقدمة لتحصيل الاحكام الواقعية **قلنا** ان محل كلامنا هو انه لو لم يقل بحجية ما يستقل به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد اصليين لما صح حجية الظن لان اثبات حجيته موقوف على مقدمات ثابتة بالعقل المستقل من الجهتين اعني الاستفادة والمستفاد كابطال التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم والاقتصار على العدد المعلوم ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجية الظن والحاصل ان الكلام ليس في ان حجية الظن اصلية او تبعية بل في ان اثبات حجيته يتوقف على حجية ما يستقل به العقل من الجهتين فمن نفى حجية ذلك القسم فلازمه نفي حجية الظن في زماننا هذا فتدبر ويمكن المناقشة في هذه الثمرة بانه لا ينحصر اثبات حجية الظن بتلك المقدمات بالعقل بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع ايضا فيثبت حجية الظن وان لم نقل بحجية العقل وذلك لان التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والاحتياط منفي بما دل على نفي العسر والحرج وترجيح المرجوح منفي بالاجماع اذ هو موجب لهدم الشريعة للقطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع وهدم الشريعة منفي بالاجماع ولا يتوهم عدم امكان اثبات المقدمات بالشرع نظرا الى ان الدليل على حجيته ان كان العقل فهو لا يقول به وان كان الشرع لزم الدور او التسلسل وذلك لان الكلام انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في فساد ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم على ان هذا الايراد لا يرد على الاخباريين لانهم يقولون بحجية العقل في العقايد كما صرح به الفاضل التوني هذا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لان ابطال ترجيح المرجوح بالشرع اعني الاجماع يتم اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الاغلبي اما في انسداد باب العلم في مسئلة واحدة او اثنين لا يجب بوجوب اخذ المرجوح المدام يتم الاجماع ويتم برهان العقل لو كان حجة فتدبر **ومنها** جعل الظن الغير معتبر مرجحا في مثل ما لو دار القبلة بين الجهات وظن احدها انها القبلة بظن غير معتبر شرعا كخبر الفاسق وفرضنا انه لا يتمكن من الصلوة الا الى جهة واحدة وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان وكان الظن القياسي مرجحا لاحد الطرفين فمقتضى القوة العاقلة الحكم في المقامين بالاخذ بالمظنون لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينه وبين المرجوح ومن لا يقول بحجية العقل يقول بالتخيير هنا والقول بورود الشرع هنا ايضا لكلية قاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع دليل العقل ويكون وجوده كعدمه مدفوع بان مدرك اصل الاشتغال ان كان هو العقل فيتم الكلام فيه وان كان الشرع كالاخبار فليس لا يقول بحجية الاخبار الاحاد في نحو المسائل الا ان يقول بهذه المقالة وكلامنا على هذا الفرض فتدبر **ومنها** التخيير فيما لو دار الامر بين المحذورين ولم يكن الدليل على المطرحين الخبر فالعقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعي عليه **فان قلت** ان الاستفادة هنا تبعية وان كان المستفاد اصليا وذلك لان العقل بعد ملاحظة الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير بينهم يستنقح المناط القطعي ان الحكم في تعارض امرين غير خبرين او احدهما خبر دون الاخر هو التخيير ايضا فلا يتم تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مختصا بما كان العقل مستقلا فيه من الجهتين **قلنا** تنقيح المناط القطعي ثم دفع يمكن الاشكال من جهة امكان اثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق الذي نفاه الشرع لان طرح الامرين يستلزم طرح المقطوع من الشرع فلا سبيل اليه ولعل المتاع فتعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف لزم التكليف بالمحال ومنها **قاعدة التسامح** بناء على عدم اعتبار الاخبار الواردة فيها اما لكونها احادا والمسئلة اصولية او لعدم حجية الاحاد في الفرع الكاشفة عن حجية او لضعف سندها وان كانت فرعية فالقول بها مبني على ثم القول بجواز التسامح للقوة العاقلة **ومنها** تكليف الكفار حتى القاصرين منهم فيما يستقل به العقل ان قلنا انهم مكلفون بالفروع فيكون القاصرين ومنهم مكلفين بالفرع الذي يستقل به العقل واما المقصرون منهم فكلفون على هذا القول مطلقا سواء فيما يستقل به العقل ام لا واما ان لم نقل بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع

في ثمرة النزاع ... تكليف الكفار ... القاصرين ... [illegible]

بالمقصرين

ويمكن ان يقال ان القول بالظن المطلق العمل بمثل ذلك عند حصول الظن منه مع كونه ديدن المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة مستلزم لتصحيح ذلك **اصل** في ادراك العقل الحسن والقبح المحوي ادراك العقل الحسن والقبح بطريق لا بايجاب الجزئي وتفصيله ان الحسن يطلق على ما يوافق الغرض وعلى ما يلائم الطبع وهذان يتفاوتان بحسب الاشخاص والطباع فيهما اقضا فيهما فيجتمعان وقد يفترقان وعلى صفة الكمال وعلى ما يمدح فاعله في العاجل لما هو بحيث يشمل فعله تم او مع استحقاق فاعله الثواب في الآجل فيختص بغيره تعم وعلى ما لا حرج في فعله فيشمل ما عدا الحرام او ما عدا المرجوح تحريما او كراهة والقبيح يقابله في كل معنى وهو مجاز في الاخير للتبادر وصحة السلب عن مثل المباح وحقيقة في البواقي لعدم صحة السلب فيحمل الاشتراك المعنوي وان كان اللفظ المشترك مشكوكا لا اللفظي لاصالة عدم تعدد الوضع المقدم على اصالة عدم وجود لفظ المشترك واما اصالة عدم الاستعمال في المسلوب بالمعنى للقاصر منهم وان احتمل الكفار مكلفين بالفروع انتفت الثمرة ومنها تكليف المسلم القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل ومنها التكليف في ايام الفترة وهو زمان بين الزمانين الذي نفرض فيه الحجة **فان قلنا** بحجية العقل كان ذلك الزمان مكلفا بما يستقل به العقل والا فلا تكليف لفرض فقدان الشرع وعدم حجية العقل **وفيه** انه ما ذكر كان الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها انما هو زمان بين النبيين **وثانيا** انه يتم اذا اندرس آثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الآخر والا فالاصل بقاؤها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انمحت الآثار للشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الآخر والاصل بقاؤها حتى يثبت الانسلاخ نعم يتم اذا انمحت الآثار للشريعة السابقة بالكلية ولم يبق شيء فتم ومنها تكليف المسلم الموجود في بلاد الاسلام العارف بغالب الاحكام لكن اتفق له مسئلة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فورا ولا يصل يده الى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار امره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها مع علمه بحرمتهما معا فالعقل حاكم هنا بلزوم التخلية معتذرا بان المنع عن الاستقبال والاستدبار عند التخلية انما هو لهتك الحرمة وهو في الاستقبال اشد فلا بد ان يرتكب اقل المحذورين فمن يقول بحجية العقل يقول بلزوم العمل على مقتضاه والا فلا هذا وفي المثال مناقشة لمنع ادراك العقل ولو بترك الاستدبار وانما قلنا محذورا وايضا ذلك من العقل التبعي والكلام في ثمرات المستقل نعم لو كان الكلام في ثمرة مطلق ما يستقل به العقل صح التمثيل بما لو دار امر المرأة في التخلية بين استدبار الاجنبي واستقباله **ومنها** لو تعارض الخبر والعقل **فان قلنا** بحجية العقل علمنا به في مقابل الخبر الا ان يرتفع القطع بملاحظة الخبر وان قلنا بعدم الحجية عملنا بالخبر ومنها القول بحجية اصل البراءة والاباحة والاشتغال اذ لم يقل بحجية الاخبار الواردة فيها لاحد الوجوه المناسبة في التسامح وان لم يقل بحجية العقل ليس له القول بحجية الاصول المذكورة لفرض عدم حجية العقل وعدم حجية الخبر الوارد في الباب **ثم ان تلك الثمرات** هي الثمرات المرتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والاخباريين **واما الثمرة** بين من يقول بحجية العقل وبين الاشاعرة فكثيرة مثل حجية الظن ومثل اشتراط العصمة وقبح تفضيل المفضول وغير ذلك ثم ان ما يقال في المقام في نفي الثمرة في حجية العقل بان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فيجب ان التكليف على الشارع واجب عليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام مندفع اولا بان اللطف قد يكون واجبا كما لو لم يمكن قبل بيانه وكان بيان الشارع تأسيسا وقد يكون مندوبا كما فيما يستقل به العقل فانه بعد ادراك العقل يكون بيان الشارع تأكيدا ولطفا مندوبا فكلية الكبرى ممنوعة وثانيا بانا لو سلمنا ان كل لطف واجب لكن الوجوب فيما يكون في اللطف مطلقا لا يمنع منه مانع كبعثة الرسل ومشروطا فيما يحتمل المانع كاظهار القائم عج في هذا الزمان والبيان فيما يستقل به العقل يحتمل الاشتراط بل هو لطف كيف ووجوب اظهار المبين مشروط فضلا عن المبين وثالثا بان الدليل المذكور عقلي لا يقول بحجيته الخصم الا ان يدعى ورود الشرع عليه او يقول ان الحجية في العقايد مسلمة والكلام في الفروع او يقال ان مقصودنا من الدليل الالزام ورابعا بانا سلمنا الجميع لكن غايته عدم البيان ثبوتا واثباتا وورود الدليل الشرعي في كل واقعة ومجرد ذلك لا ينفي الثمرة بل انه يلزم الوصول الينا وليس نعم لو فرضنا العثور كذلك لم يكن ثمرة **ضابطة** في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم والاظهر ادراكه لهما وفاقا للفرقة الناجية والمعتزلة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالزركشي ومتابعيه على ما حكي عنه وقد مر ظهور بعض الفقهاء الاشاعرة في ذلك والدليل على المختار وجوه **الاول** البداهة والضرورة فان العقل قاطع بان الظلم من القوي على اليتيم الضعيف قبيح في الغاية اذا احسن هو وابوه اليه كثيرا وفعله هذا مذموم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق ولا تخفى لتحريم العقل الا هنا ومثله رد الوديعة الى المستودع المحتاج الذي احسن الى المودع في تمام عمره فانه حسن وفاعله ممدوح وتاركه مذموم **فان قلت** لعل المدح والذم فيما ذكرت ناش عن الشرع والانس به كالمدح على فعل الصلوة او عن العادة المانوسة كلبس الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للقبح الذاتي بل للعادة المانوسة او عن كونه صفة نقص او كمال كالعلم والجهل او من كونه مخالفا للغرض او موافقا له كقبح قتل زيد عند اوليائه وحسنه عند اعدائه او عن ملائمة الطبع ومنافرته ومع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن الحكم بان المدح والذم ناشئ عن الحسن والقبح الذاتيين **قلنا** اما الاحتمال الاول فبطلانه بانا نرى الحسن والقبيح وان قطعنا النظر عن الشرع واما بطلان الثاني فبانا نرى القبيح وان فرضنا اعتياد الناس بالظلم **واما الثالث** فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة على ما اصطلحوا عليه والذي مثلنا به من الافعال الظاهرة وليس من الاوصاف اصلا لا الوصف الظاهر ولا الباطن وايضا مطلوبنا اثبات مطلق ادراك العقل القبح والحسن عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق وليس المقصود زيادة من ذلك وان كان الباعث على ذلك كونه صفة نقص او كمال فبعد ما سلمت حكم العقل بالمدح والذم كذلك تم المقصود ولا يضر هذا الاحتمال **واما الرابع** فبانا نرى ان عدم ذلك عند ابتهاجه قاتله اذا كان القتل ظلما وان كان موافقا لغرضه **واما الخامس** فكالرابع الثاني انه لو لم يدرك العقل الحسن والقبح لما امتثل احد اوامر الله تعالى ونواهيه لجواز ان يكون الكذب منه تعالى عند العقل اذ حكم العقل بامتناع الكذب منه تعالى ليس الا لقبحه لا لاجل منافاة القدرة عليه فاذا لم يحكم العقل بقبحه لم يحكم بامتناعه منه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب وانتفاء الوثوق لانه ما ذكرنا من عدم امتثال احد باوامره ونواهيه وهو باطل بالاتفاق من الخصم وبلزوم كون التكليف سفها **فان قلت** ان العلم بامتناع الكذب منه تعالى ليس منحصرا في ادراك العقل قبحه بل يمكن حصول العلم بعدم صدور الكذب منه تعالى لاجل ان عادته جارية على الصدق او لاجل ان الصدق صفة كمال والعقل مدرك لها بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال لكان الواجب متصفا بها لاستجماعه جميع الصفات الكمالية وان الكذب صفة نقص وهو منزه عن جميع النقايص اجماعا او لاجل ان الصدق موافق لغرضه تعالى والكذب مخالف لغرضه والحكيم لا يرتكب ما ينافي غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب منافر للطبع والحكيم لا يرتكبه **قلنا** اما حصول العلم من جهة ان عادته تعالى بالصدق فهو موقوف على الاطلاع على العادة غالبا بحيث يعتد بها على صدق خبره بحصول العادة والعلم بها انما يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق ونحن ننقل الكلام الى مبدإ الامر حيث لم يكن هناك عادة فمن اين حصل الاطلاع بالعادة والصدق الا على مضافا الى انه لو تم لتم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلعين على العادة بالممارسة ولا يتم في حق الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة

للمجاز بلا حقيقة فعارضه بمثلها او مرجحة بالقطع بان الاطلاق على تلك المعاني من باب اطلاق الكلي على الفرد مع كون المتبادر هو الامر المجمل القدر المشترك بل الامر المبين وهو مطلق المرغوب اليه ولو من جهة عكس القبيح بل يصح سلبه الخصوصيات والنزاع مع الاشعري انما هو في المعنى الرابع حيث نفاه قدماء الاشاعرة عدم ادراك العقل المدح والذم والاولان لا كلام في ادراك العقل اياهما بحكم البداهة وكذا الثالث وان كان يظهر من النهاية انكار بعض الاشاعرة ادراك العقل اياه والاخير داخل في النزاع ان كان المراد الحرج الاخروي لا الحرج الدنيوي منه

وبعد الكلام اذا الكذب المدح والذم في نظر الكل ... الحكم على الاطلاق ... الخلاف في الاطلاقات الاول ... عن مقاصد الغرض ... الاول ذلك في موضع

كمال الابدان يكون موجوداً معه تعالى فيه ان الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل انما تسمى بصفة النقص او صفة الكمال كما ا وصفا الافعال الظاهرة كالصدق والكذب
العارض للكلام فان تسميتها بصفة النقص والكمال خلاف الاصطلاح سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدرك ان هذه صفة نقص لكن مجرد ذلك
لا يوجب علم صدقه تعالى ومنزهيته بل لا بد من ادراك انها اي الصفة نقص صفة له تعالى فان ادعيتم انه يدرك ذلك ايضا فقد ثبت المطلوب لا بمجرد ادراك ان الكذب صفة النقص
لا على انه لا يحصل منه تعالى واما الاجماع الذي ادعيته على انه تعالى منزه عن النقائص فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم ادراك العقل للنقص كما هو المفروض مع عدم كشفه
لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعله كذب وان كان هو العقل فيمنع اعتباره بعد اجماع الامامية الامين على صدق
حجية الاجماع بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقا للغرض منه تعالى ففيه مع كونه موافقا للغرض فلعل غرضه العكس كما عليه بعض المنصوفة سلمنا انه
موافق لغرضه لكن ذلك يستلزم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصالح وانت لا تقول به سلمنا لكن امتناع صدور منافي الغرض عنه تعالى ممنوع واما حصول العلم
بالصدق لكونه ملائما للطبع والكذب منافرا له ففيه انه تعالى منزه عن الطبع حتى يكون شيء ملائما للطبع ومنافرا سلمنا لكن معرفة كون الشيء الفلاني منافرا
للطبع فرع المعاشرة معه وابن المعاشرة سلمنا لكن نمنع عدم صدور منافر الطبع عنه تعالى **فان قلت** سلمنا عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم عدم امتثال
احد باوامره تعالى ونواهيه اذ يلزم حينئذ ايضا الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر المحتمل **قلنا اولا** انه كما يمكن ان يكون وعده للمثوبة ووعيده
للعقوبة صادقا كذلك يمكن كون وعده للزنا او وعيده للصلوة في الواقع فاحتمال الضرر مشترك بين الامتثال وتركه **وثانيا** ان لزوم دفع الضرر المحتمل انما يحكم
به العقل فالمطلوب ثابت لانا لا نعني باللزوم العقلي الا ذلك وان حكم به غيره فعليك ببيانه ومن هنا يمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثاني بوجهين
الاول ان حصول الوثوق باوامره ونواهيه اضطراري لان كل مخبر خارج عن اخبار العدد يتدبر فيه يكن منه الوثوق والامتثال اضطراري وان جاز عند
المكلفين صدوره الكذب منه تعالى ولم يمتنع عند العقل ذلك **الثاني** انا نمنع بطلان التالي اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال بالاوامر والنواهي قوله
يلزم ان يكون التكليف سفها وعبثا **قلنا** الاضير فيه **الثالث** من الوجوه ان العقل لو لم يدرك الحسن والقبح لم يعلم الفرق بين النبي المعلوم نبوته واما
المدعي الثابت للنبوة فالمجوز ان يرسل الله رسولا كاذبا واما الاول فلجواز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب فلا يقبح ان يعطى الخارق للعادة لمن
يدعي النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى زمان يتبعه الناس فيها وعلوا على اقواله ولم يرجع عن دعواه ولم يبطلها مبطل فان كان صادقا فالعلم
ثابت والا لزم الاغراء بالجهل وعند بطلان التحكم لا ضير في الاغراء بالجهل بخلاف ما لو قلنا بالادراك فان الدليل المذكور يحصل به العلم بالامر واذ اظهر الملازمة
يظهر بطلان التالي اولا بالاتفاق منا ومن الخصم على امكان تحصيل العلم بالنبي وبصدقه **وثانيا** بكون بناء المليين على ذلك الامكان **وثالثا** بلزوم كون
التكليف وارسال الرسل سفها وعبثا اذ لا فائدة فيهما الا الاطاعة والانقياد وهما فرع الوثوق وليس بحاصل **فان قلت** لعل حصول العلم بالنبي وبصدقه مستند
الى كون اجراء المعجزة على يد الكاذب اي ارسال النبي الكاذب بخلاف ما اجرى به عادته تعالى او كونهما صفتا نقص او كونهما منافرا للطبع وهو تعالى منزه عنهما او كونهما خلاف
الغرض **قلنا** الجواب ما مضى هنا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه **الاول** انه لو صح هذا الوجه العقلي لاثبات العلم بالامر يلزم صدور وثوق من الذي
اظهر الخارق وادعى النبوة ومضى زمان ويتبعه الناس ولم يرجع عن دعواه ولم يبطلها مبطل مع انهم لم يكونوا انبياء فلو تم الدليل العقلي الذي ذكرت لزم كونهما انبياء
ولم يقل به الخصم وكذبها قطعي **الثاني** انا نمنع بعد اظهار الخارق امتناع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبي الواقعي ولو مع عدم العلم من الله على الثاني لا اغراء ولا
اضلال اذ لو فرض عدم حصول الاعتقاد والمفروض عدم حصوله سواء علم بامكان اظهار الخارق المخصوص لغير النبي او احتمل عنده ذلك بالجملة اذ لم يعلم بعدم امكان
ذلك لغير النبي فلا اغراء بل لا يجوز الاتكال على غير النبي والمتبع مقصر وعلى الاول يكون معتقدا تكليفه ظاهرا بالعلم فلا اغراء ايضا سواء طابق اعتقاده
الواقع ام خالفه لو سلمنا لزوم الاغراء لنسلم في الشق الاخير بان يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع فانه لا اعتداد والحاصل ان الاضلال انما يلزم على فرض
عدم التطابق مع الاعتقاد المطابق لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين ومع تسليم التقريب بحيث لا يحصل العلم بالنبوة ايضا بل يلزم كون العلم بخلاف الواقع لا
يكون مرتبا **الثالث** انه يمكن العلم بانه نبي وبصدق النبي بغير هذا الوجه العقلي ايضا اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة معه واما العلم بالنبوة
وتميز النبي عن المتنبي فيمكن حصوله من نفس الخارق للعادة لاطباق العقلاء عليه حيث يكتفون في الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه الطريقة كافية
عن ان يدل العقل في تحصيل العلم بالنبوة انما هو تحصيله بنفس الخارق وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تماميته لا يدل الا على العلم بين المكلفين ولو
الامر فيه في باب تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حق غالب الناس ان كانوا مكلفين بتحصيل العلم من هذا الوجه والا ارتفع التكليف غالبا
فظهر عدم الانحصار فلا يتم الدليل العقلي المذكور ولكونه متفرعا على حصر سبب العلم به ولعله كذلك **الرابع** ان الاشعري يقول بان حصول العلم بالامر اضطراري
بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هنا ولكن التحقيق ان الدليل الثاني وكذا الجزء الثاني من الدليل الثالث لا يستحيل الى دليل ذا يخ الحقيقة دليل ان لا عباد
على الاشعري ادعو فساده بالبرهان فاعة الجبر وهو باطل لانه يخالف الضرورة والحس الحق العباد ولانه حجة شرعية قطعية يعترف به الخصم وكذا بطلان التكليف
بما لا يطاق لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيمنع الامر بعضه بهذا التكليف بما لا يطاق فانه لا يجبر عليهما ولان الجبر خلاف الايات الشريفة لان ظاهرها
ان لا تكليف حالتين احدهما الوسع الاخرى عدم الوسع والقول بالجبر يستلزم لا اتصاف الحالتين في الواحد **ضابطة** في انه بعدما قلنا يدرك العقل الحسن
والقبح هل يدرك الثواب والعقاب ايضا بطريق الايجاب الجزمي كما عليه الامامية الا الفاضل منهم او لا يدركهما اصلا كما عليه الاشاعرة حتى الزركشي وتبعهم الكثير
الاخبار بين ظاهر ام يدركهما في العقاب والعلية كما عليه الفاضل لتوقي الاظهر الاول لوجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بان العقل كما يدرك حسن الاحسان
ورداءة الوبينة وقبح الظلم كذلك يدرك الاستحقاق المجازات ان خيرا فخير او لو تعدى بعض من عبيد رئيس على بعض بلا جهة داعية وكان المظلوم منهما قد احسن الى
الظالم بتمام عمره فاطلع عليه المولى لحكم بعقاب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منزلة العقلاء ويقولون ان هذا المولى غير عادل لعدم المجازاة وكذا الواحد

صدوره عنه تعالى الجهل غاية عدم الصدور دوده
ينقل الكلام الى سببها اذ
حيث لم يكن عادة فرانين
حصول العلم بالصدق الاخير
حتى يحصل العلم العادي
مع انه لا يتم الا في حق قليل
من المكلفين او يكون الصدق
موافقا للغرض منه مدفوع
بان الكذب لعله موافق
لغرضه كما عليه بعض المتصوفة
وبانه لا يقول بكون احكامه
معللة بالاغراض وبانه مما الله
على امتناع صدور منافي الغرض
عنه او بكونه ملائما للطبع
منه بكونه منزها عن الطبع
وبانه من ابن علم منافرة الكذب
للطبيعة لا معاشرة وبانها
الدليل على عدم صدور منافر
الطبع عنه او بكون الكذب
صفة نقص والصدق صفة
كمال وهو منزه عن النقائص
مستجمع للكمالات مضعف بان
الصدق او الكذب من اوصاف
الافعال الظاهرة وهو
الكلام لا الاوصاف الباطنة
كالعلم والجهل حتى يسمى صفة
فالتسمية بالصفة خلاف
المصطلح اقول سلمنا لكن النقص
في صفة الافعال غير لازم
وبان مجرد كونه صفة نقص
لا يوجب عدم صدوره منه لابد
من ادراك العقل انها ليست
من صفاته تعالى فان ادعيت
انه يدرك ذلك ايضا فقد
ثبت المطلوب فثم وان قلت
ان الاجماع دل على تنزهه عن
صفات النقص قلت نقلنا
الكلام الى الاجماع فان كان
حجيته بنفسه فهو اول بحث
الكشف عن الشرع فلعله كذب
او العقل فالمطلوب ثابت ولو
قيل يكفي في لزوم الامتثال
احتمال الصدق دفعا للضرر
المحتمل قلنا يمكن كون وعده
في فعل الواجب وعكسه فاحتمال
الضرر مشترك وايضا لزوم
دفع الضرر المحتمل ان كان
بالشرع فلعله كذب او العقل
فالمطلوب ثابت نعم للاشعري
ان يقول بناء على مذهبه
ان حصول الوثوق اضطراري
او يقول انه لا ضير في تكليف
تكليف

بلغ

السفه عند عدم الوثوق بهما لشاهد انبعاثاً انه لولاه لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته لاحتمال اظهار المعجزة على الكاذب او ارسال الرسول الكاذب او لتاليه بالطلان

ابن اخرو انجاه من المهالك ثم وقع له حاجة يهدى على قضائها اب المحسن اليه ولم يقضها لم يضل ذلك المحسن لكن من العقلاء بان جزاء الاحسان هو الاحسان ولا ينبغى ترك المجازاة لا من خلاف العدل والمروة لانه يجب ابعاد عن المهلكة وكان اللازم عليك مجازاته عن هذه ايضا والعجب من الاخبارى والاشعرى حيث انهم يقولون بعد الله تعم ويستكرون هذا المقام مع كون انكاره مستلزما لاسناد الظلم العدل الواليه تعم **الثانى** انه بعدما اثبتنا المقام الاول على انه منا اثبات هذا المقام ايضا لقضاء الضرورة بترتب العقاب والثواب على الامر والنهى المولويين لا على الوجوب الشرعى لا لاجل محبوبية المأمور به ومبغوضية المنهى عنه المعلومتين لنا بسبب الامر والنهى الكاشف عنهما وفيما نحن فيه بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبية والمبغوضية لزم القطع بترتب الثواب والعقاب لما عرفت من انهما المناط فى ترتبهما فالمناط فى الامر والنهى اللفظيين العقليين قطعى منع لان الداعى على ترتب الثواب والعقاب فيهما معا هو ما ذكرنا من المحبوبية والمبغوضية الموجودتين فيهما معا واحتمال مدخلية خصوص الامر والنهى اللفظيين فى ترتب الاثر مدفوع بما نشاهد فى الظلم من بناء اهل العرف هنا بل فيما صرح المولى للعبد بانى لا اريد على ما لم افهم عنه ثم فعل العبد المولى معتذرا بان المولى ما نهانى عن قتله فانهم يذمون العبد مع ذلك ويتبين لك الامر مما قلنا من عدم مدخلية اللفظ بعد حكم العقل بالحرمة **الثالث** انه لو لم يدرك العقل الوجوب والحرمة المستلزمين للعقاب والثواب لما كان تحصيل معرفة الله تعم واجبا ولا التالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الدال على الوجوب ان كان العقل فالمفروض انه معزول وان كان الشرع فنقول لا ايجاب لان كان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو فرع ثبوت لزوم الطاعة وهو ان ثبت بالعقل فهو معزول وان ثبت بالشرع فالدال عليه اما العقل او الشرع وهكذا الى ان يدور او يتسلسل **واما بطلان التالى** فللاتفاق من الخصم **اقول** ولانه لو لم يكن تحصيل المعرفة واجبا لزم كون الخلق عبثا لانه لا يقدم الى المعرفة احد منه لا لزم العبثية وبناء ما فهما قوله تعم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولان وجوب المعرفة مما فيه قوله تعم ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون **الرابع** انه لو لم يكن العقل مدركا للوجوب والتحريم الذين هما اثر لان عكس وجوب معرفة النبى **اما بيان الملازمة** وبطلان التالى فظاهر مما ذكر فى سابقه **الخامس** انه لو لم يكن الامر كذلك لما كان النظر الى المعجزة واجبا وبطلان الملازمة وبطلان التالى ظاهر ايضا ثم ان الوجوه الخمسة واردة على الاشعرى كلها من لم يفصل بين العمليات والعقائد الاخباريين **واما على المفصل** منهم كالفاضل التونى فلا يرد عليه الثلثة الاخيرة وان جعلنا كل الاخباريين مفصلا كالفاضل التونى وجعلنا قوله مبنيا المذهب الاخباريين فحالهم حال الفاضل التونى فى عدم ورود الثلثة الاخيرة عليهم ايضا لكنه خلاف ظاهرهم ويرد على المفصل انه لو لم يكن العقل مدركا لما ذكر فى العمليات لم يكن مدركا لما فى العقايد بالاولوية القطعية لان ادراك العقل فى العقايد نظرى وفى العمليات ضرورى فان كان مدركا للاول كما هو دابك كان مدركا للاخر ايضا لانه اسهل **ثم انه نظر المفصل** انما هو على الاخبار الحاكمة على تعذيب عبدة الاوثان **فنقول عليه** ان تلك الاخبار اما ان يجعل سببا لادراك العقل فى العقائد او كاشفة عن الادراك لا سبيل الى الاول لان الوثنى لا يقول بالشرع حتى يكون توعيده سببا للادراك عقلا فتوعيد الشارع مسلم لو توعده عقلا لم يكن علمه واما على الثانى فلا وجه للتفصيل لما عرفت من الاولوية **ضابطة** فى انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع لم لا فنقول يحتمل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل للشارع فى متن الواقع حكما وبينه لسفرائه وان لم يبينوه لنا وان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكما وان لم يبين لسفرائه ايضا وان ما حكم به العقل فيه قال انا العقل الفلانى واجب فاعله ممدوح مثاب مستحق لهما والفعل الفلانى حرام وفاعله مذموم معاقب هو كذلك عند الشارع اى يفعل كذا وان لم يجعل حكما على طبقه لكنه لو جعل لجعل على طبق العقل ومحل النزاع هو الاحتمال الاخير والثلثة الاول ليست محلا للبحث فلعلها لم يقل بها احد كيف والعقل مدرك للجعل فكيف يدرك ان المجعولين للسفراء او للعباد بمعنى ان الشارع بين المجعول لهم نعم يمكن جعل بعضه من تلك المحتملات محلا للبحث لكن لا لاجل ادراك العقل المدح والذم والثواب والعقاب بل بملاحظة اللفظ الخارجية من امتناع خلو الواقعة عن الحكم لكن كلامنا الان ليس من تلك الجهة وبالجملة النزاع فى ان كلما حكم به العقل فهل هو كذلك فى متن الواقع وبنفس الامر لا انه اتفق الاخباريون الا قاصر لهم على ذلك ونكره الاخباريون كما يظهر من صاحب الفاضل الاسترابادى والمحدث البحرانى وان سلمنا ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية والاظهر عندنا ما عليه الاغلبية لوجوه **الاول** ان العقل بعدما قطع باستحقاق الثواب والعقاب فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا يجتمع مع القطع باستحقاق الثواب والعقاب القطع بعدم الحجية لان لا ريب القطع بعد الاستحقاق ولا الشك فى الحجية لان ينافى الشك فى الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالحجية مع تسليم المقامين الاولين لا مفر منه ولما **المقام الثالث** واما احتمال كون القطع بالاستحقاق ما دام قاطعا او مع زوال القطع خرج عن الفرض فى انما الكلام فى القاطع كون قطع من قطع جهلا مركبا فهو لا ينافى تكليف القاطع ويقطعه بالحجية واما توهم ان القطع بالاستحقاق انما هو من مرحلة الواقع وهو لا ينافى عدم القطع بالحجية فى مرحلة الظاهر فهو مدفوع بان القطع بالاستحقاق فى مرحلة الظاهر بالفرض فان المقطوع به هو الحكم الظاهرى لا الواقعى المحض وهو ملازم للقطع بالحجية فى الظاهر **الثانى** انه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب من العقل حجة لم يكن القطع الحاصل من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل من الشرع اما الشرع القطعى او العقل القطعى فان كان الاول فنقل الكلام فيه الى ان يتسلسل او يدور وان كان الثانى فلا ريب فى حكم العقل بالجزم باتباع القطع المسبب بالشرع على الثواب والعقاب ليس الا حكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع فى هذا القطع الشرعى فكذا الحاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم **الثالث** ان القطع ان لم يكن حجة مطلقا اسند التكليف رأسا وان كان حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل شرعى يحصل به القطع لهم والتالى باطل بالاتفاق من الخصم والاخبار الكثيرة وان كان حجة لو كان مستفيدا من الشرع او عن غيره ايضا لكن لا الدليل الشرعى على اعتبار حجية صار ذلك الدليل الشرعى سببا لالزم عدم كون عبدة الاوثان معذبين ايضا لان جعل الامر اللاحق سببا للسابقين غير معقول مع انه لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل من غير مع كون الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلا الزم ذلك الاحتمال ايضا ان لا يكون عبدة الاوثان معذبين وهو باطل لما مر من اتفاق الخصم والاخبار وان كان القطع حجة لو كان مستفيدا من الشرع او عن غيره لكن مع دليل شرعى يكون كاشفا عن حجيته فهو ايضا مستلزم لعدم كون عبدة الاوثان

اصل في حجية العقل فاعلم ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع والمراد انه كل ما حكم به العقل فهو كذلك في متن الواقع وان لم يحصل الشرع كما اذا قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم او يحصل ولم يبينه لنبيه او بينه له ولم يبينه هو لسفرائه او لم يبين السفراء لغيرهم فان كل هذه المراتب خارجة عن هذا النزاع والحق حجية العقل القاطع حتى في الفروع خلافا للاخبارية كما يظهر من بعضهم حيث منع من الحجية بعد تسليم ادراك المدح والثواب والذم والعقاب بناء على ان النزاع ما كان في الاستحقاق والمستحق فيه اصليين كقبح الظلم ويتعين كوجوب مقدمة الواجب ومختلفين كما في قبح ابانة الاعداء قد ومتفقين ولهم دليل ثالث تمسك الاخباري هنا بخبر ابان والثالث قول الفاضل المذكور باتفاق المحدثين والاخباريين حجية كاشفة عن وجود دليل على الشيء عليه لانهم لا يقولون بالاستلزام اما العقلية فلان المجتهد لعقولهم لها واحتمال انشاء نقاقم ومنها ان النزاع في مقام الاخبار يختص بالعلماء كما يظهر من بعضهم ومع الاشعرية في العقاب وجه لقولهم بتبعية الاحكام للمصالح الكامنة

معتبرين لان كون الشرع كاشفا انما هو قبل ورود الشرع واما بعده فلا اذ لا يعقل جعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية للسابقين كما لا يكون سببا بعينها مر في السببية والوجهين وان كان القطع حجية مطلقا فهو المطلوب الرابع ان القطع ان كان حجة مطلقا فلا كلام وان لم يكن كان الاحتمال الاول في الدليل الثالث لئلا يكون القطع حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه والنظر الى المعجزة واجبا والملازمة كبطلان التالي ضرورية البناء وان كان الاحتمال الثاني منه لزم ما لزم في السابق لان التالي باطل اما الملازمة فلان كلا منها رفتر والنظر اما ان يكون واجبا فهو باطل وان كان واجبا وكان دليل وجوبه العقل فلا اعتبار به بالفرض وان كان دليل وجوبه الشرع فان كان الوجوب بعد المعرفة فهو تحصيل للحاصل وان كان قبلها **فنقول** ان الدليل على حجية اثبات الشرع او غيره وهكذا الى ان يدور او يتسلسل وان كان الاحتمال الثالث **والرابع** فالدليل الثالث يلزم ما لزم منهما وقد مر بطلانه **الخامس** ان القبيح ما حسنه ما لعرف ونص اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها العقل لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء بناء على حمل الالف انشاء فالمعنى ان الفحشاء منهي عنها ان المراد بالفحشاء المحرمات وهو فاسد لانه حمل للحرام عن معقوله ولان المتبادر من الفحشاء القبائح ثم ان هذا الدليل بتم بعد اثبات البحث الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لا اخذ الشرع فيها الا على تقدير حجية الشرع وان اثبات الحجية وحرمة القبيح صار من الشرع وبعد التسليم يتم اثبات الصغرى يعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة صار من العقل واما كون القبيح حراما فلم يثبت من العقل ثم ان الاية الشريفة تدل بمفهومها على كون احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الشيء وعلى ادراك العقل المدح والذم بناء على كون المنكر عطف تفسير للفحشاء عبارة عن القبائح التي تكون هي القبائح عند العقل والمنكر عبارة عما يكون قبيحا عند العقل ولا يناسب النهي عن المنكر في ادراك العقل المنكرية والا فلا معنى للنهي فتدبر **فان قلت** ان هيهنا وجوها من جهة العقل منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث ان المتعلق بحث وجه التعلق يفيد السوء في التقدير انه تعالى يقول لم نعذب احدا من المكلفين في زمان ومكان لاجل عمل حتى نبعث رسولا والقول بان الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب وهو معنى الحرام لا يتم ان الآية تفيد الاية نفي العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع بان الظاهر نفي الاستحقاق كما يشهد به قوله وما كانوا من قبل ... [illegible]

... ثم ان الوجه فاسد لوجوه ... **اما اولا** فلان ظاهر الاية وان كان نفي العذاب اجلا وعاجلا ... **واما ثانيا** ... **واما ثالثا** ... **واما رابعا** فبان تلك الاية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة فلا بد من تخصيصها بغير ما يستقل به العقل ... والدليل الشرعي غلط لان حكم العقل في الكبرى ... **ومنها** قوله عليه السلام ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث ان المتبادر من الامر والنهي اللفظيان فحينئذ نقول ان ما يستقل به العقل تام ... ولا اطلاع على الامر والنهي ... الى الواقع ... فالجواب **اما اولا** ... **واما ثانيا** فبان الظاهر ... ثالثا ما ... **ومنها** ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى الثلث الدية ...

متبعة الاحكام للمصالح الكامنة

لنا ان العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب في مرحلة الطاعة والعصيان كما هو المفروض ...

فلا زم القطع بالحجية ايضا ولا يمكن الشك فيها حذرا من اجتماع الضدين ...

فاول على تعذيب الامام الشافعي في العاجل وبان ذلك التحقق المتعلق من باب الاطلاق لا العموم فينصرف الى الشايع وهو نفي تعذيبهم بما يحتاج الى البيان والبعث لا ما يستقل به عقولهم

شئت فارجع الى العرف وبالجملة فالمعارضة مع الاية الشريفة ليهلك من هلك عن بينة لحجية مستحق العقاب والتعارض من باب العامين من وجه ومورد الاجتماع التعارض ما يستقل به العقل قبل

البعث فيرجع الى المرجحات وهي لو لم تكن مع الاخيرة فلا اقل من التساقط وبان تلك الاية ظاهرة وادلة الحجية قاطعة فلا تكافؤ ويقوله الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث ان المتبادر

النقليات فلا تكليف قبل ورودها وان استقل العقل ولو كان المقام مما يحتمل ورودها في الواقع امتنع لاحتمال الاصل وبان المتبادر منه انما يعلم بورود الامر والنهي بعد ما بعد

الانصراف الى المستقل كما مر وبانها ظنية والمسألة اصلية وبانها ظاهرة وادلة الحجية قاطعة فيحمل النص على الاعم من الامر العقلي او يخصص بغير ما يستقل به او بما رواه ابان في اصابع المرأة

تعارض المثلث بعث الى النصف بانه ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين والدلالة ظاهرة وتوهم ان الاولوية فيها كانت ظنية مطلقا وعند

ابان فلذا منع المعصوم عنها مدفوع بان الاولوية قطعية عند كل ذي مسكة اذ بعد ما كان الثلث في ثلاث يقطع بان الاربعة لا تنقص عن الثلثين ويشهد على القطع والزيادة في الولاية والاثار

عندنا بالحجية واستبعاد ابان بعد كلام الامام فان قلت ان الرواية تنفي حجية العقل فيما اذا كانت الاستفادة تبعية والمستفاد مستقلا كما هو مورد الرواية وما من

الادلة ملك على حجية ما يستقل به العقل من الجهتين فلا تعارض بين الرواية وبين ما مضى قلنا ان كل من قال بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا القسم

بطل بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بضم الاجماع المركب مضافا الى تنقيح المناط المستفاد من الرواية وهو تبعية احكام النقل للصفات وعدم درك العقل

اياها وهذا موجود في العقل المستقل ايضا فان قلت ههنا مقامان احدهما في تشخيص الصغرى والاخر في حكم الكبرى حتى نقول بما نقول قلنا ان الظاهر

الرواية تعلق المنع بالكبرى اعني الحكم كما يشهد عليه قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين فان قلت انا نكاره لا بان قوله يا ابان انك

اخذتني بالقياس عين ما تكون المخالفة في تشخيص الصغرى نظرا الى ما سمعه من الجابر المعصوم بما اجاب تعجب من قوله وقال سبحان الله فقال له يا ابان انك اخذتني

قلنا نعم لكن ذكر قوله والسنة اذا قيست محق الدين ظاهر في منع الكبرى والجواب ان الدلالة مسلمة لكن الدليل ظني لا يقاوم القطعي فلا بد الاقتصار على مورد

النص والعمل فيما سواه على الدليل القطعي ومنها ان المتصدق بجميع ماله مع عدم عرفانه ولاية الله تعالى لا بد ان يكون مستحقا للثواب من الله لقطع القوة العاقلة

بحسن الاحسان ونرود في الجزاء انه لا ثواب فيكشف عن خطاء العقل وعدم اعتباره ولما الخبر هو ما رواه ثقة الاسلام في صحيحة زرارة عن الباقر قال بني

الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته

اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والدلالة ظاهرة والقول بانظارها الى ما يحتاج الى البيان فاسد لا دعوى ان الرواية هو ما يستقل

به العقل كما قلنا والجواب اولا ان الثواب بمعنى الاجر وله مراتب الاول اعطاء الجنة والثاني نفي الشقاوة والثالث تخفيف ومن الرواية يستفاد الا

نفي الثواب في المرتبة الاولى لا تطلقه لفظ الثواب وهو مطلق ينصرف الى ما ذكر والعقل انما حكم بالاجر في الجملة الاخص المرتبة الاولى فلا منافاة بين الدليل القطعي والرواية

ونفيها بالحق نكرة في سياق النفي يفيد العموم ومع ذلك يقع التعارض مدفوع بان الحق وان كان نكرة في سياق النفي الا ان المنفي هو الحق في الثواب الحق المطلق

حتى نقول نعم وثانيا ان العقل انما يثبت استحقاق الثواب الجامع وغلبته الجزاء والرواية انما يستفاد منها الاعدام الابقاء لا نفي الاستحقاق فلا تعارض ثم

ثم الثالث ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولي الله او عرفه ولم يكن جميع اعماله بدلالته لم يكن له على الله حق في ثوابه الاخروي من لم يعرف

ولاية ولي الله فهو ليس الحق فعلى الاول يقع التعارض بينها وبين ما دل على حجية العقل اذ يصح على من عرف ولي الله ولكن لم يكن بعض اعماله بدلالته

بلا العقل المستقل انه لم يكن جميع اعماله بدلالة ولي الله نعم فلا حق له في الثواب اما على الثاني فلا تعارض لان كلامنا انما هو في تعارف ومورد الرواية نفي الاستحقاق

من لم يعرف ولي الله والقول بالحجية والقول بان الناصب منع لان نفي الاستحقاق عن غير العارف انما هو لاجل عدم كون جميع اعماله بدلالته ولي الله وهو في تعارف

موجود مع كونه بانه لو كان المناط هو ذلك فلي نفي الاستحقاق اللازم ان لا يكون العارف لذلك ليس جميع اعماله بدلالته من اهل الايمان لذيل الرواية مع

خلاف الاجماع فلعل المناط في الجميع هو عدم المعرفة والقول بانه بعد ما ثبت عدم حجية العقل لغير العارف ثبت عدم الحجية للعارف بالاجماع المركب مدفوع

بقلب الاجماع المركب لانا بعد ما اثبتنا الحجية للعارف بما مر نثبت لغير العارف بالاجماع المركب وهذا ارجح وبالجملة على المعنى الثاني لا تعارض بين

الرواية وبين ما نحن بصدده لان محل كلامنا العارف ومحل الرواية غيره فنقول ان الظاهر من الرواية انما هو المعنى الثاني اذ لا تعارض بينه وذلك لانه

لو كان المراد المعنى الاول للزم التعبير عنه بالعاطفة لا الواو ولان هذا المعنى لا يستفاد الا بهذا التعبير لا بالواو العطف بل بمجرد العطف بالواو عن كان له

لا بد على هذا المعنى من تبديل قوله ويكون بقوله لم يكن وايضا لو كان المراد المعنى الاول لكان العارف الذي بعض اعماله ليس بدلالته البتة خارجا عن الايمان

وهو خلاف الاجماع كما عرفت هذا والتحقيق ورد الرواية بوجوه الاول انها مختصة بغير العارف ومحل الكلام في العارف على انها تنفي

المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الاجر كما مر الثاني ان الرواية من الاحاد والمسألة علمية الثالث سلمنا انها صدر قطعا لكن الدلالة ظنية لا

من طرحها بعد الاختلاف ما مر من الدليل القطعي ومنها ان الاخبار الكثيرة دالة على ان اهل الفترة معذورون وانهم مكلفون يوم القيمة وفي النشاة الاخرة

مع انه لو كان العقل حجة لزم عدم كونهم معذورين ... تاما اولا فبانا نفرق بالعقاب الذي نتقول فيها بحجية العقل مع ان تلك الاخبار تقتضي المعتقد

مطلقا واما ثانيا فبان تلك الاخبار معارضة بما دل على تعذيبهم لاجل شركهم وعبادتهم الاوثان وعلى انه لا تكليف الا في زمن النبي فلا بد

من حمل تلك الاخبار على قاصريهم وهذه على مقصريهم وبعبارة اخرى يحمل هذه على ما لا يستقل به العقل وهذه على ما يستقل واما ثالثا فبانها احاد

واما رابعا فبانها مع فرض تواترها ظنيات من حيث الدلالة والدلالة الظنية مطرحة في مقابل ما مر من الادلة القطعية ومنها الاخبار الكثيرة

المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف قبل بعث الرسول ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وحجية العقل ملازم لوجوب التكليف قبله والجواب اولا بانا

لنا لا نعلم ذلك لان النسبة بين منطوق المدلول ومنطوق العلة العموم من وجه لاجتماعهما فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل وافتراق منطوق المدلول فيما لا يستقل

به العقل قبل بعث الرسل والعكس فيما بينه الرسول بعد البعث ولا يبقى لو كان التعارض بين العلة والمعلول عام من وجه كان العبرة بالعلة في ما نسلم

المطلق وثانيا بانا سلمنا ان البينة تنصرف الى غير البينة العقلية وتكون بما تستند اليها مجملة مشككة لكن يسقط الاستدلال به للاجمال لا يقال انها مبينة

العقد لانا نقول انه ممنوع وثالثا بانا سلمنا ان الدليل العقلي صبينا لعله لكن الثابت المسلم من تواتر الاخبار انما هو بالنسبة الى ما لا يستقل به العقل قبل

البعث لا غيره الان المدعى في التواتر اللفظي وفيه منع التواتر ولو كان لفظيا وثانيا بمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي فلا يقاوم

ومنها انه لم يكن تكليف فيما يستقل به العقل فلا كلام وان كان تكليف فاما ان يكون البيان لا انما عطاء الله تعالى فلا كلام فيه واما ان لا يكون البيان

فتعطل العلة

البعث بهلاك من هلك عن بينة وان الاخبار الدالة على انه لا تكليف على العباد الا بعد ارسال الرسل وان الاحسان الى العباد واجب ... او ان التكليف بما ادرك من العقل لطف وكل لطف واجب فيما لا تكليف لا تتنبيه الا استقلال العقل لا انه لا لطف فلا حجية ... فلا حسن ولا قبح حتى يدرك العقل فيكون حجة ... لو كان اللازم على الله سبحانه ان يامر بما امر العقل ... مختارا في ابداع الاحكام مع انه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ... حجية العقل في تكليف الكافر حتى القاصر بالنسبة الى ما يستقل به العقل ... لا منافاة بين الشرع وفي تعارض الخبر مع العقل ... في اثبات حجية من باب الدليل العقلي وفي حمل الظن الغير المعتبر ... تعارض الدليلين ... ولا يتمكن الا من الصلوة ... التخيير ... ولا دليل على احد الطرفين ... جواز التساغ في ... ثم نعتبر اخباره بصحيح السند ومنع الحجية واثبات التكليف في ايام الفترة في المستقلات العقلية واثبات اصل الاباحة

كلاً منا

والنائية لكن على تأمل فيها او فيجمله منها لم لو قال الخصم لا نسلم لان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فالله تعالى بين كل الاحكام لا جمالا بمنع كلية الكبرى

لا ان ما يلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم **والجواب** اولاً ان البيان مسلم لكن حاصل هنا بالبيان العقلي كما قد يكون بيانه حاصلاً بالالهام وقد يكون حاصلاً بالشرع فان بيانه تعالى ليس كبيان العباد وثانياً انا سلمنا عدم الاكتفاء ببيان الى البيان العقلي لكن ان التشكيك مضر الى مسقط للاستدلال سلمنا انه يجب البيان لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى غير ما يستقل به العقل الا ان يدعى القطع فيجب عنه بالوجه الذي مر في الوجه السابق في دعوى التواتر القطعي **ومنها** ان التكليف لو كان ثابتاً فيما يستقل به العقل فان تم على الحجة التعريف فلا كلام والا لزم خلاف الاخبار المتواترة الحاكمة بان الله لا يحتج على عباده الا بما عرفهم والحق ان النص الى غير ما يستقل به العقل اولاً ومنع سنخ التواتر ثانياً ومنع المعارضة ثالثاً وسلمنا التواتر القطعي ثالثاً **ومنها** الاخبار الدالة على انه تعالى لا يحتج على العباد الا بعد تحقق امرين ارشاد العقل وارسال الرسل فاذا انتفى احدهما انتفى الاحتجاج **وفيه** اولاً النقض بالعقائد فان اللازم عدم الاحتجاج فيها ايضاً المذكورة وهو باطل بالاتفاق من الخصم والاخبار الكثيرة الدالة على تعذيب اهل الفترة بشركهم هنا ولكن هذا الجواب فاسد لان الاخبار التي تمسك بها الخصم مما يدل على عدم حجية العلم الا في الامامة فلا نقض بالعقائد **وثانياً** ان تلك الاخبار دليل لنا لان الظاهر منها ان كلاً من العقل والشرع دليل مستقل للاحتجاج فيثبت من تلك الاخبار ان ما دل العقل دل على الاشياء وحجيته بعد الادراك واعطى الاخبار لا ان الاحتجاج منوط بالحجية **وثالثاً** انا سلمنا على التوقف في استقلال كل لكن لا نسلم التوقف في التركيب بينهما فيجعل الامر ويسقط الاستدلال سلمنا ظهور التركيب منها ثالثاً لكنها منصرفة الى ما لا يستقل به العقل **ورابعاً** سلمنا انها متواترة لفظاً او احاد مقطوعة الصدق بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تقاوم ما مر من الدليل القطعي **وخامساً** التواتر المعنوي لكن القدر الثابت منه فيما لا يستقل به العقل كما عرفت **ومنها** ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف فلا تعذيب وان استقل به العقل لانه لا لطف فلا حجية قلنا في الجواب لكن من اللطف ما هو مندوب كما فيما كان التكليف للبيان تاكيداً لمثل ما يستقل به العقل فكلية الكبرى ممنوعة **فان قلت** انا لعباد مجبورون في الافعال فلا حسن ولا قبح حتى يدركهما العقل ويكون حجة قلنا الجبر باطل اما اولاً فبالضرورة كما مر واما ثانياً فلانه يلزم التكليف قطعاً والتكليف بما لا يطاق منفي بالاية لكونه ظلماً والا لزم الكذب على الله تعالى شانه عن ذلك علواً كبيراً وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوز التكليف بما لا يطاق لكن نقول انه غير واقع فهو فاسد لانه بعد الجبر لا تكليف الا بما لا يطاق **فان قلت** لو كان اللازم على الحكيم على الاطلاق ان يامر بما امر به العقل ويحسنه وينهى عما نهى عنه العقل ويقبحه لزم ان لا يكون الحكيم مختاراً او يكون مجبوراً في ابداع الاحكام لانه ليس له التخلف عن تلك الصفات الكائنة وهو باطل بالضرورة والوجدان قلنا هذا فاسد لانه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا يشاء النهي الا عن القبيح وهذا ليس جبراً **ايضاً** في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وتبعيتها للحكمة ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل لانهم لا يتفقون ان تلك العبارة الاخيرة يحتمل ان يكون المراد منها انه كلما جعل الشارع حكماً في الواقع بينه للعباد لو اطلع العقل عليه لحكم على طبقه وان يكون انه كلما جعل الشارع حكماً وبينه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه وان يكون انه كلما يمكن ان يجعل الشارع حكماً جعل ام لا بين للعباد بعد الجعل ام لا حكم عليه العقل بعد الجعل والاطلاع وقولنا لو اطلع حكم به العقل ايضاً يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي بعد دركه المصالح والمفاسد وان يكون المراد به الحكم الاجمالي بمعنى انه يحكم اجمالاً ان فيه مصلحة او مفسدة وان لم يدركها بالتفصيل ويتضح بما احتمالين الاخيرين في الثلثة السابقة يحصل ستة ولا ريب ان محل النزاع ليس الا دركه التفصيلي للمقام والحكم ثم يجمع احتمالات الثلثة والا لزم الكذب على العلماء حيث اطبقوا على انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل مع انا نرى بالعيان ان العقل لا يدرك الحكم والمقاصد في كثير من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوة والحج وغيرهما بل يدرك اجمالاً لان فيهما مصلحة تقتضيهما واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محل النزاع بجميع احتمالاته لكن الاظهر انسب ان كلام علمائنا يعني يدعون الكلية ثم ان النزاع هنا مع الاشعري فقط فيدعون السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب الكلي وهو الحق بوجوه **الاول** ما يكون مثبتاً للايجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم يكن الاحكام مطلقاً تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته **وقد قلنا** بحجيته كما مر **الثاني** ان الاحكام لو لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغوية والعبث وهو لا يصدر من الجاهل بلا غرض فضلاً عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة بالاغراض فان كان الغرض راجعاً اليه تعالى لزم احتياجه تعالى وهو باطل باعتراف الخصم وان كان الغرض عائداً الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مترتباً من مجرد الامر والنهي وهو حصول الاطاعة للثواب والعصيان للعقاب فهو مستلزم للعبث واللغوية لا بالنسبة الى جعل نفس الاحكام بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقائع الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا حراماً لان ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل اذا انعكس الامر بجعل المامور به منهياً عنه وبالعكس فجعل بعض معين مأموراً به والبعض المعين الاخر منهياً عنه ترجيح بلا مرجح وهو عبث ولغوية وان كان الغرض من الحج العبد لكن في نفس المامور به والمنهي عنه من سائر الاحكام فالمطلوب ثابت وبالجملة لو امره تعالى ونواهيه بالنسبة الى العبيد كاوامر الطبيب ونواهيه بالنسبة الى المريض من جهة وهي عود الغرض الى المريض وكاوامر الموالي ونواهيهم من جهة وهي الاطاعة فالثواب والعصيان فالعقاب **الثالث** دليل مركب من مقدمات ثلثة **الاولى** ان كل فعل من الافعال في متن الواقع اما فيه مصلحة في فعله ومصلحة في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد ان يكون مأموراً به والا لزم ترجيح المرجوح ولا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم لانه قبيح عقلاً قطعاً والتسوية بين الفعل والترك تسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحاً وان كان المصلحة في تركه فلا بد من كونه منهياً عنه بالنهي الالزامي لان طلبه لعلة فهو بالنهي الالزامي او جعله مباحاً مستلزم للمحذورين المتقدمين وان لم يكن مصلحة في الفعل ولا في الترك تعين جعله مباحاً والا لزم الترجيح بلا مرجح **الثانية** انه لا ريب في اختلاف احكام الله تعالى نوعاً ولذا امروا بالانواع الخمسة من الوجوب والحرمة واخواتهما **الثالثة** ان اختلاف تلك الاحكام ان كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجبة فيتعلق ما يقتضي انما تعلق به الامر انما هو لاجل مصلحة في الفعل وما تعلق به النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة متساو طرفاه فالمطلوب ثابت والا لزم اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او الترجيح بلا مرجح كما مر

وفيه

ما يكون المقصود منه نفس التوطين ولا مصلحة في المامور به وليس لهم امر الشرع كلها من هذا الباب قلنا اولا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من مصلحة حذرا من احد المحاذير الثلاثة وثانيا انه لو كان المقصود في الكل التوطين فلا يلزم دائما الاعلام بعدم اتيان المامور به بعد اتيان المكلف بالمقدمات والواقع خلافه ولو جعل العلة المصلحة في جعل نفس الاحكام مجرد الاطاعة للثواب والعقاب وفي تنويع الاحكام لزوم التكليف بما لا يطاق لو امر بالكل ونهى عن الكل وفي تخصيص بعضها بالامر وبعض بالنهي كون بعض الاطاعة في الاوامر في الامر بما لا يرغب المكلف باتيانه كالصلوة والزكوة وبعض الاطاعة في النواهي في النهي عما يرغب اليه المكلف كالزنا واكل الحرام فكان المقصود في جميع المراتب الاطاعة والانقياد لا غير ولا صفة في الافعال مع قطع النظر عن هذه الجهة كما يشعر به الآية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لاجبنا اولا بالنقض بالواجبات التوصلية الغير المشروطة بنية التقرب وثانيا

وقد مر بطلانها **الدليل الرابع** قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقوله تعالى ولا يأمر بالفحشاء فانها تدل على انه تعالى ينهى عن القبائح النفس الامرية ولا يامر بها وان هذا الا المفاسد الكامنة فيها فثبت ان المناهي معللة بالاغراض ويتم الامر في غير المناهي بالاجماع المركب كان موجها كما هو كذلك والاصح ان هذا ايضا كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي **الخامس** الاخبار المتواترة معنا الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان مصالح العباد ومفاسدهم ولا ان بيانه تعالى تلك المصالح والمفاسد انما هو بنفس الاوامر والنواهي فان بيان الكبريات غير لازم فلا بد ان تكون ههنا مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر والنواهي والا لم يكن لتلك الاخبار وجه صحة ثم ان تلك الاخبار لا تصير دليلا على الاشعري نعم هي ذكرت سكوتية لا اسكاتية فالدليل الاخير اقناعي لا الزامي ثم اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات البحث الثالث من قول بتبعية الاحكام للصفات وكان مثبتا للمقام الاول البحث الاول **والبحث السادس** الذي يأتي انه

فان قلت ان من اقسام التكاليف باعترافك الابتلائي الذي يكون المقصود منه نفس التوطين على الفعل باتيان مقدماته ولا مصلحة في نفس المامور به وان اصلا فنقول يجوز ان يكون كل الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد في نفس الافعال التي تعلق بها الاحكام **قلنا** اولا انا قلنا بصحة التكاليف الابتلائي لكن نمنع كون جميع تكاليفه تعالى من هذا الباب لان لازم ذلك منعه تعالى عن اتيان نفس تلك الافعال المامور بها بعد اتيانها بمقدماتها كما هو لازم التكليف الابتلائي التوطيني لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمة فابقاء الامر بعده لغو وسفه مع ان الامر خلافه في كثير من الافعال التي تعلق بها الامر ولم يرفع الى ان حصل الفعل في الخارج من المكلف فخرج عن كونه ابتلائيا وثانيا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من المصلحة حتى يؤمر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه او ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة في الترك بالتفصيل الذي مر **فان قلت** يكفي في تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الاشياء بان يقال ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لكن لما كان الامر بالكل اي بكل فعل والنهي عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق فجعل بعض الافعال مامورا به وبعضا منه منهيا عنه وبعضا اخر مباحا مثلا فصار الاحكام انواعا مختلفة لا نوعا واحدا ثم السبب في جعل شيء خاص كالصلوة مامورا به وشيء خاص كالزنا منهيا عنه كالصلوة مامورا به وشيء خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس ايضا لعله كون بعض الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب فنهى الله تعالى عنه ليحصل في الترك كف نفس ويظهر بسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا يظهر فيه الاطاعة بل في تركه مع ميلها وكون بعض منها مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة في الفعل كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان ذلك قريب بالعبودية فلا يلزم حينئذ لغوية لا في جعل نفس الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا في جعل الاحكام انواعا لما عرفت من لزوم التكليف بما لا يطاق في جعل الكل امرا ونهيا ولا في جعل خصوص شيء مامورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض قريبا لحصول ذلك الغرض من البعض الاخر غاية وبعدها عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة في نفس الفعل اصلا سوى حصول التعبد المشترك بين الجميع فلنا منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الافعال ويشهد على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت الاية على ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمة حصول ذلك الكلي وبالجملة الاية تفيد حصر الغرض في التعبد فلو كان الغرض منحصرا في اظهار المصالح والمفاسد وكان الغرض ذلك مع حصول التعبد ايضا لصارت الاية كذبا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة هي الوجه في الاية السابقة اعني الحصر المستفاد من الاية ويدل على كون الغرض محض التعبد لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون بل لزم خلاف اللطف عليه تعالى بيانه انكم تقولون ان التكليف لطف ومعنى هذه العبارة على الفرض ان اظهار المصالح والمفاسد لطف وتقولون ايضا ان تفويت المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب وان هذا الاخير خلاف اللطف اما ترى انه لو كان لعبد ضعيف مولى رؤف في الغاية فامره بشرب السقمونيا لمصلحة في نفسه راجعة اليه فتفوت العبد تلك المصلحة بسوء اختياره فقتله المولى بالسيف او عاقبه عقابا شديدا لاجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعده لذمه العقلاء ذلك المولى معللين بان فعله هذا مناف للرافة **قلنا** ما اردت من التعبد الذي جعلت الاحكام لاجله فان اردت منه الاطاعة والانقياد بعد تعلق الامر والنهي فلا كلام في حسنه ولكن الكلام في ان الداعي على صدور الامر والنهي ما ذا مع انه بلا داع فهو قبيح ومع ذلك لو اهمل العبد بعد الامر صار مذموما ولو اطاع صار ممدوحا وان اردت منه الاطاعة والانقياد قبل صدور الامر والنهي بمعنى التذلل والخشوع والتهيؤ للاطاعة كما هو ديدن المطيعين بالنسبة الى مواليهم فلا كلام في حسنه ايضا بل هو معنى وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل بوجوبه وهو الداعي لسنخ جعل التكليف فعليه لا بد عليه تعالى من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التعبد ففي بعضها نقطع بان الداعي على تعيين الخصوصية ليس الا حصول نفس كلي العبودية من غير واسطة كايجاب الصلوة والصوم والحج ونحوها وفي بعضها نقطع بان الداعي انه لولاه لزم خلاف التعبد وهتك حرمة المعبود والغفلة كحرمة دخول الجنب المسجد وحرمة مكثه في المساجد وحرمة مس الكتاب لانها موجبة لهتك الحرمة وكحرمة استماع الغناء الموجب للغفلة وفي بعضها نقطع بان الداعي غير التعبد بلا واسطة وان رجع مع الواسطة كوجوب رد الوديعة واداء الدين وحرمة الظلم ونحوها من المعاملات فان الداعي عليها انه لولا ذلك لاختل النظام وهو يستلزم خلاف التعبد وفي بعضها نقطع بان الداعي امران احدهما خلاف التعبد والاخر اختلال النظم كحرمة شرب الخمر وفي بعضها نشك في ان الداعي هل هو لزوم خلاف التعبد ام غيره كحرمة وطي الامهات وسائر المحارم فلعل الداعي اشتباه الانساب لا خلاف التعبد اذا ظهر ذلك فنقول ان هذا المدعي لكون الغرض محض التعبد ان ادعى الايجاب الكلي فقد عرفت بطلانه اذ في بعض الموارد قطعنا بان الغرض ليس محض ذلك ولذا لم تشترط فيه نية التقرب كما في رد الوديعة وامثاله والخصم متفق معنا في عدم اشتراط قصد القربة فكيف يكون الغرض محض التعبد وان ادعى الايجاب الجزئي فهو مسلم ولا يضرنا فنقول ان الداعي في التكاليف التي ليس الغرض منها محض التعبد اما يكون الداعي اظهار المصالح والمفاسد الكامنة فهو المطلوب والا لزم لغوية التكليف ومن هنا ظهر الجواب عن الايتين ايضا **واما الجواب** عن مخالفة اللطف فهو

بلزوم الترجيح بلا مرجح ايضا في الخصوصيات كايجاب الجهر في الصبح والاخفات في الظهرين وهكذا ولو قيل ان كان الغرض من امر الله عباده بالصلوة مثلا ادراك مصلحة الجسم كامر الطبيب المريض بدواء يرفع مرضه لكان عقابه الابدي على ترك العبد مصلحة نفسه بترك الصلوة منافيا لرافته واللطف ويكون كالوالد الذي لا يتعلم ابنه صنعة لغرضه لم يعاقبه الوالد بعقوبة لترك هذه المصلحة فلا بد ان يكون الغرض مجرد الاطاعة والانقياد لدفعناه اولا بالنقض لو كان غرضه محض التعبد جاء الحذر وثانيا بان غرضه ان كان نفي التكليف رأسا فهو كما ترى او نفي استحقاق العقاب فهو ليس من الجبليات بل من لوازم المخالفة كوجبة الاذى او نفي فعلية العقاب فالعقاب بيده ان شاء فعل وان شاء ترك منه

[illegible]

أصل في حسن الأشياء وقبحها اعلم انهما ذاتيان ام لا فالصدق حسن والكذب قبيح بذاتهما ام بالأوصاف اللازمة المفرقة للماهية المعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالصدق من الكلام حسن لأجل مطابقته الواقع والكذب قبيح لمخالفته الواقع ام بالوجوه والاعتبارات المغيرة للأحكام كالنفع والضرر والغصب الاباحة والستر والطهارة ونحوها من الاوصاف الموجبة لتغير الحكم الشرعي اما مع مدخلية العلم والجهل فيها ام لا فعلى الاولين لو اجتمع الصدق مع النفع اكد ومع الضرر عارضه وصار من تعارض الاقتضائين رجعا لرجوع الى المرجحات الخارجية في مقام العمل وعلى الاخير ليس الصدق حسنا ولا قبيحا بل حسن ان نفع وقبيح ان اضر لاختلاف المقامات مختلفة وجوه سائر

اولا بالنقض لانه لو كان الغرض من التكليف محض التعبد لزم ما لزم بعين التقريب المذكور كان مخالفة الفتوى والورود المولى لازم في الصورتين وثانيا بالنقض من هذا الكلام ان كان نفي التكليف رأسا فهو باطل قطعا لانه واجب كما عرفت وان كان نفي الاستحقاق ففيه انه من الجهل بل من لوازم التكليف كما في حقيقة الدبيح وان كان نفي العقاب ففيه ان العقاب انشاء فضل وان شاء ترك **ضابطة** القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالصفات اللازمة ام بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال بان الموصوف بهما نفس الفعل وهو المقتضي للاتصاف ايضا فلا مدخل للاوصاف في الاتصاف اصلا نعم قد يجتمع مع الفعل الحسن صفة حسنة مؤكدة كالصدق النافع او مقبحة متعارضة كالصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضار فحيث كان بين الفعل والصفة الحسنة والمقبحة عموم من وجه فلابد من الرجوع الى المرجحات الداخلية في مادة التعارض من وجه والا فالى المرجحات الخارجية ومنهم من قال بان الموصوف بهما ليس الا الفعل المتصف فالحسن والقبح مما يكون بالاوصاف اللازمة ويعبر عنها بالداخلة والثابتة والحقيقية فالموصوف بالحسن الصدق النافع وبالقبح الكذب الضار مثلا بمعنى ان الاتصاف داخل والوصف خارج ومنهم من قال ان الموصوف بالقبح هو الفعل المتصف ولما كان يكفي منشأ اجماعا القبح بمعنى انه يقول في الحسن بالقول الاول في القبيح بالقول الثاني وبعبارة اخرى الموصوف بالحسن هو نفس الفعل وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف فمنهم من قال ان الفعل بنفسه لم يتصف بهما بل اتصافه بهما لاجل الوجوه والاعتبارات مثال الصدق بنفسه ليس بحسن ولا قبيح بل ربما يكون حسنا لكونه نافعا ومصيرا الى نفعته على الحسنة وربما يكون قبيحا لكونه ضارا ومصيرا الى علته القبح لتصيره ترتبها ومنهم من قال انهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الاول وقد يكونان لصفة الفعل كالقول الثاني وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كالقول الاخير ومنهم من قال بالوقف بمعنى ان كلا من الثلاثة قابل لصيرورته مقتضيا للتحسين والتقبيح لكن لم احد دليلا على التعيين ان الظهر ذلك فلنذكر قبل الشروع في المقصود مقدمة مشتملة على بيان امور ثلثة **الاول** اعلم ان الذاتي للاطلاقات ثلثة احدها ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى انهما البتة بالشرع بل في مقابل من يقول بانهما شرعيان وقد يقال انهما ذاتيان في مقابل من يقول انهما بالوجوه والاعتبارات وقد يقال انهما ذاتيان في مقابل من يقول انهما بالاوصاف اللازمة اما الكلام في الاول من الاطلاقات فقد مضى مشروحا واما الاخيران فعلهما هنا

الثاني في بيان الفرق بين القول بالصفات اللازمة والقول بالوجوه والاعتبارات فاعلم انه يحتمل الفرق بينهما بوجوه الاول ان من يقول بالصفات اللازمة يعني انها حيثية تقييدية والمقابل يقول انها تعليلية وبعبارة اخرى القائل بالصفات اللازمة يقول ان الحسن والقبح تابعان للاوصاف المعتبرة المهيئة بالمعنى الاعم من الذاتي والاعتباري بحيث يشمل المهيات المامور بها والمنهي عنها في الزمن السابق المنسوخة في الزمن اللاحق نظرا الى ان الماهية الكائنة في الزمن السابق غير المهية الكائنة في الزمن اللاحق ولو بالاعتبار والقائل بالوجوه والاعتبار لا يقول بتلك المقالة والحاصل ان الصدق والكذب مثلا بنفسهما لا يتصفان بالحسن والقبح بل المتصف بهما عند الاول الصدق النافع والكذب الضار بحيث يكون الاتصاف داخلا والوصف خارجا وعند **الثاني** يكون المتصف بهما هو الصدق والكذب لكن المقتضي للاتصاف انما هو الاتصاف بالاول وصف الثاني فالنفع والضرر علتان لاحداث الحسن والقبح في ماهيتي الصدق والكذب فقيل وهذا الفرق يحكى عن سلطان العلماء وجمال الدين والفاضل الشيرازي والمحقق القمي الثاني ان من يقول بالصفات اللازمة يقول بانهما تابعان للاوصاف المعتبرة للماهية بالذات سواء كان الوصف المعتبر جزءا كالفصل ام لا كالجهر والاخفات للقراءة فان القراءة عبارة عن الصوت المكيف بالكيفية الخاصة والجهرية كيفية خارجة عن ماهية القراءة معتبرة لتلك الماهية ولا يلزم ان يكون المعتبر للماهية جزءا من الماهية والا لزم ان لا يكون الالوان والاشكال معتبرة للمهية باعتبار انها مع انها خارجة عن حقيقة الجسم معتبرة له عند الاطلاق والقائل بالاعتبار يقول انهما تابعان للصفات اللازمة لهذا المعنى فيحتمل ان يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق الاطلاق اعم من التقييدية والتعليلية او يقول بحصول التعليلية **الثالث** ان الاول يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق الاضطرارية بمعنى عدم مدخلية العلم والجهل فيها وان الحسن والقبح لا يتغيران بهما والثاني يقول بتبعيتهما للعلم والجهل وتغيرهما بهما والرابع ان الاول يقول بانه لا مدخلية للاوصاف المعتبرة للاحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب والاباحة والستر والطهارة للصلوة مثلا وغيرها من الوجوه التي يتصف الموضوع بسببها باحد الاحكام الخمسة او يكون منشأ لوصف يكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة انه لا مدخلية للعلم والجهل ولا لسائر الاوصاف والوجوه التي هي متصفة باحد الاحكام كالامثلة المذكورة فيهما بل هما الصفات من تلك الصفات والمقابل يقول باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثلا المتعدي الى الغير من حيث صفة المتعدي بالتعدي يكون ضلة قبيحا في الواقع لكنه معذور بالجهل عند القائل بالصفة اللازمة وعند المقابل ليس بقبيح اصلا ثم ان النسبة بين الاحتمالين الاولين عموم وخصوص مطلق لان الاول اعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الاخيرين عموم مطلق لان الاخير لفتق من سابقه ثم لا يخفى امكان اجتماع الاحتمال الاول مع كل واحد من الاخيرين بان يكون الاحتمال الاول مركبا مع كل من الاخيرين فيرجع الاحتمالان الى اربعة فيصير الاحتمالات في بيان الفرق ستة اذا ظهر ذلك **فصل** ان الاحتمال الاول فاسد اذ لا يترتب على النزاع شيء من الثمرات الاتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بان النزاع معنوي ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي حتى لمصنفا الى امر الاحرى النقض الذي اورده الفحول على القائل بالوصف اللازم من انه لا معنى للنسخ ولا البداء وقد وقع واي الملازمة ان الماهية بعد ما كانت حسنة بالصفة اللازمة فالحسن باق ابدا فكيف يطرء النسخ واما بناء عدا الوقوع على الاحتمال فواضح بعد التأمل لان ههنا ماهيتين مختلفتين بالزمان احدهما حسنة والاخرى قبيحة لا ماهية واحدة ومن المستبعد من العلماء هذا النحو من الايراد الواضح الفساد فاذا كشف عن ان المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الاول غير مضاف الى ان اللازم عبارة في اصطلاحهم عن الصفات المغيرة للماهية فارادة الصفات التقييدية خلاف الاصطلاح فهم يطلق ارادة ذلك من الذاتي خلاف الظاهر **والثاني** ايضا فاسد لعدم ترتب بعض الثمرات الاتية مع ذكر الفحول من العلماء وايضا لو كان كذلك لما كان للجواب الذي ذكروه في ابطال النقض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من ان الماهية الكائنة في الزمن السابق غير الماهية الكائنة في الزمن اللاحق فتم واما بطلان الثالث والرابع والخامس فللوجه الاول من هذين الوجهين وهو عدم ترتب بعض الثمرات فتعين السادس وهو المركب من الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات من كلما الفحول

الذين

وحينئذ يا التفصيل في التفصيل بين الحسن فذاتي والقبح فبالوصف فيكفي في الحسن انتفاء جهات القبح والحق بطلان كونهما بالوجوه مع مدخلية العلم والجهل لانه مستلزم للتصويب والدور على طريقة العقلاء وبطلان كونهما بالوجوه بحيث لا يجاب بالكلية حتى مع عدم مدخلية العلم والجهل القطع بحسن الصدق مثلا وان اضرّ فهو من باب تعارض الحسن والقبح فيبطل الايجاب الكلي وما عدا ذلك فهو محل التوقف فيرجع عند الشك الى ظواهر خطابات الشرع ولو قيل بالتوقف في بطلان كونهما ذاتيين بمعنى الايجاب الكلي لان النصف قبيح والداعي الى تعلقه حكم الشارع والمنسوخ ان كان بفعل الذات نحو الحال اقتضاء لشيء الواحد بذاته الحسن والقبح او بالوجوه فيهما او في احدهما ثبت المطلوب ولا ان مثل الصدق النافع الذي اجتمع فيه الحسن والقبح باعتبار الذات بذاتيهما ان كان مادة لجتماع الامر والنهي فهو قبيح لانه مما لا يطاق ولو كان احدهما دون الاخر او انتفى الامران لزم تخلف الاثر عن المؤثر اذ الامر والنهي اثر الحسن والقبح تأمل

الذين نسب اليهم ان المراد هو الاحتمال الاول وذكرناهم باسامهم ثم بيان ذلك الاحتمال الاول فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الاول فلا ينافي كلامهم التركيب مع الرابع هذا ولكن الاظهر ثم ويتبين الفرق بما افاده المحقق الشارح المازندراني في شرحه على الزبدة من ان القائل بالصفات اللازمة يقول بتبعية الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهية المقتضية لهما مثلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع او للاعتقاد على الخلاف والكذب قبيح لكونه مخالفا له فلو اجتمع الصدق مع النفع فهو مؤكد ولو اجتمع مع الضرر فهما متعارضان واما القائل بالوجوه والاعتبارات فيقول بتبعيتهما للوجوه المغيرة للحكم وان كان كالعلم والجهل الامر الثالث اذا عرفت الفرق فاعلم ان المسألة ثمرات منها الخطئة والتصويب فاختلفوا فيه فقال الامامية بعد التصويب بمعنى انه يمكن للمجتهد الخطاء لا ان كل ما اجتهده فهو خطاء وذهب بعض العامة الى التصويب بمعنى انه لا حكم واقعي سوى ما ادى اليه الاجتهاد فالحكم تابع لرأي المجتهد فان قلت ان النزاع في الخطئة والتصويب ان كان في الحكم الواقعي الالهي المنزل على النبي صلى الله عليه وآله فلا ريب في اتفاق الفريقين على انه واحد للاجماع من الطائفتين على انه تعالى ارسل رسولا وانزل كتابا وانزل الى رسوله احكاما وتبليغ الرسول الى المشافهين وما بلغه اليهم ليس الا احكاما واحدا في كل واقعة وبالجملة ما انزل الى النبي صلى الله عليه حكم واحد في كل واقعة اتفاقا ولا قائل بالتعدد هنا وان كان في الحكم الظاهري التصويبي فالاجماع منعقد على تعدده وان كل مجتهد يعتبر اجتهاده يعمل بما ادى اليه رأيه فلا مورد لهذا النزاع لانه ان كان في الحكم الواقعي فهو واحد يقينا وان كان في الظاهري فهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع في اتحاد حكم الله وتعدده الا ان يجعل النزاع لفظيا بحمل كلام القائل بالتعدد على الظاهري وكلام القائل بالاتحاد على الواقعي فيجعل النزاع لفظيا وهو بعيد عنهم قلنا النزاع معنوي فان النزاع في تلك المسألة اعني الخطئة والتصويب منشأ النزاع في مسألة اخرى وهي ان لله تعالى في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقاد ام لا بل له تعالى احكام متعددة مختلفة باختلاف العقايد اختلفوا فيه على قولين او اكثر ومنشأ النزاع في تلك المسألة ايضا النزاع في مسألة اخرى هي ان احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في ذوات الاشياء كما يقول به الفرقة المحقة ام يكون بحيث كما يقوله الاشاعرة فعلى الاول كل من قال بالذاتي بالمعنى الاخص لزمه القول باتحاد حكم الله الملازم للقول بالخطئة ومن قال بالقدر المشترك بمعنى ان الموارد مختلفة ففي بعضها ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والخطئة ايضا الا ان يقول بمدخلية العلم والجهل فاللازم عليه التلفيق ففي بعض الوقايع لزمه الخطئة والاتحاد وفي بعضها الاخر التصويب اللازم للتعدد لكن ذلك مما لم يقل به احد اذ القول منحصر في الايجاب الكلي او السلب الكلي ولا تفصيل بين الوقايع فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالتوقف بمعنى انه يمكن عنده كون المصالح والمفاسد ذاتيات وكونها بالوصف اللازم وكونها بالوجوه والاعتبارات لزمه القول بالخطئة ايضا الا اذا احتمل عنده مدخلية العلم والجهل ايضا فيحتمل عنده الخطئة ويحتمل التصويب للشك في وحدة الحكم وتعدده وكل من قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الاخص اعني بلا مدخلية العلم والجهل لزمه الاتحاد والخطئة ايضا وكل من قال بالوجوه بالمعنى الاعم من العلم والجهل فلا ينافي التصويب في كون تلك الاحكام الظاهرية عند المخطئين احكاما واقعية عند المصوبين لان الافعال او الاشياء تقع حسنة الا بعد العلم فقبل ذلك لا حسن ولا حكم حتى يحتمل الاتحاد وعدمها فالمشابهة عندهم منتفية الموضوع بمعنى انه لا حكم قبل ما ادى اليه رأي المجتهد حتى يحتمل الخطاء والاصابة بل الاحكام انما تحدث حادثة بعد حدوث الاداء فتلك احكام واقعية ثانوية متعددة بتعدد الاراء وان سلمنا ان ما انزل الى النبي صلى الله عليه وآله واحد في كل واقعة فالخطئة بالنسبة اليه مسلم ولا يضر فاومن هنا ظهر غفلة بعض عن طريقة الامامية حيث قال ان لكل واقعة حكمان الهيا واقعيا احدها اولي والاخر ثانوي وبعبارة اخرى احدهما اختياري والاخر اضطراري وانت خبير بان ذلك عين مذهب الجبائية وغيرهم من القائلين بالوجوه والاعتبار بالمعنى الاعم الذي لازمه التصويب وانه خارج عن طريقة الامامية فكيف يتكلم به من هو من الامامية والحاصل ان الحكم الالهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاصناف نعم ما اعتقده المجتهد مخالفا لذلك الحكم الواقعي هو تكليف الظاهري وهو بمعنى لزوم العمل بالمعتقد فيكون العمل بالمعتقد حسنا الا ان المعتقد يصير حسنا حتى هذا كله على طريقة غير الاشاعرة واما على طريقتهم فلا يلزم عليهم القول بالخطئة والتصويب لانهم لا يقولون بتبعية الاحكام للصفات اصلا لا يحصل تعلق ارادته تعالى بجعل الاحكام الواقعية متحدة في كل واقعة فيكون تلك الاحكام احكاما ظاهرية عندهم ويحتمل تعلق ارادته تعالى متعددة ومعلقة بآراء المجتهدين ويحتمل ارادته تعالى بالتبعيض والتلفيق فيكون الوقايع مختلفة في الخطئة والتصويب كما انه على الاحتمال الاول يكون الكل خطئة وعلى الثاني يكون الكل تصويبا فنسبة بعضهم القول بالتصويب مطلقا الى الاشعري لا وجه له لما عرفت من احتماله جميع تلك الاحتمالات الا ان يقال انهم القول بالخطئة نظرا الى اتفاق المسلمين من ان ما نزل الى النبي ليس الا احكاما واحدة في كل واقعة وان ما بلغ اليه من الحكم هو حكم المشافهين وانه كلما كان حكما للمشافهين في التكليف فهم مشتركون معهم فلازم المقدمات الثلث الخطئة ثم ان الحق مع المخطئة لاتفاق الامامية عليه ولدلالة الاخبار المتواترة معنى الدالة على ان الله تعالى كما يكون واحدا ورسوله واحد فكذلك حكمه واحد وكان طريقة اهل العقول فيحكم وانهم على ذلك الا ترى انه لو قطع العبد ان مطلوب مولاه الحنطة فأتى بها ولو كان مطلوبه في الواقع الشعير كان العبد ممتثلا ومثابا من جهة الحكم الظاهري والعمل بمعتقده ولكنه لا يصير الحنطة مطلوبة ومجزية للمولى بسبب اعتقاد العبد والحاصل انه لا مدخل لاعتقاد العبد في تحقق الحسن والقبح واختلاف احكامهم الواقعية فيحصل من هنا القطع بان طريقة الشارع ايضا كطريقتهم ومنها انهم اختلفوا في ان المرتكب للمكلف بما اكثر هل يحرم عقلا وشرعا ام لا اوجبا لا وترتب الجاها كالحسن بحيث يكون العقاب عليه مرتفعا للعبد فهل لذلك الارتكاب العرضي تأثير في نفس الفعل كما اذا شرب الخمر ما من قبيل السموم لا يترتب على التأثير في النفس فان قلنا بالذاتية بالمعنى الاخص لزم القول بالتأثير وان قلنا بالاحتمال الرابع لزم القول بعدم التأثير وان قلنا باختلاف الموارد في الذاتية والوصف اللازم والوجوه والاعتبار بلا مدخلية للعلم والجهل اصلا كان كالقول الاول والا كالقول الثاني اعني عدم التأثير وان كان المورد مما يعلم فيه مدخلية العلم والجهل والا فان علم بعدم المدخلية في المورد الخاص كان كالقول الاول ايضا وان شك فكذلك نظرا الى ظاهر الاوامر المتعلقة بالطبايع المقتضية لكون الحسن في الطبيعة بلا مدخلية للعلم والجهل والحاصل انه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار لابد من ملاحظة المورد فان علم ان هذا المورد ذاتي او بغير الوجوه والاعتبار حكم بالتأثير وان علم انه بالوجوه والاعتبار حكم بعدم التأثير وان شك حكم بعدم التأثير ايضا ان كان

[تف]

ولا انه يلزم اجتماع الضدين في الكلام الصادق في الغد بعد قوله لاكذبن غدا فالصدق فيه حسن لانه صدق وقبيح لاستلزامه كذب كلام الامس وعكسه الكذب لاجتنابا بان النسخ لعله من تعارض
الذاتيين وان الحسن والقبح مقتضيا اللامر والنهي لا علة تامة وان مستلزم القبيح ليس قبيحا فتأمل

في الحسن والقبح

في الثمرة المترتبة على الأقوال

لغلبة ما مر ومنها جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فمن قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع اعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم والجهل والغصب والاباحة ونحوها
فلازمه القول بعدم جواز الاجتماع لان طبيعة الصلوة لا حسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة في المكان المغصوب والحاصل ان الحسن اي علة الحكم الخ
هو الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي الشاملة للافراد المغصوبة لانه ملزوم للقول بالذاتية بالمعنى الاخص وهو خلاف الفرض
الافراد الغير المغصوبة لانه ملزوم للقول بتبعية الاحكام لكل الوجوه والاعتبارات وانه لم تكن مميزة للاحكام ومتصفة باحد الاحكام الخمسة وهو ايضا خلاف
الفرض فلازم هذا القول المفروض جعل المأمور به الطبيعة المنتزعة من الافراد الغير المغصوبة لا الطبيعة الكلية الشاملة للمغصوبة ولا خصوص الافراد الغير المغصوبة
فما قيل من ان لازم القول بالوجوه والاعتبار تعلق الحكم بالافراد لا الطبايع وان القول بالذاتية يجامع القول بالتعلق بالطبيعة وبالفرد لا بد من حمل كلام
قائله على ما ذكرنا بمعنى جعل مراده من الافراد الصنف اعني الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة وان كان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا خصوص تلك الافراد
لما عرفت ومن قال بالذاتي بالمعنى الاخص فلا بد له القول بجواز الاجتماع والقول بعدم الجواز من تلك الجهة ومن قال بالقدر المشترك بين الموارد ففي المعلوم الذاتي
له الجواز وفيما علم خلاف الذات لزم القول بعدم الجواز وفي المشكوك كالاول لما مر ومنها اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص على القول بالوجوه والاعتبار
بالمعنى الرابع لان الصلوة مع قطع النظر عن ايقاعها في زمن الواجب المضيق وعدمه لا حسن فيها بل هي حسنة عند ايقاعها في غير زمن الواجب المضيق وقبيحة عند
ايقاعها في زمنه فلا تكون مأمورة بها والا لزم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد الشخصي من الافراد وعلى القول بالذاتية بالمعنى الاخص يمكن القول بالاقتضاء
وبعدمه وعلى القول باختلاف الموارد لزم القول بالاقتضاء فيما علم بالتبعية للوجوه والاعتبار والا فلا كما مر فان قلت ان القائل بالوجوه والاعتبار انما
يقول بها في الاعتبارات المتصفة بوصف من الاوصاف الخمسة الموجبة مع موصوف بالحسن او القبح بوجه واحد كالغصب بالنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المأمور به المضيق
الذي يكون وجها من الوجوه المتصفة بوصف من الاوصاف الخمسة غير موجود مع فعل المندوب وجود الضد وان كان احدهما لازما للآخر والقائلون بالوجوه
والاعتبار كالجبائية لا يقولون بهذه الوجوه فلا يكون هذه الثمرة في محلها قلنا ان قول الجبائية اعم من تعدد الوجوه ومتحد الوجود لانهم اوردوا على القائل بالذات
والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لاكذبن غدا فالصدق في الغد لم كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا للكذب في حسن لانه صدق وكذا الكذب في الغد
يكون بالعكس في الشيء الواحد الشخصي في الان الواحد موصوف بالحسن والقبح وموجبا لعقاب وغيره وارد علينا النقض الجهة ثم ورد عليهم بان الجهة وان تعددت
الا انه يلزم اجتماع علتين مختلفتين في الامتثال على شيء واحد شخصي واجيب بان الحكم انما هو مما لو تواردتا على الشيء الشخصي لم يزل التأثير من حيثهما واما لو زال
فلا وانت خبير بانه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبار قائلا بها في متعدد الوجود لم يصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا بانا لا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبار
نظرا الى تعدد الوجود لان كذب الكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود مع المقتضي للحسن بوجه واحد وكذا العكس وعدم جوابهم عن الايراد اولا
عليهم بذلك الجلي كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود وكذا يشهد على ذلك تفصيهم عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القائل بالوجوه
والاعتبار لا بد له القول بفساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاعات الخاصة لا حسن فيها بل ايقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبيح فيكون الصلوة
في الحمام مطلوب الترك فلا يصح كونها مطلوبة الفعل للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فله القول بالفساد
والقول بالصحة معا والقائل بالاختلاف في الموارد حاله ظاهر مما سبق هذا في المكروهة التي لها بدل من العبادات واما التي لا بدل لها من المكروهة في العبادات كالنوافل
المبتدأة في اوقات المعهودة والصوم في الايام المعدودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة مع الكراهة وفيه انه لا معنى لذلك بل لا بد اما من الحكم بالفساد او الصحة بلا كراهة لانه على القول
بالصحة مع الكراهة اما المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما قال البعض فان كان الاول فهو باطل لعدم امكان الامتثال بالطلبين مما سبق متعلقا
بالاحكام الامرية الطبايع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وان كان الثاني لما تركها المعصوم ولما امر العباد بالترك المحض قلة الثواب توهم ان الترك والامر لعله
كان لاختيار الافضل فاسد اولا بالنقض بالصوم الذي لا بدل له لاستيفاء الافضل وثانيا بانه لو كان الغرض من الامر بالترك ذلك لما اطلق الامر بل قيده
باختيار الافضل وثالثا بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعل ترك الصلوة في الدار ايضا مطلوبا وفعلها مكروها وكذا نظائرها مما هو قليل الثواب
بالنسبة الى ما فوقه وذلك باطل بان ذلك خلاف الكراهة هذا اذا كان المراد بالصحة موافقة الامر واما ان كان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب
واستحقاق الثواب ففيه انه غير صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بل بهما تابعا عند الشرع فواضح لان الكاشف
عن المحبوبية والحسن هو الامر الشرعي وهو مفقود بالفرض واما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن والقبح كالاخبار
فواضح ايضا لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا
من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الايقاعات ولا ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبحة فلا بد ان نقول
هذا الوجه المقبح للصلوة ان كان خاليا من المعارض فالفعل قبيح صرف غاية المبغوضية وان كان له معارض فالفعل ليس بحسن ولا قبيح لان هذا القائل يقول بتبعية
الحسن والقبح لكل وجه ولا ريب ان من جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلو الوجه عن المعارض وقد عرفت مرارا انه لا يمكن التعارض على مذهب الشخص
بين الحسن والقبح واما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص
اذ تعلق النهي بالصلوة عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو محال وان كان لشخصها او هو خصوصيته وقوعها
في الزمان الخاص لزم ان لا يكون القائل بالذاتي قائلا بالذاتية وهو خلاف فظهر انه لا يصح على القول بالذاتية ايضا ان يكون الصلوة محبوبة ومنهيا عنها ولو بالنهي
التنزيهي واما على مذهب من يقول باختلاف الموارد فلان المقتضي فيها لا يخلو اما الذات واما الوجوه والاعتبارات وقد عرفت عدم الصحة على التقديرين ومن هنا
ظهر عدم الصحة اي بحرمة المعظم على القول التوقيفي ايضا نعم لو كان القائل باختلاف الموارد يجوز التلفيق بان يكون مورد له جهتان من احدهما ذاتي ومن الاخرى

اعتبار

وتظهر ثمرة الخلاف في المخالفة والتصويب وفي جواز اجتماع الامر والنهي وفي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وفي لزوم فساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام ونحوه
بل وفي ثانيه المعاصي العبادية سهوا وجهلا منه رح

اعتبارها امكن له القول بما ذكر فيما يستقل به العقل واما فيما لا يستقل به العقل فلا ايضا لان الكاشف عن المحبوبية فيما يستقل به العقل كالصلوة ان كان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد وان كان امر الشارع فالمفروض انتفاء شرائط تنجز الحكم الحقيقي الا ان نقول بان المحبوبية استفيدت من الشرع ايضا لكن من الادلة المثبتة للاحكام الوضعية الغير المعارض فيها النواهي كقوله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر والصوم جنة من النار ونحو ذلك وجه عدم تعارض المرجوح ان انفهام التعارض ان كان من العرف فهو منتفي وان كان من العقل فكذلك لان التعارض انما كان لاجتماع الامر والنهي والمفروض انتفاء الامر كان فالحق انه على القول بالفعل المشترك اعطاه اختلاف الموارد ينبغي كلام المعظم بمعنى المحبوبية مع الكراهة فالمتحققة من الجهة الاولى والكراهة للنهي بقي اشكال وهو انه لو العبادة في الاوقات المنهية محبوبة لما تركها المعصوم ولما امر بتركها لا سيما مع احتمال ارتكاب المباح بل المكروه ايضا لبيان الجواز ويمكن التفصي عنه بان المصلحة الكامنة في الطبيعة مع المفسدة الموجودة في الخصوصية اما متساويتان فلا بد من ان لا يؤمر بالفعل ولا ينهى عنه معا موجبا للاجتماع في الواحد الشخصي موضوعا والامر فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط واما ان تكون المصلحة اقوى من المفسدة فلا بد من الامر به دون النهي لان وجود الامر والنهي معا يستلزم الحكم بالامر والنهي فعلا مستلزم لترجيح المرجوح وفقدان الامر والنهي معا مفوت للمصلحة ومنافيا لوجوب اللطف على الشارع وان كانت المفسدة اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر لان وجودهما معا مستلزم للمحال ووجود الامر فقط لترجيح المرجوح وفقدانهما معا مستلزم لتفويت دفع المفسدة التي هي اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر ومما ذكرناه من الاخير فلذا تركها المعصوم وامر بالترك ومنها حجية الظن على القول بالوجوه والاعتبارات بالاحتمال الرابع لان الحسن والقبح تابعان للاعتقاد فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن وما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد علميا او ظنيا وعلى القول بالذاتية يمكن القول بالحجية وعدمها وفيه نظر والثمرة غير متحققة لانا وان قلنا بمدخلية الاعتقاد في الحسن والقبح لكن القدر الثابت من سببية القائلين بالوجوه والاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي والظن المعتبر شرعا لا مطلق الظن وان لم يقم دليل على اعتباره مضافا الى انا لو سلمنا ذلك فغاية ما في الباب حجية الظن بالوجوب والتحريم واما الظن بعدمهما فلا لان الكلام انما هو بعد القطع بالتكليف فعليه لو قلنا بحجية الظن بعدم الوجوب والحرمة لزم خلاف ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط على ان تلك الثمرة مشتركة بين الفريقين الا ان القائل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لا لاجل كون العمل بالمعتقد حسنا والقائل بالوجوه والاعتبار يقول به لاجل كون المعتقد حسنا وهذا لا يوجب الفرق المذكور نظرا الى ان الاختلاف انما هو في المدرك لا في المطلب فان قلت ان القائل بالذاتية يلزمه القول بحجية الظن بناء على ما مر من ان على هذا القول يترتب المصالح والمفاسد وان لم يعلم بالموضوع فعليه نقول ان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم بحكم القوة العاقلة قلنا اولا ان تلك الثمرة ليست بثمرة علمية بل هي جزئية من جزئيات الثمرة السابقة وهي ترتب المصالح وعدمه وثانيا بان هذا الوجه لو تم لدل على لزوم الاحتياط لا حجية الظن لان القوة العاقلة حاكمة بلزوم دفع الضرر وان كان مشكوكا او محتملا الا ان يدفع المشكوك او المحتمل بقاعدة الاختلال وعليه ايضا لا يتم المطلوب كما لا يخفى وثالثا ان الثمرة مشتركة بين الفريقين لان الظن بالوجوب والحرمة لو اصيب للقائل بالوجوه والاعتبار لو لم يكن ملازما للظن بالوجوب والحرمة الظاهريين فلا اقل من الاحتمال ولو موهوما وهو مما يجب عليه دفع الضرر المحتمل ايضا بالقوة العاقلة فتدبر ورابعا ان اللازم على القائل بالذاتية حرمة التعبد بالظن كما بنيته لا لما قال بترتب المصالح حالة ام لا مدخلية للعلم والجهل فاللازم على الحكيم من باب اللطف اظهارها للعباد علما والا لزم خلاف اللطف اذ تحقق تلك المقدمة فيهما مقامات الاول في ابطال الذاتية الحسن والقبح ذاتيين بطريق الايجاب الكلي بان يكون كل الموارد كذلك كما يقوله القائل بالذاتية فنقول انه لو كان كذلك لما جاز النسخ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الداعي لاختلاف الحكم في الناسخ والمنسوخ اما نفس الذات فيهما او الوجوه والاعتبارات فيه او وجود الذات في الناسخ والوجوه والاعتبار في المنسوخ او العكس لا سبيل الى الاول لاستحالة اقتضاء الشيء الواحد بذاته الحسن والقبح وفرض تعدد الذات خروج عن محل الكلام واما الثلثة الباقية فكل منها يثبت المدعى بطلان القول بالذاتية كلية وعلى وجه الايجاب الكلي واما بطلان التالي فلوقوع النسخ في الشرع فظهر انه لا بد من مدخلية الوجوه والاعتبار في موارد النسخ في الجملة لكن نعلم ان ذلك الوجه ليس نفس اختلاف الزمان بل وجوه اخر للقطع بان حلية الحمار في الزمن السابق مثلا انما كان لمصلحة في ذلك الزمان لو كانت موجودة في هذا الزمان لكانت الحلية ثابتة ايضا لان مجرد الزمان كان داعيا على ذلك فان بطلانه مقطوع هذا ويمكن رد هذا الدليل على القول بالذاتية بان كان القول بتعدد الذات والموضوع في موارد النسخ ففي المثال المفروض لحم وطي الخادم نقول ان وطي الخادم قبيح بالذات في كل زمان وابقاء النسل حسن بالذات والنسبة بين الامرين عموم من وجه كالصدق الضار والكذب النافع ففي مادة التعارض بين الذاتيين لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واقول لا يقال انه ان لم يكن الحسن مقيدا بالوجوه والاعتبار فلا يخلو اما ان يكون مثل الصدق الضار مادة لاجتماع الامر والنهي فمنوع او قبيح وان كان احدهما دون الاخر وانتفى الامران لزم تخلف المقتضي عن المقتضى وعدم كون الحسن مقتضيا للامر والقبح مقتضيا للنهي وكلاهما فاسد لاستحالة تخلف ما بالذات عن الذات لانا نقول نختار الشق الثاني اعني عدم اجتماع الامر والنهي وقولك انه يلزم تخلف المقتضي عن الاقتضاء باطل لانا نسلم الاقتضاء لكن المانع عنه موجود وتاثير المقتضي فرع السلامة عن المعارض نعم لو سلمنا ان الحسن والقبح علة تامة للامر والنهي لتم ذلك وليس كذلك بالجملة نسلم في المقام وجود الحسن والقبح المقتضيين للامر والنهي لكن ان لنا وبانتفاء الامر والنهي معا وان ترجح احدهما انتفى الاخر لا لبقائهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع الضدين في الكلام الصادق في الغد بعد قوله لاكذبن غدا وكذا الكلام الكاذب في الغد المستلزم لصدق قوله لاكذبن غدا فان الصدق في الغد حسن لصدقه وقبيح لانه مستلزم لكذب الكلام الاخر وبالعكس في المثال الاخر لانا نقول انه لا قبح في هذا الصدق المستلزم لكذب الكلام الاخر حتى بالعرض لان الاستلزام للقبيح لا يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة الا ترى ان ترك المقدمة المستلزم لترك ذيها لا قبح فيه حتى بالعرض وتسميته بالقبيح مجاز فثبت فظهر مما مر انه لا دليل على ابطال القول بالذاتية لانه يمكن فرض تعارض الذاتيين في موارد النقض باجمعها حتى في العبادات المكروهة التي مر الكلام فيها فلهم ان يقولوا ان فيهما ذاتيين ماهيتين يكشف عنهما الامر والنهي لتبعية الاحكام للصفات وانهم نعلمهما بخصوصهما لتعارضهما في المقام احديهما طبيعة الصلوة والاخر شيء اخر يكشف عنه النهي فلا دليل على ان

في الثمرة على الاقوال

في ابطال القول بالذاتية

اصل هل يجوز خلو واقعة من الوقايع بحسب الايجاب الجزئي عن كل حكم في حق المكلفين كما في فعل الصبي الغير المميز لا والمسئلة وان كانت من المسائل الكلامية لكن الدليل لفظي جهة فيها لاستلزامها الحكم الفرعي الاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع كما في نظايرها وثمرة الخلاف انه من احال الخلو وقال بادراك العقل الحسن والقبح وبتبعية الاحكام للصفات لزمه حجية العقل ونظايره مع الشرع كما هو واضح والحق في المسئلة انها لو اقترن كانت محتاجا اليها للمكلفين لم يجز خلوها عن الحكم لقاعدة اللطف ثم والنصوص الدالة على انه تعالى جعل لكل واقعة حكما وعينه لنبيه ص حتى ارش الخدش وخصوصا رواية درست ولقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible] الا انها تثبت الحكم الظاهري لا الواقعي واما لا يحتاج اليه في الاحكام الوضعية الا ان يتمسك بالاجماع المركب وعن محتاج اليها كوقايع الخوف وجمالة فيها عدم الخلو لنصوص ارش الخدش فانها مطلقة او عامة وتقييدها برواية درست

المقام الثاني اعلم ان القول بالوجوه والاعتبار [illegible] الامر انما هو لحسن الطبيعة من حيث هي والنهي متعلق على [illegible] للوجه والاعتبارات حتى يبطل اطلاق القول بالذاتية

اصل بطريق الايجاب الكلي فاسد للقطع بحسن [illegible] ان كان نضارا وقبح الكذب ان نفع فيكون المقام من باب تناقض الذاتيين الملازم لابطال كلية القول

المقام الثالث [illegible] منه من القطع وعدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح **وان قلنا** بالوجوه والاعتبار الا انه ملازم للقول بالتقوى بالوجوه والاعتبار

ويكفي عليه شاهدا ما مر في ابطال القول بالتقوى من الاجماع والاخبار وبناء اهل العقل **المقام الرابع** اعلم انه لا شك في عدم مدخلية الاستلزامات في الحسن والقبح لبيس حسن ولا قبح من تلك الجهة واطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر **المقام الخامس** اعلم انه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بان الحسن او القبح فيه لاجل الذات نعم هيهنا موارد علمنا فيها بكون الحسن او القبح بالوصف اللازم والمحض [illegible] ذكرناه لا دليل لنا على ابطال الذاتي ولا على اثباته كلية وكان لا دليل على ابطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي واما الوصف اللازم فقد وجدناه في مواضع كثيرة فهذا خلاصة ما استفدناه من الباب فتدبر في المقام فانه مما بتصعيب اقوام وقد تم الكلام في ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي فلاحظ

ضابطة هل يجوز خلو واقعة من الوقايع عن جنس الاحكام في حق المكلفين ويكون حالهم بالنسبة الى تلك كحال الاطفال والبهايم والمجانين ام لا تحقيق المقام يقتضي رسم مقامات **الاول** اعلم ان المسئلة المبحوث عنها ليست من الموضوعات المستنبطة لانها اما عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة او عبارة عن مطلق الالفاظ ومعلوم ان محل الكلام ليس من باب الالفاظ وليس من الفروع الفقهية وهو واضح وليس من الاصول العملية ايضا لان مسائلها باحثة عن عوارض الادلة وهذا ليس كذلك وليست من الفروع ايضا لانها تبحث عن العوارض العارضة لفعل المكلف الظاهري المكلف وهذا ليس منه فتعين كون المسئلة من المسائل الاعتقادية الكلامية **الثاني** اعلم ان هذه المسئلة ان كانت من الفروع فلا اشكال في حجية الظن فيها للاجماع المركب وان كانت من العقايد كما هو عقيدتنا ففي حجية الظن فيها اشكال لكن الاظهر الحجية ايضا لان الظن بها مستلزم الظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة **الثالث** اعلم ان الاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع وقد مر مرارا ان هذا الاصل مقرر عند العلماء والعقلاء مضافا الى عدم اباء العقل عن خلو الواقعة عن الحكم **الرابع** اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات البحث الثالث اعني التطابق بين العقل والشرع خلافا لاصحابنا الاخباريين حيث انكروا البحث الاول اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند كل احد حتى الحكيم على الاطلاق الايجاب الجزئي واثبتوا البحث الرابع اعني تبعية الاحكام للصفات وانكروا البحث الثالث فنقول لهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم لالزمناهم بقبول البحث الثالث ايضا كالاول والرابع لانا نقول ان الشيء الفلاني مما ادرك العقل حسنه وان الاحكام تتبع المصالح وانه لا يجوز خلو واقعة من الوقايع عن الحكم المجعول الالهي فينتج المقدمة الثالثة انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو البحث الثالث لانه لا يمكن حينئذ نفي وجود الحكم في الواقعة التي ادرك العقل حسنه او قبحه نظرا الى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكننا القول بان الحكم المجعول على خلاف ما ادركه العقل لانه اما مستلزم لنفي المقدمة الاولى اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند الكل حتى عند الحكيم على الاطلاق او لنفي تبعية الاحكام للصفات وهي المقدمة الثانية والمفروض انه لا ينفيهما **الخامس** اعلم ان الواقعة اما محتاجة اليها او ما غير محتاج اليها للعباد فان كانت محتاجة اليها ولو لواحد من العباد فلا يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم لوجوه الاول انه لا شك ان جعل الحكم في الواقعة المحتاجة اليها لطف لانه اظهار للمصلحة او المفسدة وان كان العقل يستقل فيه ايضا ففيما لم يستقل بطريق اولى وكل لطف كذلك فهو واجب في

قلت ان هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح ونحوه **قلنا** نعم الا ان عدم الاعلام بالمباح ونحوه يوجب الاخلال بالواجب والحرام لبناء جمع من العلماء على لزوم التحرز عن محتمل التحريم والاقدام على محتمل الوجوب ثم ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والظاهري ويتحير المكلف الظاهر مع عدم وجوبه او حرمته في الواقع ويترك الواقعي فيحصل خلاف اللطف **فان قلت** لو كان الامر كذلك فلم لم يبلغ الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج **قلنا** وجوب اظهار الحكم ليس مطلقا حتى يرد ذلك بل نحن ندعي وجوبه في الجملة **الثاني** الاخبار الكثيرة الدالة على ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي ص حتى ارش الخدش وكذا الخادم الاخبار التي مرت في المقام الثاني **الثالث** قوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه فقلت ولم ذاك قال لان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وبما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فهي دالة على اظهار الاحكام المحتاج اليها للنبي ص **فان قلت** هذا الدليل لا يتم فيما لا يستقل به العقل لان الظاهر من قوله بما يحتاجون اليه هو الاحتياج الابتلائي والاطلاعي معا وفيما يستقل به العقل لا يتصور الاحتياج الاطلاعي بل الاحتياج الابتلائي فقط فلا يتم المطلب **قلنا اولا** ان الظاهر من الاحتياج هو الابتلائي مطلقا اي سواء كان الاطلاعي ايضا ام لا **وثانيا** انه لو سلمنا ذلك فنسلم فيما يستقل به عقل كل احد لا عقل بعض دون اخر **الرابع** قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible] ان الواقعة انه مما ابتلي به او احد الامرين لا يكون تكليف وان هذا الامر بالجعل فيه ان تلك الرواية تثبت الحكم الظاهري لكل شيء وعلى الكلام جعل الحكم الواقعي [illegible] على جعل الحكم فيما يكون فيه احكام الحسنة واما فيما لم يكن فيه ذلك كالمواريث وغيرها من المعاملات فلا الا ان يتمسك بالاجماع المركب وان لم تكن الواقعة محتاجا اليها ففي جواز الخلو وعدمه اشكال لكن الاظهر عدم الخلو ايضا للدليل الثاني من الادلة الاربعة التي مر ذكرها **فان قلت** ان الاخبار المنقولة في الدليل الثاني مطلقة والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيد بما يحتاج اليه الناس فلا بد من حمل المطلق على المقيد **قلنا اولا** ان الاخبار المذكورة عامة لا مطلقة وثانيا ان حمل المطلق على المقيد مشروط بفهم العرف التنافي وهو هنا منتف

ضابطة في ذكر جملة من الاصول وفيه مقامات **المقام الاول** اعلم ان قولهم قبل ورود الشرع يحتمل ان يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل قبلا حقيقيا بمعنى ان الافعال الصادرة من العباد قبل بعث الرسل هل الاصل فيها الحظر ام الاباحة ويحتمل ان يكون المراد قبل بعث الرسل قبلا تقديريا بمعنى انه لو فرض تلك الافعال قبل جميع الرسل فهل الاصل فيها ماذا ويحتمل ان يكون المراد قبل بعث نبينا ص وهو من الفترة ويحتمل ان يكون المراد قبل الاطلاع على الدليل الشرعي وان كان بعد الشرع والبعثة ويحتمل ان يكون المراد انه لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعي فهل الاصل ماذا واما الاحتمال الاول فيبعد انه خلاف الواقع لان الشرع اما مقدم على الخلق او مقارن معهم فلا

اختلفوا في ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر او الاباحة على الحكماء او الوقف والاول يحتمل ان [illegible] الظاهرين والواقعيين والاخير يحتمل الوقف في اصل الحكم او في خصوصه والمراد بالاشياء الافعال التي ما تتعلق بالاعيان كالاكل والشرب او لم يتعلق كالضحك والغناء وذلك التعبير بعضهم بالافعال لا الاشياء الا ان يحمل المطلق على المقيد ثم محل النزاع الفعل الاختياري الذي لا يستقل العقل فيه بشيء من الحسن والقبح بكونه العقل بالخصوص مع كونه العقل مما فيه امارة المنفعة لا امارة المفسدة وان كان محلا للمفسدة لم يبعد تحريمه ولا منفعة فيه ولا مفسدة مع امكان القول بالاباحة الظاهرية فتامل

فصل في اصالة الاباحة والحظر قبل ورود الشرع

عدم ما هنا ايضا الا ان يقال ان ارتكاب مثل سف فيشكل الحكم باباحته مثلا فتامل والمراد بالاباحة الخاصة كما هو ظاهرها حيث اطلقت او مطلق الاذن الشامل لما عدا الحرام وما هو حق فعله وتركه مطلقا او هذا اذن في فعله وتركه مع عدم رجحان الفعل او مع حد رجحان الترك والمراد بالقبل ورود الشرع قبل احتمال زمان الواقع اذ الشرع اما مقدم على الخلق او معاصر له الامر الثالث ان اثبات حكم من كان قبل الشرع لا بالتمسك بالاستصحاب لا يمكن لتعدد الموضوع وحصول العلم الاجمالي لنا بين المشتبهات وان من لا يجيز الاستصحاب ويقول بهذا الاصل كيف يثبت هذا الاصل مع وذلك كاشف عن ان المسألة ليست مبتنية على الاستصحاب وقبلا مرضيا فيه ما مر من عدم الفائدة في التمسك بالاستصحاب مع ورود ما مر فرضه بالوجهين الاخيرين في ثنايا بعد شرعنا وبعثة نبينا صلى الله عليه وآله فمن زمان الفترة فيه انه ان كان مع فرض العثور على الدليل فالدليل هو المتبع او ولم يكن فرض ذلك قبل بعث نبينا او قبل العثور على الدليل الشرعي وان كان بعد البعثة

تقدم افعالهم على البعثة حقيقة وايضا لا اثر في هذا النزاع اذ اثبات اصالة الحظر او الاباحة في حق الموجودين قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا الا ان يكون النظر الى استصحاب حكم السابقين للاحقين لكن فيه انه من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف اذ الحكم انما ثبت لهؤلاء السابقين المعدومين بالفعل فبانتفائهم انتفى الموضوع نعم لو كانوا موجودين وشك في بقاء حكمهم صح الاستصحاب وليس كذلك مع ان الاستصحاب اختلف في حجيته على اقوال ثمانية منها عدم الحجية مطلقا ومنها عدم الحجية في الاحكام دون الموضوعات ومنها غير ذلك والكل من هؤلاء القائلين نراهم يتمسكون بالاباحة العقلية في الموارد وذلك يكشف عن ان قولهم بالاباحة ليس مبتنيا على استصحاب الاباحة السابقة لان الغرض انكارهم لا يقولون بالاستصحاب مع انا نعلم اجمالا بان بعضا من المشتبهات قد تبدل حكمه عن الحالة السابقة الى الشرع فاذا اجرينا الاستصحاب في جميع المشتبهات لزم طرح المعلوم فتم والا لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان الاستصحاب ليس بصحيح هنا وان الاحتمال الاول فاسد للوجهين المذكورين وكذا الاحتمال الثاني للوجه الثاني من الوجهين اعني عدم الفائدة في هذا النزاع الا ان يتمسك بالاستصحاب ايضا لكنه فاسد للقطع بتبدل الموضوع فان ما كان على الغرض فرضه وقد زمان الشك قد تحقق فاين هذا من ذلك مضافا الى الوجهين الاخيرين في ابطال الاستصحاب السابق وكذا الاحتمال الثالث لان الكلام في اباحة الافعال في زمن الفترة اما ان يكون مع فرض العثور على الدليل او مع فرض عدم العثور ومع فرض كونه نبيا او الافعال قبل البعثة منها لا سبيل الى الاول لان الدليل هو المتبع ولا الى الاخيرين لامكان فرض كل منهما بعد بعث النبي ايضا ... هو او نظر الى عدم الافتقار الى التمسك بالاستصحاب على فرض ... بعد اخر وكذا الاحتمال الرابع لانه خلاف ما هو الظاهر من قبل ورود الشرع ولانه خلاف تصريح بعضهم بان المراد من قبل ورود الشرع اما الاحتمال الثاني او الخامس لان من جملة اقوال المسألة عدم الحكم معللا بانه لا شرع فلا حكم فهذا يكشف عن ان النزاع لا يجري في ذلك الاحتمال مع ... عجب جوابا بانا لا نزاع بعد الشرع قبل الاطلاع فلم تقول لا شرع فلا حكم فعدم جوابهم ايضا بذلك الجواب يكشف حسبما ذكر من بطلان الاحتمال وكذا الاحتمال الخامس بعد لعدم الفائدة في النزاع الا ان يتمسك بالاستصحاب وقد عرفت فساده وبالجملة محل النزاع في المسألة غير ما ... صرح بعضهم بان المراد هو الاول الثالث ولا يخفى ان المراد الاحتمال الرابع فلا بد من التكلف في كلا الاحتمالين **المقام الثاني** في بيان المراد من الافعال اعلم ان الفعل اما اضطراري ... وخارج عن محل الكلام اجماعا واما اختياري والثاني اما ضروري كالتنفس في الهواء او غير ضروري كشم الورد والاول خارج عن محل النزاع والاختياري اما ان يستقل العقل بحكمه بخصوصه كالظلم ورد الوديعة فهو ايضا خارج واما ما لا يستقل به العقل وهو على اقسام اربعة اما فيه امارة المفسدة دون امارة المنفعة ... ظاهر كالاحتمال فان ذلك احتمال فيه المفسدة فخارج عن الكلام واما فيه امارة المفسدة دون المنفعة واما فيه امارة المنفعة واما ليس فيه شيء من الامارتين ومحل النزاع من بين تلك الاربعة الاخيرة هو القسم الاول فظهر ان محل النزاع هو الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل فيه العقل بخصوصه مع تضمن الفعل امارة المنفعة دون المفسدة وجعل بعضهم النزاع في مطلق الفعل الاختياري وان كان ضروريا لكن قال ان النزاع في الضروري مع قطع النظر عن كونه ضروريا وان كان العقل بعد ملاحظة كونه ضروريا يستدعي حكما اخر في ذلك يدخل في النزاع ما يستقل به العقل ايضا في بعض الموارد التي يستقل العقل فيه بحكم بالخصوص من الضروريات لكن لا من حيث كونه ضروريا بل من حيث انه فعل اختياري فيه امارة المنفعة دون المفسدة ثم اعلم ان بناء على ان فيها الا منفعة فيه ولا مفسدة ظاهرا مع امكان القول بالاباحة ... هنا ايضا الا ان ذلك النزاع فيما فيه المنفعة ظهر واقع لكنه لا يصير سببا لتخصيص النزاع الا ان يقال ان ارتكاب مثل ذلك بعيد من ... وسفها فالحكم بالاباحة لا يخلو من اشكال ثم اعلم ان الافعال بالقسمة الثانوية تنقسم على قسمين احدهما ما يكون متعلقا بالاعيان كالاكل والشرب والاخر ما لا يتعلق بها كالتصفيق والغناء ... يدخل الاول في النزاع **واما الثاني** فظاهر ... ويظهر من بعضهم ... الخروج حيث قال ان الاصل في الافعال هل الحظر ام الاباحة فان ظاهر الحيثية الفعل المتعلق بالعين الخارجي ومن بعض ... الاعم حيث قال هل الاصل هو الحظر ام الاباحة فان ظاهر لفظ المباح اعم مما تعلق بالعين او لا ان يقال ان الاخر مطلق والاول مقيد فيحمل عليه وفيه ان شرط حمل المطلق على المقيد اتحاد المتكلم بهما حقيقة ام حكما كالمعصوم وهنا ليس كذلك الا ان يدعى انا ... منه من قبيل اتحاد الشخصين حكما فلا بد من الحمل **المقام الثالث** الاباحة المتنازع فيها يحتمل ان يكون المراد منها الاذن المطلق الشامل لغير الحرام وان يكون الاذن في الفعل والترك معا الشامل لغير الحرام والواجب وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في الفعل فيشمل الاباحة والكراهة لا غير وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في الترك فيشمل المندوب والمباح خاصة وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في شيء من الطرفين فيختص بالاباحة بالمعنى الاخص لكن الا نظهر من لفظ الاباحة حيث اطلقت بلا تامل **المقام الرابع** في بيان الفرق بين اصل البراءة واصل الاباحة **فنقول** يمكن الفرق بوجوه **الاول** ان تكون مسألة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاذن المطلق الشامل للاحكام الاربعة ومسألة اصل البراءة معنونة لاثبات ... وهو الاذن الخاص وفيه اولا انه خلاف ظاهر لفظ الاباحة او لا ويشهد به كلام المحقق الصالح المازندراني فيما نقل عنه ... شيخنا البهائي المصرح بعكس الاصالة حيث قال انك كيف قلت بان المراد ان الافعال عنده ... مع انك قلت بان ما هو الاذن في الفعل والترك وثانيا انه مناف لتقسيمهم في اصل البراءة للشبهة المحصورة لاثبات الاذن بالارتكاب **الثاني** ان يكون الاول لبيان حكم الشبهة التحريمية والثاني لبيان حكم الشبهة الوجوبية وفيه انه مناف لما صرح به في اكثر العنوانات في مسألة اصل البراءة من انه لو شك في وجوب شيء او حرمته الخ فذلك ينكشف عن ان النزاع في مسألة البراءة المطلق الشك في التكليف فيكون مغنيا عن هذه المسألة **اقول** ويشهد به عنوان الشبهة المحصورة في اصل البراءة **الثالث** ان يكون عنوان الاول لبيان الحكم الاجتهادي والثاني لبيان الحكم الفقاهتي اعني مقام العمل وفيه ان يكون عنوان اصل الاباحة مغنيا عن عنوان البراءة لان الاجتهادي لا ينفك عن بيان العمل ولا ينعكس **الرابع** ان يكون مورد الاول قبل ورود الشرع ومورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل **وفيه اولا** انه قد عرفت فساد ارادة ما هو الظاهر من قبل ورود الشرع وقبل بعث الرسل **وثانيا** لو سلمنا ذلك فانما يتم على مذهب بعض من صرح بان النزاع هنا يكون في الافعال بعد ورود الشرع مع تصديه لكلا العنوانين واما على مذهب ذلك الشخص فلا يتم هذا الفرق سلمنا الكون لا

ففيه انه خلاف كما توهم قبل ورود الشرع وخلاف تصريح بعضهم بان المراد اما الاحتمال الاول او الخامس ولا يناسب القول بانه لا حكم لانه لا شرع او مع قطع النظر عن الدليل الشرعي ففيه انه خال عن الفائدة مع محل النزاع عن غيرهم ... كما انا وان استصحبنا الثابت في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اصل البراءة فلم ... بقصور الفرق لوجوه عشرة ليس شيء منها بنقي وكيف كان فالاصل في المسألة ... لان المفروض ان ... المتنازع فيه يحتمل المفسدة ولو ورد ما يجب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ولو قيل ان الترك ايضا محتمل الضرر لاحتمال وجوب هذا الفعل لقلنا ان وجوبا لكل غير محتمل لانه مما لا يطاق وحرمة الكل محتملة ولو قيل ان العقلاء يستقبحون الحرمة عن كل محتمل وهو قلنا انه لا ... لا يكاد يقال للتحير لا للعلم لعدم دفع الضرر الخالي عن المعارض ... التصرف في مال الغير ... وان كان مولويا لم يجز

نا كح

تفصيل وشاهد مثال كالاستظلال بجدار الغير وبعض التصرفات في نفسه ايضا تصرف في ملك المولى ولو قيل ان منع النفس من الفعل تصرف في النفس ايضا وان بناء العقلاء على عدم التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن انما هو لاحتياج المالك الى ما لم يحط خبره به وامر ما شك في الجواز هنا لانه كالاستظلال الذي استقل بحكمه العقل الصريح بعقل الجواز نقلنا ان يكون الترك تصرفا ما وان الخالق وان تنزه عن الحاجة لكن المخلوق محتاج وان القياس على الاستظلال قياس مع الفارق وان الكلام قبل ورود الشرع فلا الاستصحاب هنا بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بعده قبل العثور على الدليل فالاصل الاصيل ايضا ما ذكر للوجهين مضافا الى ان الفقيه بعد التتبع في الشرع يعلم اجمالا بحرمة جملة من تلك الافعال غير اجتناب الكل لقاعدة الاشتغال ثم الحق في المسئلة الاباحة عقلا وشرعا قبل ورود الشرع وبعده قبل العثور على الدليل الوارد لنا بناء العقلاء على التصرف فيما لا ضرر على الغير فيه الضرر والخلل وعلم الاذن عند عدم امكان الاستيذان لبناء العقلاء الذي هو حجة هنا حسن رام التكليف بلا بيان ومن التكليف بما لا يطاق بعد كونه معتقد فايدة في ذكر كلا العنوانين لان احدهما مغن عن الاخر **الخامس** ان يكون الاول لاجل بيان الحكم في الافعال المتعلقة بالاعيان ويكون الثاني اعم من الفعل المتعلق بالعين ومن غيره **وبهذا الثاني** مغن عن الاول **السادس** عكس الخامس وبهذا في الخامس لا الاول مغن **السابع** ان يكون الاول لبيان حكم ما فيه امارة المنفعة دون المفسدة والثاني في بيان حكم ما لا امارة فيه للقسم اعم من ان يكون فيه امارة منفعة ام لا وبهذا الثاني مغن **الثامن** عكس ذلك وبهذا الاول مغن **التاسع** ان يكون عنوان الثاني نفي التكليف وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحكم وان استلزم ذلك ايضا نفي التكليف بالاصالة ولهذا يعبرونه باصالة النفي واصل الاباحة بنفي التكليف لا الالزام **العاشر** ان يكون الاول لبيان حكم الافعال التي توجد فيها المنفعة من غير امارة المفسدة من نفع او فوت نفع ينبئ عن المنع مع عدم تطرق احتمال الوجوب والثاني لبيان حكم ما ورد او هذان الفرقان كلاهما محتملان ولا مبطل لها **فان قلت** ان الاول منهما فاسد لان من جملة اقوال هذه المسئلة الحظر وهو اثبات التكليف فكيف يجامع ذلك نفي التكليف في مسئلة اصل البرائة فلا يصح ان يقال ان المسئلة الثانية معنونة لنفي التكليف وهذه لاثبات الحكم لما عرفت من لزوم التناقض **قلنا** يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا ان القائل بالحظر هنا قايل به من غير الجهة التي يقول بالنفي منها بل هو يقول في تلك المسئلة ايضا بالحظر من هذه الجهة فتدبر **فان قلت** ان الثاني منهما فاسد لانه قد مثلنا لا امثلتهم في بحث اصل البرائة بمثل شرب التتن ونظائره مما لا نص فيه وهذا يكشف عن اعمية اصل البرائة فيكون مغنيا عن اصل الاباحة **قلنا** يمكن ان يكون ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وقد يورد على الاول من الوجهين ايضا انه مناف للاتفاق المحكي على حجية اصل البرائة مع ان الشبهة التحريمية اختلف فيها الاخبارية مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البرائة ليس لمطلق نفي التكليف اعم من الوجوب والحرمة فتدبر **ثم انهم اختلفوا في** المسئلة على اقوال الاباحة والحظر والوقف بمعنى عدم الحكم لكن كل من القولين الاولين يحتمل ان يكون مراد قائله الاباحة او الحظر الواقعيين ويكون مراده الاباحة او الحظر الظاهريين لكن لا ادم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير ولا ادم غيره الاحتمال الاول اعني الواقعيين والمتوقف يحتمل ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين احدهما ان ارتكاب الفعل لا اختيار الغير تصرف فيه كما لا يستقل به العقل بحمل المصنف بجميع الاقسام الاربعة المتقدمة التي حمل العقم واحد منها محل النزاع وهو ما فيه منفعة لا مفسدة وكل محتمل المفسدة محتمل الضرر وكل محتمل الضرر يجب ولو وهما التحرز عنه عقلا **فان قلت** احتمال الضرر موجود في الفعل والترك معا الاحتمال يوجب في ذلك الفعل المشكوك فلا يتم الدليل **قلنا** نعم وان لم نعثر على نفي وجوب كل فعل بالخصوص لكنا نعلم بان الجميع غير واجب لقبح التكليف بما لا يطاق فح اما لا يكون شيء منها واجبا فلزوم ارتكاب المظنون ثابت والدليل تمام وان كان البعض واجبا دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** لا نسلم وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمي كيف والعقلاء يسفهون من احترز كذلك **قلنا** ان بناء العقلاء عليه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لا لاجل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعارض وثانيهما الدليل الاجتهادي بخلاف الاول فانه كان فقاهيا وهو ان تصرفنا في مال الغير ان كان مع القطع بالاذن اما بالتنصيص او بحكم العقل وقضاء العادة كالاستظلال بجدار الغير والاستضائة بضوئه فلا اشكال في الجواز وان كان مع القطع بعدم الاذن باحد الوجهين السابقين كحمده بعينه فلا ريب في عدم الجواز وان كان الاذن مشكوكا فلا شبهة في عدم الجواز ايضا لحكم العقل القاطع بقبح التصرف في مال الغير بلا اذنه وعليه اطباق العقلاء وهكذا الكلام في تصرف العبد في نفسه بالنسبة الى مولاه وتصرف العباد في انفسهم بالنسبة اليه تعالى لان نفس العبد ملك المولى **فان قلت** منع النفس من الفعل تصرف في النفس ايضا فهو ايضا ممنوع عنه فاوجب الترجيح **قلنا** نعم لا يكون الترك من جملة التصرف ممنوع وان كان على وجه الكف فتدبر **فان قلت** ان بناء العقلاء على عدم جواز التصرف في الموضع المشكوك انما هو لاجل احتياج المالك الى المتصرف فيه وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا داعي لعدم الجواز **قلنا** ان الخالق وان تنزه عن الاحتياج لان الخالق غير منزه عنه وهو يكفي في عدم الجواز فتدبر **فان قلت** عدم الجواز في صورة الشك في الاذن معلوم لكن محل الكلام ليس من محل الشك بل الاذن معلوم كما في الاستظلال بجدار الغير **قلنا** او لا ان الظل والضوء ليسا مما يصدق عليه الملك حتى يصدق التصرف في ملك الغير وان هذا مما نحن فيه وثانيا انها مما يستقل العقل بجواز التصرف فيها بخلاف محل الكلام فالقياس مع الفارق **فان قلت** الاصل جواز التصرف في المشكوك لاستصحاب الحالة السابقة على البلوغ **قلنا** محل الكلام قبل ورود الشرع ولا يعتبر الاستصحاب لان الدليل عليه ان كان هو الحديث فخلاف الفرض وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف كما سلمنا حجية الاصل واعتباره ايضا لكن الكلام في الاصل الاولي والاستصحاب دليل وارد عليه هذا هو الكلام في تأسيس الاصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بالنسبة الى بعده وقبل العثور عليه فالاصل ايضا الحظر للوجهين السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد الافعال في احكام الشرع اقساما ما علم حرمته وما علم عدم حرمته وما شك في حرمته مع عدم احتمال الوجوب ومع ذلك يقطع بوجود محرمات بين المشكوكات فح لزم الاجتناب عن الكل بقاعدة الاشتغال والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول من الوجهين السابقين ان المناط هنا في تمامية الدليل اعتبار العلم الاجمالي بوجود محرم في البين بخلاف السابق اذ ذلك الاصل فيه **فاعلم ان الكلام** في هذا الاصل المسئلة يقع في مقامات **المقام الاول** في اثبات الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل ورود الشرع فنقول الحق ذلك لان بناء العقلاء على التخيير بين ارتكاب هذه الافعال وعدم ارتكابها ولا يسفهون من اقتحم في افعاله على الضرر وبنوا هذا البناء حجة لهم والالزام التكليف من غير بيان وهو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المعتقد مستلزم للتكليف بالمحال وما تمسك به الخصم من ان الارتكاب محتمل للضرر ودفع الضرر المحتمل لازم فهو مسلم فيما كان بناء العقلاء عليه فيما كان احتمال الضرر ناشئا عن مجرد الامكان الذاتي ليس بنائهم على الاحتراز فلا دليل على لزوم الاحتراز وما تمسك به من لزوم الاجتناب عن التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن فهو مسلم لكن المقام مما علم الاذن فيه ببناء العقلاء وعبارة اوضح ما شك فيه في الاذن وعند ان كان مما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وان كان مما لا يمكن فيه الاستيذان صح التصرف للمعرفة من بنائهم **المقام الثاني** في الاباحة العقلية بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه فنقول ان الحق جواز التصرف ايضا لما مر في المقام الاول وما تمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو ...

وقد ذكروا فيه وجوها ... فايدة ذكر كلا العنوانين ... قبل التتبع ... ملتزم بما به فانه ... بالجواز من غير دافع ... الرافع لقاعدة الاشتغال ... ايضا اذ لا دليل على وجوبها ... مضافا الى قوله ... كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ... من المطلق مطلق الاذن ... والاباحة الخاص ... فلا حجة ... بالورود فلا يعضد ...

في تأسيس الاصل بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه

تمّ

احتمال الورود مع كونه مدفوعا بالاصل وحينئذ فالعلم بورود حكم في الواقع للفعل المشكوك لعدم خلو الواقعة عنه كما هو ظاهر بعض الاخبار مردود بان المسلم جعل الحكم اما عموما او خصوصا لا
خصوصا فنقطع بان المشتبهات كثيرة والعلم الاجمالي فيها لا اثر له كما في الشبهة غير المحصورة مع ان القائل بالحظر يحكم به وان علم عدم وروده في نفس الامر فحكمه انه يكفي في ورود النهي العقل كما
في سبيل الاصل لا فرق كما حكم به العقل حكم به الشرع مدفوع بعدم الفصل بناء على ان طلاق الورود واطلاق النهي له مثل رواية وفي الرواية ضعيفة ومن الاخبار قلنا المسألة فرعية وهي مجبورة بالعمل
والى الاية الشريفة خلق لكم ما في الارض جميعا وفيها عموم من وجهين الموصولة والتأكيد واللام للانتفاع والمقام مقام الامتنان ولا معنى لبعض المنافع فتم من هذه الجهة ايضا الا ان يقال
ان المقام ليس مقام البيان او ان النفع منحصر بالعبرة في رواية لكنها ضعيفة او ان موردها الافعال المتعلقة بالاعيان خاصة لا ان يقال باختصاص النزاع بها او يتمسك بمركب الاجماع وان
منفعة الشيء ان كانت واحدة او متعددة وفيها ما اظهر فالاجمال في الاية بالنسبة الى تلك المنافع وان لم يكن فيها ما اظهر او لم يوجد فيها منفعة ظاهرة فالاجمال في الاية
لا للعلم الاجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات كما توهمه بعض متعينا ان العلم الاجمالي بما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا للعلم بعنوان العلم الاجمالي
انما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا للعلم باعتبار العلم الاجمالي لكون الشبهة قليلة في كثير بل لان بناء العقلاء على عدم الاجتناب لان المدرك
في امثال ذلك الاستغناء والنفقة الغافل وهي انما تحكم بالاجتناب فيما كان دليل العقلاء على الانزجار وههنا ليس منه **المقام الثالث** في اثبات الاباحة
الشرعية والدليل عليه وجوه الاول قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وهو المستفاد من المطلق في هذا المقام الاباحة بالمعنى الاخص سلمنا لكن المستفاد
في الفعل والترك معا ولا نعني بالاباحة الشرعية الا هذا **فان قلت** ان الدليل يتم لو علمنا بعدم ورود النهي عن الفعل المشكوك في نفس الامر لان لفظ الورود
كسائر الالفاظ موضوع للامر النفسي الامري من غير مدخلية العلم حقيقة اجماعا وفيما نحن فيه لا نعلم بعدم الورود لان غاية الامر بعد الفحص عدم العثور على النهي
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فنشك في كون ما نحن فيه تماما مردودا فيه حتى تتم الدلالة الكبرى **قلنا اولا** ان اللفظ وان كان موضوعا للامر النفس
الامري لكن العرف يفهم منه الورود والعلم وهذا الرواية كل شيء مطلق حتى يعلم ورود النهي فيه ويتم المطلوب فنقول الفعل الشائع حيث لم نعلم ورود
النهي فيه وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث واعلم انا لا ندعي وضع اللفظ في العرف العام حتى يحصل تعارض العرف واللغة وبدعي ان اللغة مقدم عليه
فلا يتم الدليل بل نحن ندعي الانصراف في العرف الى المعلوم لا الوضع له **وثانيا** نقول سلمنا عدم الانصراف في العرف الى المعلوم لا الوضع له **وثالثا**
نقول سلمنا عدم الانصراف في العرف الى المعلوم لكن العلم الشرعي بعدم ورود النهي حاصل بعد ما تتبعنا ولم نجد النهي بالنظر الى اصالة عدم ورود النهي في نفس الامر
فنقول هذا ما لم يرد فيه نهي في نفس الامر بالاصل وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث **فان قلت** لا يجري الاصل لانا نعلم ان الشارع جعل لكل واقعة حكما بخصوصه
لعدم خلو الواقعة عن الحكم ففي كل فعل مشكوك بخصوصه نعلم ان الشارع اما جعل فيه النهي او غيره من الاحكام فلا يبقى ان الاصل عدم النهي او غيره من الاحكام
فلا يبقى ان الاصل عدم النهي لكون الشك في الحادث سلمنا انه لم يجعل في كل فعل حكما بخصوصه بل جعل حكما اما بالخصوص او بالعموم لكن نعلم ان الافعال
التي لم يصل الينا حكمها بخصوصها وان شملها الجعل العام نقطع بان بين تلك الافعال ما جعل الشارع له حكما بالخصوص وهي مشتبهة علينا فلا ان نتمسك بالاصل
في جميع تلك المشتبهات لزم طرح المعلوم والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يبقى التمسك بالاصل في شيء منها **قلنا** اما الجواب عن الاول فلانا لا نسلم جعل الشارع لكل شيء
حكما بالخصوص وهو بالمنع عند ان غاية ما دل عليه الدليل هو جعل الحكم لكل واقعة في الجملة اما عموما وخصوصا لا خصوصا فقط واما عن قولك بعد التنزل من التسليم
من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات فهو مسلم لكن لا يضر باجراء الاصل لكون المشتبهات كثيرة والمعلوم بالاجمال قليلا كما في الشبهة الغير المحصورة **وثانيا**
سلمنا ان الرواية لا تدل الا على الاباحة ما علم العدم وبعد النهي عنه في نفس الامر لكنه يكفي ردا على القائل بالحظر لانه يقول بحرمته ولم يعلم الاباحة وان علم بعدم النهي
في نفس الامر **فان قلت** ان العقل كما سبق مانع عن الاقدام بالفعل الشائع فيه ولا نعرف به ونحن نقول بان ما حكم به العقل حكم به الشرع ولا
دليل ان النهي في الرواية اعم من اللفظي واللبي **فنقول** ان ما نحن فيه ما ورد فيه النهي الشرعي كلما كان كذلك فهو لا زم الاجتناب اما الصغرى فلحكم العقل وقاعدة
التطابق مع الشرع واما الكبرى فلمفهوم الرواية **قلنا اولا** ان الورود منصرف الى ورود اللفظ وعدمه مبين بعد **وثانيا** ان لفظ النهي منصرف الى اللفظي **وثالثا**
عدم انصرافهما الى اللفظي بل هما منصرفان الى الاعم من اللفظي وغيره لكن النهي غير منصرف الى العقلي الغير المستقل كما في الفرض **فان قلت** ان الرواية من الاحاد
والمسألة اصولية علمية **قلنا** ان المسألة فرعية لان البحث عن عوارض فعل المكلف وما فيه من ذلك الباب لا انه يكون قاعدة كلية مندرج
جزئياتها ونذكرها في الاصول **فان قلت** الرواية ضعيفة **قلنا** انها مجبورة بعمل الاصحاب ويدل على المطلوب ثانيا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
وجه الدلالة ان كلمة ما مفيدة للعموم ولم يسبقها النفي ولا سيما اذا كان معها لفظ الجميع المؤكد لها ولا ريب ان اللام للانتفاع فالمعنى خلق لنفعكم
جميع الاشياء الموجودة في الارض ثم نقول ان كان المراد جميع المنافع فلا كلام وان كان منفعة معينة لم تعلم للعباد فهو خلاف الفرض اذ المفروض ان كانت منفعة معينة
عنده تعالى ومجهولة للعباد فهو مناف للمقام الامتناني لعدم امكان استيفاء تلك المنفعة وفي الدليل نظر من وجوه **اما اولا** فلان الحمل على العموم في المطلقات
في ما يكون المقام مقام الاجمال والاهمال بل مقام البيان وههنا ليس مقام البيان بل الغرض بيان ان في خلق الاشياء منفعة لكم لا بيان انها اي شيء **واما ثانيا** فلانا نختار
الشق الثالث ونقول المنفعة معينة عندنا ايضا وهي العبرة كما في تفسير الاية الكريمة خلق لكم ما في الارض جميعا لتعتبروا به الا ان يقال ان الرواية ضعيفة لا جابر لها
وهو حسن **واما ثالثا** فلان غاية ما دلت عليه الاية الشريفة هو اباحة الافعال المتعلقة بالاعيان كما هو ظاهر السياق والمدعى اعم من ذلك اللهم الا ان
يقال باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض ويتم الكلام في غيرها بالاجماع المركب هذا والانصاف ان الحكم باجمال الاية مطلقا غير صحيح بل الاظهر ان يقال ان الشيء اما معلوم المنفعة
او غير معلوم المنفعة والثاني ايضا معلوم المنفعة اجمالا لاحد الامرين لزوم الكذب في الاية وعلى الاول ايضا اما المنفعة واحدة او متعددة على الاخير يعني تعدد المنفعة اما
المنافع ما هو الظاهر الكل مساو وعنده او يعتبر اقسام الا يوجد فيه المنفعة ظاهرة وما يوجد فيه منفعة واحدة وما يوجد فيه المنافع مع وجود الاظهر في البين
وما فيه منافع مع عدم وجود الاظهر فيها ولا ريب في اجمال الاية فيما هو بالنسبة الى الاول والاخير دون الثاني والثالث فلنا التمسك بالاية في اثبات الاباحة على الوجه
الكلي فاسد بل الثابت بها القسمان المذكوران فيحصل منها رفع السلب الكلي لا الايجاب الكلي **المقام الثاني** في اصل البراءة وفيه مقامات **الاول** في الشبهة
الوجوبية من غير احتمال الحرمة والثاني في عكسه والثالث فيما يحتمل الوجوب والحرمة سواء احتمل غيرهما ايضا ام لا **ثم القسم الاول** ينقسم على اقسام فقسم منها
ما لا يعلم فيه بتعلق التكليف الا الاتي ولو اجمالا بين المشتبهات لقلتها وهذا القسم لا يكاد يوجد مثله في ما نحن فيه وما ضاهاه على القول بالانسداد الا على نحو يمكن
وجوده في الازمنة السابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات وكذا يمكن وجوده في ذلك الاجماع او المودعة في الكتب الاربعة لقلة المشتبها
ت وقسم منها ما علم بوجود التكليف في البين بين المشتبهات الكثيرة اولم نعلم بالتكليف في خصوص الواقعة فيكون الشك في خصوص كل واقعة في التكليف ومن
هنا الابتلاء بغلبة الشبهة الوجوبية التي بايدينا الان وقسم منها نعلم بثبوت التكليف في خصوص الواقعة ايضا فاذا علمنا بثبوته بين الوقائع المشتبهة كما في

الجزئي لا الكلي **اصل** في ذكر مسائل البراءة والاحتياط فاعلم انه اذا شك في اصل التكليف او كيفيته فالامر اما دائر بين الوجوب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب او الواجب والحرام في الاول اما لعدم العلم الاجمالي في الواقعة الخاصة المشكوكة او للتكليف فيكون شكا في التكليف او مما كان

هذا

في اصل البراءة

علم اجمالي به وبين المتباينين لشبهة موضوعية مرادية كالظهر والجمعة سواء نشأ الاجمال من تعارض الادلة او من اجمال الدليل ومصداقا كاشتباه جهة القبلة بين الجهات او الزوجة المنذور وطيها بين الزوجتين او بين الاقل والاكثر استقلاليا او ارتباطيا مصداقا ام مرادية نشأ اجمال المراد من الشك في الحدوث او في الحادث لتعارض الادلة او اجمال اللفظ فبيان احكام تلك الاقسام يقع في طي اصول ثم اعلم ان المراد من الشك هنا التردد بين شيئين طرفاه ومن ظن لم يقم عليه دليل وان ما فيه من ظن غير معتبر ولو مثل فتوى فقيه يحتمل استناده الى النص داخل في النزاع اصل البراءة والاحتياط وكذا ما لا نص فيه اصلا لكن في الشبهة التحريمية لا الوجوبية اذ القول بالاحتياط الذي هو من اقوال المسئلة لا يتصور فيها اذا خلت عن النص لعدم امكان الاحتياط فيها اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب ولو

ونذر الامر بين الظهر والجمعة يوم الجمعة وهذا القسم الاخير اما الامر فيه دائر بين المتباينين وليس له منتقض في البين كالظهر والجمعة واما الامر دائر بين الاقل والاكثر كدوران الامر بين تجويز التسليم الثلث والتسبيح ولو في الكتاب **القسم الاول** ينقسم على قسمين اما يكون الاجمال في المراد كما في الظهر والجمعة واما في المصداق كما في اشتباه جهة القبلة والمراة المنذور وطيها بغيرها من الزوجات **والقسم الاول** من هذين اعني الشبهة الموضوعية المرادية فيما دار الامر بين المتباينين ينقسم على قسمين اما ان ينشأ الاجمال من تعارض الادلة كما في الظهر والجمعة واما من اشتمال الدليل على لفظ مشترك بلا قرينة وفي القسم الاخير من القسمين السابقين اعني ما الامر فيه بين الاقل والاكثر اما ان يكون الاتيان بالاقل على فرض كون الاكثر واجبا في الواقع موجبا للامتثال ولو بقدره واما ان لا يكون كذلك كالشك في الصلوة الواجبة هل هي مع السورة او بدونها وعلى الاول اما ان يكون الشبهة مصداقية كما في دوران الامر في الفائتة بين الاربعة والخمسة وفي الدين بين الدرهم والدرهمين واما ان يكون الشبهة في المراد كما في الغسلات للولوغ ولكن وجدنا البئر وهذا القسم الاخير اما ان يكون الاجمال فيه ناشيا عن الشك في الحدوث كما لو شككنا في صدور الامر على الاكرام ثم بعد القطع بصدور الامر على الاكرام عرضه كون الامر دائرا بين الاقل والاكثر وكان منشأ الشك في حدوث الامر الاخر واما ان يكون الاجمال ناشيا عن الشك في الحادث لاجل الاختلاف في كيفية الحدوث كما في تعارض الادلة واما ان يكون ناشيا كالسابق لكن لاجل اشتمال الدليل على لفظ مشترك بين الاقل والاكثر بلا قرينة معينة ثم ان تنقيح الكلام في بيان تلك الاقسام يقتضي رسم مقدمة مشتملة على بيان امرين الاول تحرير محل النزاع والثاني تاسيس الاصل الاولى اما الكلام في الامر الاول فيقع من جهات الجهة الاولى في بيان المراد من الشك والاحتمال في قولهم اذا شك في وجوب شيء **فنقول** يحتمل ان يكون المراد منه ما يقابل العلم ظنا ام شكا ام وهما ويحتمل ان يكون المراد منه الشك المتساوي طرفاه اعتقادا ويحتمل ان يكون جزما لكن لا سبيل الى الاول للزوم الاختلال ان قلنا باصالة الاحتياط والخروج عن الدين ان قلنا باصالة البراءة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه منافي لما دعت كلماتهم فانهم يتمسكون باصالة البراءة والاحتياط في كل مقام لم يقم دليل معتبر على الخلاف وان ظنوا بالوجوب والتحريم او بعدمهما ثم ان هيهنا اشكالا وهو ان حجية الظن موقوفة على عدم حجية اصل البراءة والاحتياط وعدم حجيتهما موقوف على حجية الظن وهذا دور مصرح ونظيره وارد في بعض موارد الاستصحاب اذ حجية الاستصحاب موقوفة على عدم حجية الظن وعدم حجيته موقوف على حجية الاستصحاب **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول بان المراد من الشك المعنى المقابل للعلم ولا ضير فيه اذ حجية كل من اصل البراءة والاحتياط تعليقية وبعد فرض لزوم الاختلال والخروج عن الدين لم يبقيا على الحجية بدليلان واردان عليهما وعن الثاني بان حجية الظن ليست موقوفة على عدم حجيتهما وليست موقوفة على عدم حجية الاستصحاب ايضا لانهما معلولان لعلة واحدة هي الاختلال او الخروج عن الدين كما هو مقتضى دليل الانسداد لا محالة ملزوما لعدم الاحتياط وحجية الظن **الجهة الثانية** لا ريب في دخول ما فيه نص غير معتبر في الاعم الشامل لفتوى المفتي المبني عن النص ولو بطريق الاحتمال في محل النزاع ولو لم يبن فتوى المفتي عن النص ولو احتمالا كان وجوده كعدمه ويكون مندرجا فيما لا نص فيه ولا ريب ايضا في دخول ما لا نص فيه بالمعنى الاعم في النزاع في الشك التحريمي دون الوجوبي ولعله محل وفاق اذ من اقوال المسئلة هو لزوم الاحتياط وهو في الشك الوجوبي الذي لا نص فيه غير متصور لما عرفت لعدم امكان الاحتياط اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب ولو بجعل الامكان الذاتي فما من شيء الا ويحتمل الوجوب ويحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط والالزام بالتكليف بما لا يطاق ومنه يظهر احد الامرين احدهما موافق للاصل والاخر مخالف له في النزاع ايضا وان كان قد يتوهم عدم الدخول والسر فيه انهم اختلفوا في التعادل والتراجيح في هذه الصورة على قولين احدهما ان الاصل مرجح لما يوافقه والاخر الساقط والرجوع الى الاصل وعلى التقديرين لا يبعد ان يكون الاصل مؤسسا فيكون مرجحا ام مرجعا والا لم يكن معنى لما قالوه **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع هنا في الشك الوجوبي الذي لا يحتمل التحريم انما هو بعد ورود الشرع وقبل العثور على الدليل لا قبل الشرع لان القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسئلة كما صدر عن بعض لا يتصور في غير ما ذكر لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع كما عرفت من جهة ان ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم ايضا او من جهة انه ما من شيء الا ويحتمل الوجوب وما يتوهم وجه ذلك عن ان القول بالاحتياط يكون ناشيا عن العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي وقبل الشرع لا علم اجمالي في البين حتى يقول بالاحتياط فلا بد ان يكون القول بالاحتياط بعد الشرع فهو فاسد لان المدرك في لزوم الاحتياط ليس منحصرا في ذلك بل له وجوه اخر منها لزوم دفع الضرر المحتمل وهو لا يتوقف على العلم الاجمالي واما في الشك التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده فتم **الجهة الرابعة** فيما عرفت الشك الوجوبي فنقول اما ان يكون محل النزاع ام لا الا ان الاظهر شمول النزاع للكل المناسب لذلك للاقوال الاتية التي من جملتها التفصيل بين ما يعلم فيه بالتكليف في الواقع اجمالا كالظهر والجمعة وبين ما لم يعلم بذلك سواء لم يكن علم اجمالي اصلا او كان في البين وشككنا في خصوص الوقائع فهو الثاني بكلا قسميه حكم بالبراءة وفي الاول الحق الصورة السابقة بالاحتياط فلو لا كان النزاع اعم لم يكن معنى لهذا التفصيل **الجهة الخامسة** في ان المراد من الاصل ماذا **فاعلم** ان الاصل له اطلاقات كثيرة منها الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ومرجع الاطلاقات الى تلك الاربعة ولا يحتمل في المقام ارادة الاول اذ لا معنى لقولنا الدليل البراءة ونحوه الا ان اريد منه تجوزا ارادة ما سوى الدليل من المعاني مجازا اذ تبديل الضمير فغلط اذ هو والدليل سواء فلا يبقى الا مثل الاستصحاب البراءة كما لا يصح ان يقال الدليل البراءة وان اريد منه تجوزا ما سوى الدليل مع الاضمار فهو ايضا مشترك فكما نقول مقتضى الاستصحاب البراءة كذا نقول مقتضى الدليل البراءة وفيه ان ذلك مسلم الا ان الاضمار خلاف الاصل مع ان المتبادر من الاصل ما سوى الدليل واما الثلاثة الاخر فالكل محتمل اما الراجح فظاهر لو قلنا باختصاص النزاع بما يعم به البلوى فان احتمال كون الحكم الصادر في الواقع الوجوب مثلا خلاف الاصل لانه خلاف الظاهر والراجح لانه لو كان لكان لو صل مع عموم البلوى واما الاستصحاب فيمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع فيقال قبل الشرع لم يكن تكليف الزامي وجوبا ام حرمة فليستصحب الى بعد ورود الشرع وما يقال في منع جريان هذا الاستصحاب ان الشك في الحادث للقطع بان الشارع جعل للوقائع احكاما بعد ورود الشرع فلا نعلم ان المجعول ماذا فهو مدفوع بان الاجماع على الاصل في نفس عدم الوجوب وعدم الحرمة بل في لازمهما كما في استصحاب الطهارة في الثوب بالذكر كان طاهرا واصابه قطرة لا نعلم انها ماء ام بول فلا يقول الاصل انه يكون ماء بل يقول الاصل طهارة الثوب فيمكن اجراؤه بالنسبة الى البراءة السابقة التامة كحال الصغر والجنون وحال النوم فيما بعد الاشتغال كالبراءة عن الدعاء قبل رؤية الهلال وعن المهر قبل النكاح وعن الصلوة قبل الزوال وعن الدين قبل المطالبة ومكذا **واما القاعدة** وهي الامر الكلي المستفاد من الشرع او العقل اصالة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها او تبعا

يحتمل الامكان الذاتي او ان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط فتدبر وما تعارض فيه النصان داخل لان حكمهم في باب التراجيح بالاخذ بموافق الاصل او طرحهما والرجوع اليه يقتضي كون هذا الاصل مؤسسا حتى يصير مرجحا او مرجعا في الشبهة التحريمية يمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده وفي الوجوبية لا يمكن الا بعده اذ القول بالاحتياط لا يتصور فيها قبل ورود الشرع

للوجهين المذكورين فيما لاحظ وبدون توهم ان القول بالاحتياط ناش عن العلم الاجمالي فلا يكون ايضا الا بعد الشرع مدفوع بان دليله اعم من ذلك واقسام الشبهة كلها داخلة في النزاع بشهادة اقوال المسئلة ومناسباتها وليس المراد بالاصل هنا الدليل لعدم التبادر ولانه لا معنى لقول القائل الدليل البراءة واضمار المقتضي هنا بعيد بل اما الراجح اولى لو ان خصصنا النزاع بما يعم به البلوى باضمار المقتضي كما هو شايع

في محل النزاع

في اطلاقات الاصل

كالصحابة

او الاستصحاب وهو كما ترى بناء على اجراء استصحاب العدم الذي كان قبل الشرع تكليفاً على ما بعد العلم بالجعل بعد الشرع او وضعاً او استصحاب البراءة الحاصلة حال الصغر او الجنون او حال علمه بعدم الشغل كالبراءة عن الدعاء قبل رؤية الهلال وعن المهر قبل النكاح والصلاة قبل الزوال وهكذا ومن ان حجية اصل البراءة في الجملة اجماعية وحجية الاستصحاب خلافية الا ان الاستصحاب العدمي اجماعي ايضاً ولهذا يتمسكون باصل البراءة في الشك في الحادث ايضاً ولا يجري هذا الاستصحاب او القاعدة المستفادة من الشرع باخبار المقتضية لها ثم ان الاصل مع الاحتياط دفعاً للضرر المحتمل مضافاً الى الاشتغال واستصحاب الاشتغال بالتكليف اجمالاً فلذلك ظلم ذلك فلا يشرع في احكام الاقسام

الخامس اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة نص بعض الاخبار بين الاحتياط لفعله البهاء عنه والمنع على البراءة والحقوق على التفصيل بين ما يتم به البلوى فالبراءة وما لا يتم فالاحتياط والوسط او سقط الشك لوجود الاجماع والاجماع المنقول واستصحاب البراءة الثابتة قبل الشك في التكليف فيما اذا كان الشك في الحادث بالاجماع المركب لا يمكن تقليبه بحجية اصالة الاحتياط اذ الاستصحاب اقوى مضافاً الى ان المشكوك منه ما لم يرد كالاستصحاب مثلاً فانه ضابط هذا والا فان ارادة الظاهر من الاصل البرائي كما ينبغي ان علمه لا معنى للتمسك باصل البراءة فيما لا يتم به البلوى وقد حكي عن المحقق فيه بما يحكم الاصل كما على التمسك به فيه وارادة الاستصحاب فهو كما لان حجية اصالة البراءة في الجملة اجماعية ظاهراً وحجية الاستصحاب خلافية فكيف يكون معنى اصل البراءة كان كاشم ان يعم التكليف الا ان يقال استصحاب البراءة استصحاب عدمي وحال الخلاف في حجية الاستصحاب هو الاستصحاب الوجودي لا العدمي فانه مما لا خلاف فيه فلا ينافي فلكن بعيد على الظاهر منهم على التمسك باصل البراءة فيما كان الشك فيه في الحادث بناء على عدم حجية الاستصحاب لو فرض الحكم فعليه كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الوجوب مجعولاً كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاباحة وعدمها مجعولة فتعارضا فالمراد من تمسكهم باصل البراءة فيما لا يتم به الاستصحاب كما في مسئلة تبعية القضاء للاداء الاول او الفرض الجديد فالمتمسك على الثاني لا صالة البراءة مع انه لا معنى لاستصحاب البراءة هنا لو لم نقل ان الاستصحاب يقتضي الخلاف فيه وكما في دوران الامر بين الوجوب والاستحباب بعد القطع بالطلب فالمتمسك فيه باستصحاب اصل البراءة ولا مجرى للاستصحاب مضافاً الى المنع عن اعتبار الاستصحاب هنا لان المراد ان كان طريقة اهل العقلاء في العقائد يقولون بعدم تقصير من يعمل بما شك فيه اذ من هو لاء من نظر الى اصالة المنع الثابت في الزمان السابق قبل البلوغ او بعده فيه ولو كان المدرك الاخبار فهي منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء فتدبر

واما الامر الثاني فاعلم ان الاصل الاول وهو لزوم الاحتياط اما فيما شك في الوجوب مع عدم العلم الاجمالي بثبوت التكليف فلو في البين فانه فرع الضرر المحتمل لا زم واما فيما حصل العلم الاجمالي بثبوت التكليف بكل منها حين قيام الرفع مع اصل الاشتغال مضافاً الى استصحاب بقاء التكليف كما ان الشك بعد اتيان البعض يرجع الى الشك في البقاء بعد القطع بالحدوث فيستصحب التكليف اذا علم ذلك ايضاً فنقول

اما المقام الاول فعلى الشبهة الوجوبية من بعد احتمال الحرمة فالكلام فيه قد يقع في مقامين **الاول** في محل الوجوب **والثاني** في الاباحة **اما** فيما دار الامر فيه بين الوجوب وغيره **اما المقام الاول** فاختلفوا فيه على اقوال الاحتياط كما عن بعض الاخبارية حيث الزم الاحتياط على العلم الاجمالي والبراءة كما عن الجمهور والتفصيل بين ما يتم به البلوى فالاول وما لا يتم فالثاني وهو عن المحقق والاظهر الثاني من الاقوال لكان الضرر المحتمل في دليل الخصم ان اريد به الضرر الدنيوي ممنوع لكن في ورود ... والالزام للاجتناب عن كل مظنون الضرر حتى بالفعل في شيء مما لا يعتبر من الاسباب وهو بطل بالاجماع **فان قلت** ان الاجماع احتج ذلك لحجية القاعدة **قلنا** ان الادلة التي ايضاً تصح بما عن منه من عموم القاعدة ولا دليل على الضرر المحتمل اثر التكليف من استحقاق العقاب ومنع ذلك بحسب ما يتعلق بالاستدلال بما سندكره من الادلة الاتية لاحتمال العقاب **والاقرب** من **الاول** للادلة عشرة **الاول** لم يرد الاثار من الامامية على حجية اصل البراءة في الشك في الوجوب الشامل لهذا القسم في الشك مطلقاً ودليل الدليل ظني لكن لما كانت المسئلة مع حجية **الثاني** الاجماعات المحكية وان لم يدع بلوغها حد التواتر فلا اقل من الظن **الثالث** استصحاب البراءة الثابتة قبل الشك في التكليف فيما كان الشك في وجوب غسل الجمعة والدعاء عند الاستهلال للقطع بالبراءة من الجمعة ورؤية الهلال **فان قلت** ذلك الدليل اخص من المدعى كما هو فيما لا يجري فيه الاستصحاب كما في مسئلة تبعية القضاء للاداء ونحوها **قلنا** يتم في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن عكس ذلك بان يتمسك باصالة الاحتياط في الاصل الاولى فيما لا يجري فيه الاستصحاب ويتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** صفحته اجماعنا وهو الاستصحاب اقوى من صفحته اجماعكم وهي الاصل الاولي **الرابع** حكم العقل القطعي بقبح التكليف بلا بيان وعلم الامر من شرائط التكليف لقبح تكليف ما لا يطاق فنقول ان المشكوك منه ما لم يرد منه بيان بالاصل وكلما كان كذلك فالاصل البراءة للقوة العاقلة **فان قلت** ان اردت الصغرى بالاصل فيما منها ومن الاخبار ومن الادلة فقد جعل لكل الافعال حكماً ويبين في بعض الشك في الحادث وهو ما بينه من الاعم من الوجوب او غيره **قلنا** البيان يمكن ان يكون بطريق العموم ويمكن ان يكون بطريق الخصوص والاخبار لا تثبت البيان في الجملة فيكون الشك في البيان الخاص ونفيه بعد البيان العام شك في الحدوث فيجري الاصل بالنسبة اليه ويتم الكلام **فان قلت** ربما نعلم ثبوت الدليل الخاص لكن نشك في انه دل على الوجوب ام الاباحة فلا يجري الاصل لاثبات الصغرى ويكون الشك في الدلالة **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب

ولنا رد تلك بالاجماع المركب **والجواب** هو ان الامر **الخامس** انا بعد استقرائنا الاخبار المتعلقة بالاحكام وجدنا اغلبها انما منها معلوم الوجوب ومنها معلوم عدم وجوبه ومنها مشكوك فيه ولا ريب ان القسم الثاني اكثر فيلحق المشكوك به هكذا قيل وفيه نظر اذ الاستقراء ان كان في جنس الاحكام الشامل للاول فيه نفي حصول الظن بعدم اشكال وان كانت الغلبة في الجنس تستلزم ذلك لان المشكوك فيه مع المستقرئ فيه هو الجنس والمشكوك فيه نوع خاص هو مما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر او ان كان الاستقراء في خصوص ما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر فالغلبة ممنوعة **السادس** ان الاحتياط في الذي لا يعلم اجمالاً بالتكليف فيه ولو في البين ما لا يمكن لان ما فلا كلام وان كان لا يمكن فانه يلزم الاحتياط في سائر اقسام الشك ايضاً حتى ما علم فيه بالتكليف اجمالاً في بعضها اما للادلة القطعية والمساواة ومعه يلزم العسر والحرج الموجبين للاختلال المقلل بدين رفع لابد الاحتياط الكلي فان كان ذلك باعتبار السلب الكلي للاحتياط فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي فالمساوى في الاحتياط ان كان محل نزاعنا هذا المقام فالمطلوب ايضاً ثابت وان كان المساوى في الاحتياط القسم الاخر الذي فيه العلم الاجمالي بالتكليف فيلزم سلب الاحتياط عن محل النزاع ايضاً بالاولوية القطعية وعدم ان المراد من الشك ما كان اعم من الظن فلو فرض الظن مسلم وكذا بطلان لكن النتيجة ممنوعة اذ رفع الابدا الايجاب الكلي يمكن بالسلب الجزئي وذا كان امكن كان متعيناً للاصل فالقدر المتيقن مقيد بعدم فعل الاحتياط فيما ظن بعدم الوجوب او الحرمة في حصره بعمل بالاحتياط وان كان المراد من الشك الذي تساوي طرفاه فلا نسلم لزوم العسر والاختلال عند الاحتياط ممنوع لقلة الشبهة هنا مضافاً الى دليل اخر لا بطال الدليل المذكور وهو ان اللازم المذكور لعدم العسر والاختلال انما يلزم من اجتماع الاقسام ولزوم الاحتياط في جميعها والحال انه لا يمكن اجتماع القسم الاول وهو ما لم يكن فيه علم اجمالاً بالتكليف اصلاً ولو بين المشتبهات مع القسم الذي علم بالتكليف اجمالاً بين المشتبهات فان المجتهد الواحد لا يمكن له اجتماع هذين القسمين نعم يمكن اجتماع القسم الاول مع القسم الذي علم فيه بالتكليف الاجمالي في الواقعة الخاصة فتم **فان قلت** يكفي اجتماع هذين في لزوم العسر بناء على الاحتياط فيهما فلا بد من ترك الاحتياط اما في القسمين معاً او في القسم الاول الذي هو محل الكلام او في القسم الاخر لا سبيل الى الاخير لان ترك الاحتياط فيه يوجب

منه المقطع لعقل والعقلاء في جريان الاصل في الشك بان لكل واقعة حكماً فيهما للعموم وبانه قد يحصل الشك في الحادث مع وضع ان البيان يمكن ان يكون بطريق العموم فالشك في العقد وانه يتم فيما لا شك في الحادث بالاجماع المركب ولا يمكن قلبه لما مر والى بناء كما اصل العقلي لما مر وما مر ثانياً والى الاستقراء اقوى ويمكن تقرير وجه اما بدعوى غلبة المباح او بان غالب الافعال مما وضع فيه فعلى ترك فيثبت الجنس بذلك والفعل بحسب المقام او بان غير الواجب اكثر من الواجب في الاخير نظراً الى ان الاحتياط لو وجب في هذا القسم من الشك الوجوبي لوجب في كل اقسامه بالاولوية وهو عسر وفيه ان الحصر يقوي قلة الشبهة والحاق تارك المشكوك انه لم يكن معاقباً فالمطلوب ثابت وان كان معاقباً لزم الواجب لنفس الامر مع علم علمه به فهو معنى او مع علمه به فهو خلاف الفرض اوعلى ترك الاحتياط القطعي ووجوبه للعبد لنفسه او العلم بوجوبه فالمفروض ان لا دليل عليه لنفسه الادلة الاتية تدبر

لكن الاحتمال ... وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً فان جعلنا الرسول هو الذات بوصف التبليغ فالدلالة بالمطابقة
او على تراخي الفتر المحتمل فلا يحتمل المعنى بعد بطلان الاحتمالات الاربعة وعند التأمل ولعل قوله تعالى كما معذّبين حتى نبعث رسولا ... من حيّ عن بيّنة والدلالة بالمنطوق لعموم الآية حينئذ من
والاضافة الالتزام ولو قلنا المراد هذا الاجل خرجنا عن الدلالة الا ان يكون الزاما على الخصم ومثل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بيّنة ... ان العقلاء لا يحتمل عندهم الوجوب في قوله
الكذب بالمفهوم ... ولو جعلنا البيّنة اعم من مثل حكم العقل بالاصل الاولي سقطت الدلالة ... وقوله تعالى لا يكلّف الله نفسا الّا وسعها بضميمة ان ... وانما اخاد في المسئلة اصوليّة ولان العبا
تعم لا يكلّف الله نفسا الّا ما آتاها اي ... ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ولو قيل انها ... ايصال البيان قلنا ان الضعف منجبر بالعمل وان الضعف
في الشرط ... بالدلالة ... مع حمل الكل العباد وان المشكوك ... ان لا يكون ما حجب الله عن العباد ... ايصال البيان قلنا ان الضعف منجبر بالعمل وان الضعف

تركه في القسم الاول ايضا بالاولوية والمساواة فتعين احد الاحتمالين الاولين والمطلب ثبتت على التقديرين قلنا ان هذا اللازم ان كان على مذهب القائل بالافتاح
باب العلم في الاطلاق الاخباري فهو ممنوع اذ على ذلك القول الشبهات ... وان كان على مذهب القائل بالانسداد الاغلبي فمع انه خارج عن محل النزاع كان
الشبهات عند هذا القائل يكون من القسم الذي لا يجتمع مع القسم الاول فانه قائل بالتكليف بين المشتبهات لكن ... عليه الايراد الاول على الدليل المذكور فانه
ان الشك ... لا يحتاط في القسمين الاخيرين الذين يكون التكليف فيهما معلوما بالاجمال اما في خصوص الواقعة كما في احدهما او بين
المشتبهات كما في الاخرى كان لا ... لعسر ... الاختلال ... عدم اللزوم فيهما ويلزم من ذلك عدم لزوم الاحتياط في القسم الاول ايضا للادلة القطعية او الاجماع
المركب لانه قائل بالفصل بين الاقسام بهذا النحو وان وجد القول بالفصل بين ما كان الشك في الواجب فالاحتياط او في الوجوب فعدم الاحتياط او عكس
ذلك فلا قائل به ولا نسلم ما ذكر من ان دعوى الاحتياط في هذين القسمين دون القسم الاول هو بعينه القول الذي هو عكس القول المفصل المذكور فيثبت الاجماع
المركب لانا القول في المسئلة ثلثة الاحتياط والبرائة والتفصيل المذكور وما عكسه فلا قائل به قلنا اما الاولوية فممنوعة لان الداعي على نفي الاحتياط
في القسمين الاخيرين هو لزوم العسر والاختلال وهو مفقود في القسم الاول وان اجتمع مع القسم الاخيرين واما الاجماع المركب فلو سلم ولكن ذلك
التفصيل ليس خرقا للاجماع المركب بل هو تفصيل في الموضوع دون الحكم وتبعا لاختلاف الموضوع اختلفت فيهما تعيّن الاجتهاد اما من القسم الاول او من القسم
الاخيرين فان كان الثاني فذهبه البرائة مطلقا وان كان الاول مع انضمام الاخير فلا يقول بالبرائة او بالاحتياط او بالفصل بين الشك في
الواجب او في الوجوب وليس شيء منها يقول لا ذهابا وخرقا للاجماع مع ان عدم العلم بمخالفة الاجماع كاف في انّ الشارع ان تارك المشكوك حينئذ ان لم يكن معاقبا و
لمعاقبا كلام وان كان مستحقا له فلا كلام وان كان مستحقا له فاما ان يكون الاستحقاق لاجل تركه الواجب الواقعي حيث انه اخل به فصار معاقبا
لذلك فهو مستلزم للسفهية ان كان معاقبته المولى مستندة الى انه ترك الواجب المعلوم الوجوب عندنا انه المعلوم عنده وتخلف الغرض ان قال
ان تركت الواجب المعلوم عندك وجوبه واما ان يكون الاستحقاق لاجل تركه الاحتياط اللازم عند الشك انه لم يكن الشك خارجا فالواقع معاقبته بانك
لم تركت الاحتياط فهو ايضا فاسد سواء قال لم تركت الاحتياط المعلوم الوجوب عندك او معلوم الوجوب عندك لعين ما مر في الشق السابق وتوهم كون
الاحتياط معلوم الوجوب بالادلة السمعية فيظهر فساده واما ان يكون الاستحقاق والعقاب لاجل تركه دفع الضرر المحتمل فهو ايضا فاسد اذ توهم دفع الضرر المحتمل
فرع ثبوت صغراه وبعد فساد الاحتمالين الاولين بكلا قسميهما لا يبقى احتمال الضرر اذا عرفت ذلك فنقول هذا الشخص الشاك لم يظهر له التكليف ... لان
المظهر اما ان كان هو العقل فهو منتف بالفرض وان كان الشرع فكذلك لما قلنا وكلما كان التكليف عبثا فلا تكليف له واصالة البرائة اما قلت انما امرنا بالتحصيل
اهل العقول مستقر على عدم الاعتناء بالاحتمالات المسببة عن الاسباب الغير العقلية وعدم ابتناء المقتضى بها الى السفر ترى لو اخبر صبي عن موت عبد
من عبيد مولاه بتكليف بعلم الاطمينان بخبره وبعد ما ثبت ان بناء العقلاء في امثال المقام وفيما تعارض فيه ضرر ان احدهما بمؤدى الاصل بعد
الاخر على عدم لزوم الاحتياط فنقول ان اعتبر بنائهم فلا كلام والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو خلاف اللطف فيكشف بنائهم عن الواقع كشفا قطعيا
ولا اقل من الكشف الظني وهو ايضا كاف في المسئلة الفرعية فتأمل التاسع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة ان الرسول عبارة عن
الذات مع الوصف اعني المبعوث والمبلغ فالتقدير ما من شأننا ان نعذب احدا في شيء الا بعد بعثة المبلغ في ذلك الشيء فنقول المشكوك فيه حاله
يبلغ الله تعالى فيه حكم بالعباد وكلما كان كذلك فلا عذاب في منطوق الآية الشريفة ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر وهو ان المنطوق دل على عدم استحقاق
العقاب قبل بعث الرسول والمفهوم دل على استحقاق العقاب بعد بعث الرسول والمفهوم يدل على استحقاق العقاب بعد بعث الرسول ومعلوم ان وجه عدم الاستحقاق
قبل بعث الرسول ليس الا عدم البيان وفي الاستحقاق بعده ليس الا البيان فاذن بعث الرسول مع عدم البيان يكون كعدم بعثه فنقول المشكوك فيه مما لم يصل
فيه بيان من الرسول وكلما كان كذلك لم يكن فيه عذاب بالآية والفرق بين التقريرين ان دلالة الآية على المطلب انما هي بالمطابقة على التقرير الاول وبالالتزام على
الثاني ومثلها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة وتقرير الدلالة بوجهين احدهما ان كل من لم يصل اليه البيّنة منطوقها دالّ على الهلاك
عند البيّنة ومفهومها على عدم الهلاك اذا لم تكن بيّنة فنقول هذا الشخص ممن لم يصل اليه بيّنة وكل من كان كذلك لم يكن مستهلكا فمفهوم الآية وثانيهما
ان منطوق الآية يثبت المطلوب لان لفظة من مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء فهي في المقام مفيدة للعموم والمعنى ان كل من هلك
هلك عن بيّنة فنقول هذا الشخص لم يصل اليه بيّنة فلا يكون مستهلكا بمنطوق الآية والفرق بين التقريرين ان الدلالة في احدهما بالمفهوم وفي الاخر بالمنطوق
ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بناء على ان الوسع هو الطاقة فالمعنى انه لا يكلف الله نفسا فوق الطاقة فنقول ان بناء العقلاء مستقر
على لزوم الاحتياط في امثال المقام فان كان تكليفه هو ذلك فهو الالزام التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع
وتوهم ظهور الآية الشريفة في نفي التكليف عن غير المقدور بالذات لا عما يكون عدم القدرة فيه ناشئا عن عدم العلم فاسد بل هي متوجهة بالنسبة الى الصورتين
اما اجمالا واما اصلا ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها الان المراد الا ما اقدرها او ما اعلمها وعلى التقديرين المطلب ثابت اما على الاول فكما تقدم
واما على الثاني فلان التكليف فيما شك في وجوبه مع عدم العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والآية تنفيه العاشر جملة من الاخبار منها قول الصادق
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم على اختلاف الروايتين والاولى اشهر الا ان الثانية اوضح لاحتياج
الاولى الى ارتكاب التجوز في لفظ الحجب بخلاف الثانية اذ الحجب هو الستر وكون الشيء محجوبا موقوف على كون ذلك الشيء ظاهرا منطوعه الاحتجاب
وهو خلاف الفرض وكيف كان الرواية اما انها تعم بحيث تشمل الشبهة الموضوعية ايضا ام مختصة بالشبهة الحكمية والمطلب ثابت على التقديرين الاول انها على
لا بد من اعتبار الموضوعية لاشتمال الشبهة الموضوعية اذ لا معنى لوضع الموضوع وليس هذا من باب الاستخدام لانه عبارة عن ارجاع الضمير الى معنى لم يرد

من اللفظ

كلا يحتاج بعض النصوص بعضها الى بعض لاصول العقل من الجوع فيه وان كانت المسئلة اصولية مع انهم عبروا ان المجتهد للمنهج التبيع الى العلم بالحقيقة التوضيح بل الترخيص فيه اراد حقيقي المعرفة بل لا فائدة في التبيين ... بالمعنى الذي ذكرت وان ابناء المشكوك مدفوع بالاصل بل البناء الوضع مع علم النقل الا بالعدم بل لولا ذلك لاخلال التنزيل لفائدة ولولا ان الموصول في الشرط انما كناية عن الشبهة الحكمية او الموضوعية او الاعم وعلى التقادير انما يعم التكليفية وغيرها او يختص بالاول ولا يمكن العمل بها النفي على شيء من الاحتمالات اذ نفي الحكم المشكوك لا يمكن ونفيه في نفس الامر لا نا لا نقول بالتصويب ولا بالتنازع في الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ونفي الموضوع المشكوك ايضا لا يمكن وضعه فلا معنى من ارتكاب خلاف الظاهر وهو متعلق قلت بعد عدم امكان الاخذ بظاهر النفي اقرب الاحتمالات هنا كون المراد بالموصول الشبهة الحكمية التكليفية وبالوضع في مرحلة الظاهر لا نقول لا مر ... ترفع ... وعلمنا ما لا يعلمون ولو قيل ان الآية الصادقة تقيد العموم الاستغراقي والانصاف ان ... ان المقام مقام الامتنان تقييد الاختصاص ... تمت

مرحوم الشيخ

اعتبرت النفي على ظاهره لزم الكذب في المنطوق او اضمرت المؤاخذة لزم الكذب في المفهوم بحكم العقل بان لازم السابقة ما كلفنا بما لا يطاق كلف بعضه وكذا الامر بين المتقدم لا يدفع اضمار المؤاخذة اما من رفع البعد المفهوم او تقييده بانه اذا كانت التسعة المنفية في المفهوم على سلب العموم لا عموم السلب سقط الاعتذار بالثلاثة تم الاستدلال واما مع عدم اضمار المؤاخذة فلا بد من حمل الامر على المجموع من حيث هو فيكون المعنى ان هذه التسعة باجمعها مرفوعة عن امتي لوجود المعتبر فيهم وهو مجاز مستلزم لتقييد المفهوم ايضا اذ المعصوم كان في سائر الامم واذا لم يكن اصلا لكن الرواية لا ارتباط لها بما نحن فيه فقد كل من تلك التوجيهات الاربعة يلزم ارتكاب خلاف ظاهر لكن الاظهر هو الحكم السابق واضمار المؤاخذة فيه الدلالة مضافا الى الاخير اذ الاكراه الحاصل المانع للقدرة ليس مستفيدا عن المعصوم وانه لو كان المراد ذلك لم يختص بتلك التسعة فالكذب ايضا مرفوع ولو ورد الخصم بعض الايرادات السابقة في الخبر الاول والخبر الجاري لسابق ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا وما في الثانية بحكم التبادر لا موصوفة ولا موصولة ولو قيل ان مدخل المتعلق يفيد العموم فالعموم من اللفظ ذلك المعنى قبل الارجاع وهنا ليس كذلك وليس فيه من باب ذكر العام وارجاع الضمير الى بعض ما يتناوله حتى يكون مندرجا في انواع المشتبه من انواع ذكر عام وحمل الضمير الى بعض ما لو رجع الى العام وذلك لان الراجع المشترك انما هو فيما ثبت للعام حكم قبل ارجاع الضمير كقوله والمطلقات يتربصن امرها من هذا القبيل كك **فنقول** مشكوك الوجوب ما حجب الله علمه عن العباد وكلما كان كك فهو موضوع عنهم والمؤاخذة عنه موضوع عنهم **فان قلت** الرواية مجملة وتشترط الدلالة لوجوه **اما اولا** فلاشتمالها على كلمة ما وهي هنا مبهمة للعموم افادة فاذ قيل بافادتها العموم مطلقا وقيل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط متعقبة بالفاء وهنا ليس كك فهي هنا مبهمة للعموم باتفاق الفريقين فالرواية عامة شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من حملها على خلاف ظاهرها بعد وجود هذه القرينة الصارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانك عرفت ان المجاز على المختار يحتاج الى قرائن ثلثة ولو كانت واحدة ذي جهات الاولى القرينة الصارفة عن ارادة الظاهر **الثانية** المعينة لاداء سنخ المجاز من انواع العلاقة وهذه القرينة لا تنفك عن الصارفة **الثالثة** المعينة لشخص المجاز كالوجدان لا قرينة مع التعدد والاضمار اللفظ مجمل **فنقول** ان الرواية تحتمل احتمالات خمسة احدها اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بما وراء الاحكام الثلثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلثة فيكون المعنى ان الشبهة الموضوعية التي حجبت عن العباد مع كونها غير الثلاثة المذكورة المؤاخذة عنها موضوعة عنهم وثانيها اضمار الحكم التكليفي في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجبت عن العباد حكمها التكليفي موضوع عنهم **وثالثها** ارتكاب التجوز في لفظ الموضوع الواقع في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فالتقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجبت عن العباد غير مطلوبة منهم **ورابعها** تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية مطلقا حتى الاباحة بلا اضمار ومجاز في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية بالمعنى الاعم التي حجبت عن العباد موضوعة عنهم **وخامسها** تخصيص الشرط بالحكم التكليفي من غير تجوز واضمار ايضا في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية التي هي فيها اساس التكليف المحجوبة عن العباد موضوعة عنهم **والرابع** من المحتملات اقرب من الجميع اذ الاول اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من الثالث ايضا من جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول اقل من الثالث واما من جهة الجزاء فلدوران الامر بين المجاز وقد برهنا مقامه ان الاضمار اولى من المجاز واما الاخيران فكلاهما اولى من الاول لدوران الامر بين ارتكاب التخصيص فقط وارتكابه مع الاضمار والاول اولى والرابع اقرب من الاخير لكون التخصيص فيه اقل فيتم الاستدلال بالرواية على المطلوب اذا المعلوم ليس الا نفي الوجوب واثبات الاباحة والرواية تدل على الفرض وان دلت على نفي الوجوب لكنها لا تثبت الاباحة فلا يتم التقريب **واما ثانيا** فلان الشيء المحجوب من الله تعالى عبارة عما من شانه ان يظهره الله تعالى ولم يظهره وارادة هذا المعنى في خصوص المقام فاسد للاخبار المتواترة بالمعنى الدالة على انه تعالى بين كل شيء لنبيه ص وهو لخلفائه عليهم السلام ولا ينفع الرواية للعباد في كل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب ومن اين يعلم الصغرى اعني كون هذا الشيء من شانه الاظهار وانه تعالى لم يظهره فيحتمل ان يكون المشكوك من شانه الاظهار ويحتمل البيان على فرض الشان وان لم يحصل العلم بالصغرى سقط الاستدلال بالرواية **واما ثالثا** فلان ترتب الجزاء موقوف على تحقق الشرط وهو هنا كون الشيء محجوبا عن كل عبد لتضمنه الجمع المحلى باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد والحجب عن البعض غير كاف فما لك عنه الرواية فالاستدلال ساقط **قلنا** اما الجواب عن الاول فبان الاقرب عندنا من بين الاحتمالات الخمسة هو الخامس وحمل التبع لا اقربية عند الموجود في الاحتمال الرابع مضافا الى انه على الاخير لما فيه الرابع ايضا يتم المطلوب بعد رفع الاحكام الخمسة باجمعها بمقتضى الرواية يكون الفعل المشكوك مخيرا في فعله وتركه بمقتضى القوة العاقلة على ان الاباحة اما اباحة ظاهرية واباحة واقعية ومن الرواية استفيد رفع جميع الاحكام حتى الاباحة الواقعية لكن العرف يفهم من تلك الاباحة الظاهرية فيتم المطلوب وهو الاباحة في الجملة على الاحتمال الرابع ايضا **واما عن الثاني** فبان معنى الحجب ان كان ما ذكر الا ان المفهوم من الرواية عرفا هو ما ذكرنا اعني ترتب الجزاء على ما لم يبين بيانا مضافا الى انه لو لم يكن المراد من الرواية ما ذكرنا لزم لغوية الرواية اذ لا فائدة فيها حينئذ **فان قلت** ان الحجب بالمعنى الذي ذكرنا اذا لم يكن مرادا فلا بد من الحمل على اقرب المجازات وهو عدم البيان الواقعي وح لا يتم التقريب ايضا لانه لا يعلم عدم البيان الواقعي اذ غاية ما في الباب عدم العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع **قلنا** ان عدم البيان الواقعي وان كان اقرب مجازا لكن عدم البيان الظاهري اقرب عرفا فيتقدم مضافا الى انه لو لم يكن المراد عدم البيان الظاهري لزم لغوية الرواية لعدم الفائدة ح ايضا واما عن الثالث فلان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق انما هو بعد تحقق العام باجمعه اذا كان الحكم ثابتا في الجزاء لمجموع افراد العام كقولك ان جاءك العلماء فاكرمهم اذا اريد الاكرام لمجموع العلماء واما اذا كان في الجزاء ضمير يرجع الى العام وكان الحكم لافراد العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف كقولك ان جاءك اكابر هم وجب اكرام كل واحد بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض على مجيء الكل وما نحن فيه من قبيل الاخير فكل من تحقق له الحجب يترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من جملة الفاظ العموم والمراد هنا الجنس عرفا وثالثا بانه لو لم يكن المراد ما ذكرنا لخلت الرواية عن الفائدة **فان قلت** ان عدم العلم بالشيء قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجوب وقد يكون للشك في الوجوب بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوب معا فلو لم نقل باختصاص الرواية بالاحتمالين الاولين فلا اقل من احتمال الاختصاص فصارت مجملة قلنا نمنع لو لم ندع الظهور في الاخير فلا اقل من التساوي والتعميم بالنسبة الى الصور الثلاثة **فان قلت** الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى بن زكريا المشترك بين الثقة وغيرها فهي ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب منجبر وثانيا بانه بعد تماميته الدلالة لا يضر تلك الرواية الى سائر الروايات فيحصل التواتر اللفظي او المعنوي فلا يقدح الضعف **فان قلت** ان الرواية ظنية قلنا ان المسئلة ظنية مضافا الى الجواب الثاني عن الايراد السابق ومنها قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء وعد منها ما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن حمل الرواية على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل كلمة ما على الحكم او اضمار المؤاخذة او اضمار التكليف والاحتمال الاول وان كان اقرب بحسب النوع لكنه مرجوح في المقام لاستلزامه التفكيك فانه لا يصح في بعض الاشياء التسعة فيتعين الاحتمال الثاني **فنقول** هذا مما لا يعلم لنا به وكلما كان كك فالمؤاخذة عنه مرفوعة للرواية ثم انه اورد مورد علينا ببعض

منها قلنا انما يفيد الحذف السوم اذا لم يكن في البيت اهله والنظر هنا ان الناس في سعة من كل شيء ما لم يعلموا ذلك الشيء ومنها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بالعرض او بالاصل وكلما كان كك فهو مطلق ... المباد ... وانما تعارض فيه نصا معتبرا من ضم الامر فيه لا جماع المركب او باي لفظ صنف العلم بورود النهي لا مطلقا تدبر

زيد فلا يحجب الى ... العلماء

ولو قيل ان قلب الاجماع ممكن فنقول ان مقتضى المفهوم ان ما تعارض فيه النصان ليس مطلقا بتمام الامر فيه غيره بالاجماع المركب قلنا نمنع ظهور الرواية فيه قطعا لنص الاحكم عن المتعبد به عنه ء ثانيا
منطوق فضمها أقوى من جهة انه منطوق يصل في ان المنطوق بعد لا احتمال التعارض فيه النصان لا احتمال الذي الحجة في المنطوق فيشمله ما لا نص فيه والمفهوم انما في شموله لما تعارض
فيه النصان بالشبهة الاستدلال بالقوى عليه يتم وهذه طريق ثالث حتى يرد فيه نهي وعلى ظاهر وفي طريق اولى والاستدلال بالرواية على ظهور الرواية في طريق اخر حتى يرد فيه امر او نهي وانه يجبر
البراءة بحجية الاطلاق الاخر الاولة الاطهر سيما بملاحظة الاولة كثيرة يحصل من مجموعها القطع بالاقتصار عنها للاخبار والايات في طريق اخر حتى يرد فيه امر او نهي وهو من جهة العلم بما امر من العمل والاخبار والايات
الوجوب وانه لا يلزم من الشبهة ان يكون واجبا كان تركه منها عنه فتركه مطلق ما لم يرد فيه نهي لا خبار نفيد للمضامين كثيرة يحصل من مجموعها سيما الحسن اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
اقل من الظن والمسئلة فرعية فان قلتم ان ما اصالة البراءة وادلتها معلقة على عدم العلم على دليل الاحتياط وهو موجود لقول النبي الحسن
نفا الحديث وهو واضح الاحاديث السابقة لا حجة بها فان قلت الرواية لا يصح التمسك بها لان الوجه الاول ان حمل الرواية على ظاهرها مخالف للعقل القاطع نظرا الى ان المفهوم
الدالة على وجوب التوقف الا ما كان الاكثر يفيد العموم الاستغراقي والاضافة يفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة عن غير تغفة عن غيرها من الامم السابقة والثاني ان العقل قاطع
فيما لا يعلم قلنا ان مقتضاه ان الامر يفيد العموم الاستغراقي والاضافة تفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة بالاطاق وهو باطل على مذهب من جوزه فجعل الله فلا بد من
الوقف عند الاشتباه حتى ملزوم عدم المؤاخذة عن الخطاء والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا من كل امر والا لزم التكليف بالايطاق وهو لا يكون في المجموع فصح الرواية بلا اضمار لوجود المعصوم في امة محمد وهو برئ عن تلك
يعلم لاحد العمل بخبر يعلم صرف الرواية عن ظاهرها اما بعد ارادة المفهوم او بحمل العموم في الامر على المجموع فتحمل الى العام على المجموع ان لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فبسقط الا
وحمل الكلام العلم لا التسعة باعتبارها يصدق رفع تلك التسعة عن مجموع الامة بوجود معصوم فيهم والاحتمال الثاني اعني حمل العام على المجموع ان لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فبسقط الا
الفتوى ولو تمسك بها لان على الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدعى توهم ان المعصوم كان موجودا في كل زمان للادلة الدالة عليه فلا يصح حمل المفهوم على الاحتمال الثاني
الاجماع لقلنا وجهنا عند رفع تلك التسعة من مجموع الامم السالفة فلا بد من رفع الشيء المفهوم ايضا فالحمل العام على المجموع متعين الاحتمال الاول اعني ابقاء العام بحاله رفع
المحققة اقل من التساوي البدل المفهوم فقط فتم الدليل لا نرجح فاسد لانه بعد حمل العام على المجموع يكون المفهوم بحاله ويكون المراد ان تلك التسعة لم يرفع عن الامم السالفة في كل زمان
والتساقط مع ان وان ارتفعت عنهم في الزمان الذي كان فيهم معصوم بخلاف هذه الامة فان المعصوم فيهم ابدا او دائما الى يوم القيامة واما امة موسى ع مثلا فكان فيهم المعصوم في بعض
مقتضاه حكم التعليل الازمنة لا كل زمان فان في هذا الزمان الذي بين عيسى ع ونبينا ص لم يكن فيهم معصوم وكذا سائر الامم الثالث انا سلمنا ان المفهوم ليس مخالفا للعقل القاطع اذ ليس للرواية مفهوم لكن نقول
الوارد فيه الوقف قبل الفحص ونحن نعمل بالبراءة بعده من غير تحجج
اضمار المؤاخذة خلاف الاصل وكذا ارتكاب التجوز في الامة فلا بد من ترجيح الاضمار مع انه اضمارات متعددة قلنا انه ليس شيء من الايرادين بوارد اما الاول
فلانه يمكن ابقاء العموم بحاله مع الاستغراق مع ارادة المفهوم ايضا من دون مخالفة للعقل القاطع وذلك لان الخطاء والسهو والنسيان وعدم العلم مثلا قد
يكون مسببا عن نفس المكلف واختياره وقد لا يكون مسببا عنه والمراد من مفهوم الرواية اختصاص ذلك الامة برفع الخطاء ونحو منهم بجميع الاقسام
وان كان مما تسبب المكلف له بخلاف سائر الامم فانه لم يرتفع عنهم ما كان تسبيب فيه انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم فان قلت هذا تقييد في المفهوم
والاصل عدمه قلنا انه لم نشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما في الكلام ولا مخالفة للاصل وان اشترطناها فنقول ان التقييد في المفهوم قد يشترك
بين ما قلناه وبين ما قاله الخصم من حمل العام على المجموع فانه على تقديره ايضا لا بد من تقييد المفهوم ببعض الازمنة التي لا معصوم في الامم السابقة كما مر فالتقييد
لازم على التقديرين واما الثاني فلان الاضمار اولى من المجاز عرفا والاضمار ايضا ليس متعددا بل هو واحد ولو سلمنا اولوية المجاز نوعا ففي خصوص
المقام نقول ان الاضمار اولى لفهم العرف والحاصل انه لا شك في عدم جواز ابقاء الرواية على ظاهرها لانه كذب فلا بد اما من تقدير المؤاخذة الى المعنى في الامة
بالحمل على العموم المجموعي وعلى التقديرين اما ان يكون للرواية مفهوم ام لا وعلى فرض المفهوم اما يشترط الموافقة في الكم مع المنطوق ام لا فان قلنا
بعدم المفهوم او بعدم اشتراط الموافقة في الكم فلا مرجح بين التجوز والاضمار او الاضمار اولى من المجاز نوعا سلمنا لكنه اولى منه في خصوص المقام لفهم العرف
وان قلنا باشتراط الموافقة في الكم وبوجود المفهوم ايضا فلا بد ايضا اما من التجوز في الامة او الاضمار ومن تقييد المفهوم ايضا لكن على فرض الاضمار
تقييد المفهوم ببعض الافراد وهو ما كان مسببا عن المكلف وعلى التجوز تقييد المفهوم ببعض الازمان كما مر فالتقييد مشترك بينهما ولكن الاضمار
اولى من المجاز لما مر فالمقام ثابت بالرواية ومنها ما روي عن الصادق ع الناس في سعة ما لم يعلموا وفي بعض النسخ او الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون وجه
الدلالة ان كلمة ما في المقام لا يمكن حملها على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية وان كانت هي مستعملة فيها في غير المقام فلا بد من حملها في المقام اما على الموصولة او الزمانية لكن على الزمانية لا بد من التنوين في لفظ سعة وعلى الاخرى لا بد من الجر والاضافة فكلمة ما اليه وعلى التقادير يثبت المطلوب لكن الارجح
كون ما زمانية فان قلت بعد حمل ما على الزمانية للارجحية فالاولى في الرواية على المطلوب لان حذف المتعلق يفيد العموم ويكون معنى الرواية ان الناس
في سعة ما دام ما لم يعلموا شيئا كالمجنون والبعيد عن الاسلام سنخا واما من علم ببعض الاشياء فلا سعة اصلا له قلنا ان ذلك فاسد لانه مستلزم للتخصيص في
الناس وهو خلاف الاصل ولا نحو حذف المتعلق انما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات ظاهر ولكن الظاهر هنا موجود وهو الذي اريد من متعلق السعة
فالمعنى ان الناس في سعة في كل شيء ما لم يعلموا الحكم ذلك الشيء ولان القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن فهم العرف معلوما وههنا معلوم ان المفهوم عرفا هو ما ذكرنا
ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي او حتى يرد فيه نص او حتى يرد فيه نهي على اختلاف الطرق وعلى كل طريق يدل على المطلوب اما على الطريق الاول
فلانه في بحث اصل الاباحة واما على الطريق الثاني فلعين ما ذكر في الطريق الاول فنقول هذا الشيء تام لم يرد فيه نص وكلما لم يرد فيه نص وكلما لم يرد فيه نهي
فهو مطلق للرواية ولو قيل ان المراد هو ان يرد الرواية ومن اين يحصل العلم به علمنا الجواب ما مر في احتجاج الحاصل اصل الاباحة فان قلت نحن وان سلمنا
ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نصان معتبران بل يختص بما لا نص فيه اصلا او نص غير معتبر قلنا
اولا ان الظاهر من الرواية العلم بورود النص المفيد له مطلقا فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح وثانيا انه يتم الكلام فيه بعدم القول بالفصل فان قلت
يمكن ان يستدل لعكس المدعى بضميمة عدم القول بالفصل فنقول ان الرواية مفهومها دالة على ان ما ورد فيه نص فهو مقيد وليس بمطلق فنقول هذا
مما ورد فيه نص معتبر وكلما كان كذلك فهو مقيد وبتم الامر في غيره بالضميمة المذكورة قلنا اولا نمنع ظهور الرواية في مطلق النص اعم من المتعبد وغيره
وان لم ندع الظهور في النص المعتبد وثانيا نمنع وجود المفهوم للرواية في خصوص المقام وان قلنا بحجية مفهوم الغاية وذلك لان الرواية في مقام
بيان حكم ما لا نص فيه فقط لان ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص فلا احتياج الى البيان فيه وثالثا ان المنطوق نص والمفهوم ظاهر في شموله المنطوق
لما لا نص فيه بطريق النص وشمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق الظهور لاحتمال انه لا حجة في المنطوق في ضمنها اقوى ورابعا ان المنطوق مقدم
على المفهوم والثاني مضافا الى ان المنطوق هنا معتضد بالاخبار والايات المتقدمة وعمل الاصحاب فيكون ضمنها ايضا اقوى واما الطريق
الثالث فظاهر من ان الامر هل هو للالزام سواء كان الالزام على الترك او على الفعل فيكون قولنا اتركه امرا ولا يصح ان يق ما امر بالترك والنهي من المنع سواء

فلا تعارض بينه وبين دليل البراءة ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدلال لا يقال ان مشكوك الوجوب بما علمنا بكون حكمه الظاهري البراءة للادلة المتقدمة فلا يدخل في صغرى ما لا تعلمون

مع ان المراد من قوله اذا جائكم ما لا تعلمون ان كان ما لا تعلمون حكمه الظاهري والواقعي معا او حكمه مطلقا واعتبار الظاهر بالنسبة الى مشكوك الوجوب ليس كذلك اذ حكمه الظاهري معلوم بادلة البراءة او حكمه الواقعي

فقط فان كان المراد الوقف بحسب الواقع فنحن نقول به او بحسب الظاهر ايضا فلا نقول به لما قررناه مع ان الرواية ضعيفة غير حجة ومعارضة بما هو اقوى منها وان تمسك الخصم بقوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك

بما شئت فيقال انه بعد ملاحظة دلالته على التخيير في الاحتياط كما وكون ذلك خلاف الاجماع محمول على حسن الاحتياط الا ان نقول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية عند دوران الامر بين المتباينين

فقد عملنا بهذا الخبر في الجملة لا انه حجة بحسب الحكم مع ان الجواب الاخير في الخبر السابق وارد وبحديث انك ان تاخذ بالحزم والحائط لدينك والحزم هو الاحتياط ففيه بعد الوجه الاخير في سابقه انه لا دلالة على

الاحتياط لا وجوبا ولا ندبا بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحو ذلك من اخبار الاحتياط الا ان جميعها المورد على البراءة لكن لا تقاوم ادلتها من كونها حجة معرضين عنها فلا

كان متعلقا للفعل ومتعلقا للترك فيكون لا يترك هنا ولا يصح ان يقال انه امر بالاجتناب عن الترك فنقول ان ترك الاستبراء وترك الدعاء عند رؤية

الهلال ونحوهما مما يرد فيه نهي ونحو مطلق الرواية وما ذكر في حيث التمسك بتلك الرواية يجري طرفها في الشبهة الوجوبية ايضا حتى في الطريق الاخير الذي

قد تم الاختصاص بالشبهة التحريمية على هذا الطريق فاسد لان اخبار هذه المضامين كثيرة ثم انك اذا احطت خبرا بما مر من الادلة قطعت بحجية اصل البراءة في المقام

من اجتماعها انه لم يكن بعض منها مفيدا للقطع مستقلا ولو سلمنا عدم تحقق القطع فلا اقل من الظن بحجية اصل البراءة وهو هنا حجة لان المسألة من

فان قلت ان ما دل على حجية اصل البراءة كلها كانت تعليقية كالاصلين وبناء العقلاء وجل لو لم يكن بعضها تعليقية كالعقل والكتاب والسنة ايضا

حجية اصل البراءة موقوفة على عدم الحجة على الدليل على الخلاف وهو هنا موجود لهذه الاخبار **منها** ما رواه الفاضل التوني عن محمد بن الحكم عن ابي الحسن عليه السلام اذا

جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وضع يده على فيه **قال قلت** لم ذاك فقال لان النبي صلى الله عليه وآله اتى الناس بما اكتفوا به في عهده ولا ريب في دلالة الرواية

على لزوم الوقف والاحتياط فيما لم يعلم **قلنا** هذا الخبر ونحوه من الاخبار الآتية كلها عن ذلك فمنها الآتية ستعرفها واما بطلان التمسك بهذا الخبر على الاحتياط **اما**

اولا فلان تلك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتى يعلم لا بعد العلم حتى نعلم ومحل الكلام هو العمل لا الافتاء كما يشهد به النهي انما هو عن الافتاء بقوله عليه السلام

فقولوا به الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الافتاء والعمل فكل من اوجب الاحتياط في الافتاء اوجبه في مقام العمل ايضا **وفيه** انه يمكن القلب بانا نقول لا يجب الاحتياط

عند العمل لما مر من الادلة فلا يجب عند الافتاء ايضا بالاجماع المركب بضميمة ان هذا اكثر معتمدا لنا ولا اقل من التساقط فيرجع الى حكم العقل وقد عرفت انه البراءة

واما ثانيا فلان الرواية تدل على وجوب الوقف قبل الفحص كما يرشد اليه التعليل بقوله لان النبي صلى الله عليه وآله اتى الخ ولا ربط للرواية بالمدعى لانا نقول بالبراءة بعد الفحص

لا قبله فلا تعارض بين تلك الرواية وبين ما دل على حجية البراءة سلمنا عدم ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتمال ذلك فيسقط الاستدلال

ايضا للاجمال **واما ثالثا** فلان مشكوك الوجوب ليس داخلا في صغرى ما لا يعلم حتى لا يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الادلة على البراءة حصل العلم

بالحكم الظاهري فيخرج عن تحت تلك الرواية **واما رابعا** فلان قوله اذا جائكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلاثة ما لا يعلم حكمه الظاهري والواقعي معا وما لا يعلم

حكمه مطلقا سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمالان الاولان لا يضران لان مشكوك الوجوب حكمه الظاهري معلوم بادلة البراءة واما الاحتمال

الاخير فان كان المراد بالوقف منه الوقف بحسب الواقع فقط فلا يضر ايضا اذ نحن نحكم بالبراءة في الظاهر ونتوقف في حكم الواقع عملا بمفهوم الرواية وان كان المراد

الوقف بحسب الظاهر مع ان الفريقين مطبقان على خلافه بل لا بد من مرحلة الظاهر من العمل اما بالبراءة او الاحتياط **واما خامسا** فلانها ضعيفة والوصف فيها غير حاصل

المعظم على خلافها سلمنا حجية الضعاف لكن هي معارضة لما هو اقوى منها وهو ما مر من ادلة البراءة **ومنها** ما روي عن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد

اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت **ومنها** قوله عليه السلام انك ان تاخذ بالحزم والحائط لدينك والحزم هو الاحتياط وفيهما معا نظر اما في الاولى منهما فلان

الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط بحسب الحكم وكون هذه الدلالة خلاف الاجماع لم يستفد منها الا حسن الاحتياط واستحبابه مضافا الى انه لا يخلو

الاحتياط فيما شك في وجوبه او وجوبا او دار الامر بين المتباينين وقطع بثبوت التكليف في الجملة لا فيما شك في الوجوب وبذلك يخرج عن مفهوم الرواية عن التخيير في كل الاحتياط

على انه يرد عليها الجواب الخامس عن الرواية السابقة واما في الثانية فلان المفهوم من الرواية عرفا هو حسن الاحتياط والترجيح منه لا الاستحباب فضلا عن الوجوب مضافا

الى ما مر من الوجه الاخير في الرواية السابقة **ومنها** قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها الاخبار العلاجية الحاكمة بالاحتياط فيما تعارض فيه النصان عند

فقد المرجحات كقوله عليه السلام خذ بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط ومنها قوله عليه السلام خذ بالحائط لدينك ما تجد اليه سبيلا واعلم ان الانصاف ان تلك الروايات

الا الاولى منها واردة على ما دل على اصل البراءة الا انها ضعيفة غير حجة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف فنعم ما قيل في خصوص المقام من انه كلما

ازدادت اخبار الاحتياط في مقابل الشبهة ازدادت ضعفا **واما المقام الثاني** اعني ما اذا دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب فان احتمل مع ذلك الاباحة فالحال

فيه هو الحال في المقام الاول اعني ما اذا دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبراءة ايضا نعم لا باس من الحكم باستحباب المشكوك فيه في هذا القسم والقسم السابق

استحبابا ظاهريا من باب التسامح وحسن الاحتياط وان لم يحتمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بانه لا ثالث في البين واما سواء كان الاحتمالان مستندين

عن النقل او عن فقد النص او اجمالها او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فاختلفوا فيه على اقوال منها الوجوب وهو المحكي عن طائفة وفيهم من قال باصل البراءة في القسمين السابقين

واما قال بالوجوب هنا لبناء العقلاء على ما يظهر منه الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط وللتحرز عن الضرر المحتمل لان مقتضاهما هو الوجوب في القسمين السابقين

ايضا والمفروض انه لم يقل به ومنها القرعة على احتمال لان الامر مشكل والقرعة لكل امر مشكل ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الاصل لان العلم الثابت من التلازم

بين الظاهر والواقع انما هو فيما علم الواقع تفصيلا لا اجمالا كما فيما نحن فيه ومنها التخيير كما عن بعض الاخباريين وعن السيد المرحوم اعلى الله مقامه ايضا فانه قال ان

الواقع في المكلف به على قسمين احدهما الشك في متعلق الطلب كالدوران بين الامرين الوجوب والحرمة والاخر الشك في كيفية الطلب كما في دوران الامر فيما نحن فيه بين الوجوب

والاستحباب وفي كلا القسمين نحكم بالتخيير انتهى اما في الاول فواضح واما في الثاني فلعل المستند فيه انه لا ريب في كون احد الامرين اعني الوجوب والاستحباب مطابقا

للواقع بالفرض فالمكلف بين الامرين اما طرحهما والرجوع الى الاصل لزم طرح المقطوع وان بني على القرعة لرواية القرعة لكل امر مشكل ففيه ان المستفاد من الرواية في خصوص

المقام بمقتضى الفهم التسليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الاحكام وان اشتملت على لفظ الكل الموضوع للاستغراق مع ضعفها دلالة ولا جابر لها وان بني على

الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح ان كان خبر الاحتياط فممنوع دلالة اولا واعتباره ثانيا وان كان لزوم دفع الضرر المحتمل فلا دليل على لزومه مطلقا وان كان بناء

العقلاء فهو غير معلوم فظهر فقد المرجحات وان بني على الاستحباب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجح ان كان اصالة عدم الدليل على الوجوب فهو معارض باصالة عدم

الدليل على الاستحباب ايضا فان اجري الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجري في احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح استصحاب الحالة

السابقة الوجودية فلا ريب في ارتفاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعا وان كان المرجح اصالة بقاء الحالة العدمية

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والندب والاباحة فالحال فيه ما سبق في الاصل السابق من البرائة لعدم الامر للحكم بالندب للتسامح بين الوجوب والندب بحيث قطعنا بعدم الثالث ففي الحكم بالوجوب كما عن طائفة ومنهم من قال بالبرائة فيما سبق او الرجوع الى الاصل بعد طرح الاحتمالين او التخيير ابتداء كما قيل والاقوى الندب لنا ما مر سابقا على نفي الوجوب بالظاهر من العلم واطلاق منقول الاجماع وغلبة عدم الوجوب في المطلوبات الشرعية عكس المطلوبات العرفية ولبناء العقلاء فيها على الوجوب في التكليف من الآيات والاخبار المتقدمة النافية للتكليف عند عدم العلم ولو قيل بحجية الاخبار العلاجية حاكم بالتخيير بين النصين المتعارضين عند فقد المرجح وتوهم ان شهرة القول بالندب هنا مرجحة للامر فيه باخذنا اشتهر مدفوع بان مورده شهرة الرواية لا الفتوى ولا عموم فيه مع ان في كل الاعتماد على الشهرة على النحو الاقوى قلنا ان الرواية اخص من الدليل لانها لا تشمل ما الانض فيه وان تسكت به كيف نقطع

الشابقة يعني ان الوجوب لم يكن في السابق فيستصحب ومعارض باستصحاب عدمه استصحاب الذي كان في السابق لا يقال ان المنع من الترك لم يكن سابقا فيستصحب ويتعين الاستحباب لبعد القطع بالطلب لانا نقول ان التمسك بالاصل في نفي الفضول وجيه عند العقول واهل العرف فانه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يرى الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يرى الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يرى الاصل عدم الاذن في الترك لان جواز الترك الذي كان سابقا في ضمن الاباحة قد ارتفع قطعا بارتفاع الاباحة وتحقق فصل الطلب هو يحتمل ان يكون هو المنع من الترك ويحتمل ان يكون هو المنع من الترك ويحتمل ان يكون الاذن في الترك **فان قلت** ان الدليل العقلي الرافع للتكليف قبل البيان ينفي الوجوب **قلنا** ان كان المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا وان كان المراد منه البيان الذي هو ملازم البيان التفصيلي بحيث لو لا ارتفع التكليف فذلك كما يقتضي نفي الوجوب كذا يقتضي نفي الاستحباب ايضا لانه تكليف ايضا مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت **واما الدليل العقلي** الرافع للتكليف بلا بيان فالقدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان اجمالا وهو هنا موجود اجمالا وعلى فرض التسليم فيقتضي نفي الاستحباب ايضا لا يقال مطلق الرجحان ثابت بتعاضد الامارتين ومقتضى العقل الامارتين منفيه بحكم العقل فيتعين الاستحباب لانه المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن هو ثبوت الرجحان مع كون كل من الفصلين محتملا واما مع انتفاء احد المحتملين فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان في ضمن الاحتمال المنفي وبانتفائه انتفى فظهر بطلان جميع الاحتمالات فتعين التخيير **ومنها القول** بالاستحباب الظاهري وهو الاقوى وتفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين الاولى في نفي الوجوب المنافي لجميع الاحتمالات السابقة والقليل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم الى نفي الوجوب المفيد للظن الذي هو معتبر في هذه المسئلة الفرعية **الثاني** اطلاق الاجماعات المنقولة على نفي الوجوب عند الشك فيه فانه شامل لما دار الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما فيما نحن فيه بل يمكن دعوى انصراف الاطلاق الى الثاني لكثرة موارده **الثالث** ان المطلوبات الشرعية على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومشكوك الحال كما نحن فيه والقسم الثالث اكثر فيلحق بالثالث للظن **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان كحكمها بقبح الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى في الوجه السابع على نفي الوجوب في القسم السابق الذي دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة **فان قلت** ان البيان موجود هنا وهو بناء العقلاء على الاحتياط اذا دار امرهم في اوامر مواليهم بين الوجوب والاستحباب **قلنا** ذلك لبناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه ندرة الامر الاستحبابي في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية فيها فيلحق المشكوك فيه بالغالب والاوامر الشرعية حالها بالعكس فيلحق المشكوك فيه بالاعلى ايضا فالقياس مع الفارق **الخامس** الايات النافية للعقاب بلا بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وجه الدلالة انهما وانحو كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه نفى التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عرفا عند عدم الاتيان بالعلم والعلم عليه فظهر بطلان توهم ان الاية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب ايضا وذلك لما عرفت من ان التكليف حقيقة في الحتم والالزام ايجابا او تحريما وانا اطلاقه على غيرهما انما هو اصطلاح اهل الاصول لا معنى العرفي **السادس** الاخبار النافية للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة عن الامة ورواية الحجب **فان قلت** الاخبار العلاجية حاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعارضتين عند فقد المرجحات المتعبدية كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي هنا موجود وهو ذهاب المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتراطه بفقد المرجحات التعبدية باعتراف فيدفعه او لا بان الرواية تدل على لزوم الاخذ باشهر المتعارضين وهو انما يتحقق في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى ولا تحقق العبرة بعموم اللفظ لانا نقول هذا تخصيص للعموم بالمحل لا تخصيص لعموم بالمحل وثانيا باستنادة الرواية على الاخذ باشهر وان كانت الشهرة فتوائية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لان خصوص كل رواية لم يثبت الشهرة على الاستحباب لا رواية ولا فتوى فليس موردا للرواية فظهر انه لا بد من الحكم بالتخيير للجزاء العلاجية **قلنا اولا** ان الرواية اخص من المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين ومحل الكلام اعم منه وفيما لا نص فيه ومنه فيحتمل ان اقتصرت في الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين فهو خرق للاجماع المركب وان تعديت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو مقلوب ايضا لانه يثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه وفيما نحن بما مر من الاية والخبر ويتم الامر في تعارض النصين بالاجماع المركب الا ان تقول ان الاجماع المركب الاول اقوى لكون ضميمته وهي الاخبار العلاجية ادلة اجتهادية في مقابل ضميمة الاجماع المركب الآخر لان ضميمته وهي الثاني في الثاني فيما لا نص فيه وهو دليل فقاهتي وان كان كتابا او سنة لانه كالاصول ولا ريب في تقدم الدليل الاجتهادي على الفقاهتي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع هو الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وفيه ان بعد ثبوت احد الشطرين بالدليل الاجتهادي لا يوجب لتقدمه لان المرجح انما دل على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الادلة والخبر موجود عند ذهاب المعظم واطلاق الاجماع المنقول فيقدم وان كان فقاهتيا وايضا مجرد التعارض لا يوجب التساقط بل لا بد من التكافؤ لما عرفت من المرجح **وثانيا** ان الاخبار العلاجية معارضة مع الاخبار النافية للتكليف عند عدم البيان والنسبة بينهما العموم من وجه مادة الاجتماع تعارض نصين يدل احدهما على الوجوب والاخر على الاستحباب فالاخبار العلاجية تثبت التخيير والاخبار النافية تنفي الوجوب مادة الافتراق من جانب الاخبار العلاجية تعارض نصين احدهما بالامر والاخر بالنهي قطعنا بنفي الثالث في الواقع ومادة الافتراق من الاخر تعارض قولين بلا نص احدهما يقول بالوجوب والاخر بالاستحباب واذا كان بين المتعارضين عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات في مادة الاجتماع وهي معنا في التكليف نظرا الى الشهرة والاجماع المنقول المطلق **وثالثا** ان التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يعتبر فيها الخبر العلاجي لانه ظن لا قطع بصدوره **ورابعا** سلمنا حجية الظن ايضا في تلك المسئلة لكن لا يحصل الظن من الخبر العلاجي لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية الموجب للتزلزل وعدم حصول الظن **وخامسا** انا نمنع انصراف الاخبار العلاجية الى المتعارضين اللذين يحكم احدهما بالوجوب والاخر بالاستحباب او الاباحة **المرحلة الثانية** في اثبات الاستحباب الظاهري بعد نفي الوجوب في مقابل من طرح الامرين ورجع الى الاصل وعليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم **الثاني** الاجماع المركب لان الظاهر ان كل من نفى الوجوب اثبت الاستحباب **الثالث** ان بناء العقلاء على الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفي الوجوب **الرابع** ما دل من الخبر على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه ولعل المفهوم من الاستحباب الظاهر الا انه الاجر عند العمل **الخامس** الاولوية القطعية فانا بعد ما حكمنا بالاستحباب الظاهري فيما اذا كانت المطلوبية محتملة بناء على ما قررنا في مسئلة التسامح ففيما قطعنا بالمطلوبية بحكم

الفصل باستصحاب الظاهر

في نفي الوجوب

في بيان الاخبار النافية للتكليف بلا بيان

المرحلة الثانية في بيان الاستصحاب الظاهري

الاجماع امكن قلبه معنا فالمدار التشبيه بينها او بين ما نفى التكليف عند عدم البيان عموم من وجه تفترقان فيما لا نص فيه وفيما تعارض فيه نصان احدهما بارز والاخر بيني ومادة الاجتماع ما اتفق فيه اذا تعارض فيه نصان وبعض الرجحان المقدمة معنا والى ان التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يعمل فيها بالاحتياط مع عدم حصول الظن منها الكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية والمنع

اضطرار الى ضمن حكم احدهما بالوجوب والاخر بالندب وعلى اثبات الندب الظاهري بعد نفي الوجوب ذهاب المعظم وبناء العقلاء وجريان التسامح في عمل الندب وانه يمكن منع ان المطلوبية ثابتة من اتفاق الامارتين والمنع عن الترك منتف بسبب الظاهر فتعين تحقق الطلب في ضمن فصل الندب الظاهري بعد ضم مقدمة ثالثة وهي ان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثم **اصل** اذا علمنا في الشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا ارتباطيين وكان الشبهة رابعية وكان ابان الاكثر قد امتثلنا في الامتثال فقيل فيه بالبراءة

بالاستحباب الظاهري بطريق اولى **السادس** ان المطلوبية يقينية من تعاضد الامارتين والمنع عن الترك ليس منتفيا لعدم المنع من الترك بلا بيان في المطلق مع جواز الترك لان الطلب لا يتحقق بلا فصل فاذا انتفى احد الفصلين اعني المنع من الترك لزم تحقق الفصل الاخر وهو جواز الترك المتحقق في ضمن الطلب ومن الاستحباب **فان قلت** ان ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلين موقوف على القطع بثبوت المطلوبية في ذلك الحين وليس كذلك لان القطع بالمطلوبية انما هو فيما اذا كان تحصلها في ضمن كل من الفصلين محتملا واما بعد القطع بعدم تحصلها في ضمن احد الفصلين فاين القطع بالفصل الاخر بل هو مشكوك اذ لعله يكون في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى قلنا هذا الكلام متين لو كان كل من القطعين اعني القطع بالطلب والقطع بنفي الفصل المعين وهو المنع من الترك ظاهريا او واقعيا واذا كان احد القطعين واقعيا وهو القطع بالطلب والاخر ظاهريا وهو القطع بنفي الوجوب فلا لان القطع بالمطلوبية الواقعية غير مناف للقطع بانتفاء احد الفصلين بحسب الظاهر اذ القطع بانتفاء احدهما ظاهرا لا يلازم القطع بانتفائه بحسب الواقع بل يحتمل في ضمن كل من الفصلين مع القطع بعدم تحصله في ضمن احد الفصلين مقطوع لكن لا ظاهرا بل واقعا ويمكن الايراد على هذا الدليل بان المستدل اما ان يثبت الاستحباب بمجرد المقدمتين السابقتين اعني القطع بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوبي ظاهرا او يضم الى ذلك مقدمة اخرى وهي انه كلما ثبت انه مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري فهذا مطلوب بحيث يكون المطلوبية جنسا وتحصل الجنس بدون الفصل محال فلا بد من تحصله في ضمن احد الفصلين من جواز الترك او المنع عنه ولما كان تحصله في ضمن الثاني مقطوع العدم فتعين الاخر فثبت الاستحباب الظاهري ان كان الاول فغير نافع لان مجرد المقدمتين السابقتين لا يوجب اثبات الاستحباب الظاهري اذ لا ضير في كون الشيء مطلوبا واقعا لا ظاهرا بان يكون في الظاهر مباحا او غيره محكوم بحكم من الاحكام وان كان الثاني فمنه انه يعتبر في هذا القياس ان يقع قولك هذا مطلوب واقعي مطلوب ظاهري فهل حصل لنا القطع بالمطلوبية الظاهرية من اتفاق الامارتين بمعنى انه تحصل القطع من اتفاقهما بان يكون مضمون احدهما مطابقا للحكم الظاهري ام لا يحصل لك هذا القطع ان قلت بالثاني فقد اخطأت لوضوح حصول هذا القطع بعد القياس المذكور **وان قلت** بالاول فنقول ان القطع بالمطلوبية الظاهرية المسبب عن اتفاق الامارتين انما هو مع بقائهما على حالهما اما مع القطع بانتفاء مدلول احدهما وبعد كونه حكما ظاهريا فيكون المطلوبية الظاهرية مشكوكة لاحتمال كونها في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى فاين يثبت الاستحباب الظاهري مع كون المطلوبية مشكوكة ويمكن دفع هذا الاشكال وتتميم الوجه السادس ولعله بان هذه شبهة في مقابلة البداهة لانا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعدها قطعنا بالمطلوبية وثبوت التلازم بين الواقع والظاهر وان قطعنا بنفي احد الفصلين في الظاهر الا ترى انه لو فرضنا ان المعصوم اخبر بكون الشيء مطلوبا في الواقع ثم اخبر بان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثم قال ان الوجوب الظاهري منفي عند عدم العلم به لحصل القطع بالاستحباب الظاهري وان كل من العقلاء مطبقون عليه ثانيا بان القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من الغير لا من اتفاق الامارتين حتى يمكن القول بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء احدهما نعم هذا القطع قد يجامع القطع الحاصل من اتفاق الامارتين كما هنا وقد يتخلف عنه كما لو فرض حصول القطع بانتفاء الوجوب ولا ثم حصول القطع بالمطلوبية الواقعية ثانيا ثم حصول القطع بان كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثالثا فان المطلوبية الظاهرية هنا مقطوعة وليس ذلك القطع مجامعا مع القطع المسبب عن اتفاق الامارتين فتامل الوجه **السابع** ان المطلوبية الواقعية ثابتة من اتفاق الامارتين فاما ان يطرح الامارتين ظاهرا فهو مخالف لطريقة العلماء او يرجع بمقتضى المستند كما مر او يخير فهو مرجح الحيرة ولا حيرة بعد حصر الاكثر في الاستحباب او حكم بالوجوب فهو مناف لما تم ايضا مع انه ترجيح للمرجوح فتعين الاستحباب ظاهرا ثم الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين او لا في الشبهة الوجوبية لكن كل ذلك كان مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف واما اذا علم في الشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا فان كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف في الواقعة خاصة بل بين المشتبهات الكثيرة فالتحقيق فيه هو التحقيق في المقامين السابقين اللذين لم يكن فيهما علم اجمالي اصلا فما مر فيهما من جار هنا ايضا بجميع الاحكام والمختار والحد في الجميع والسر فيه انك خبير بان القسم الاول الذي لا علم اجماليا فيه مسلكه او بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه في مجتهد واحد مع القسم الذي فيه العلم الاجمالي بين المشتبهات لتنافيهما عقلا بل الاول يمكن على مذهب من يقول بالفتح الاغلبي والثاني على مذهب من يدعي انسداد الاغلبي كما هو المختار وعليه فنقول ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهات الكثيرة على المختار من الانسداد الاغلبي انما هو مقبل حجية الظن واما بعد حجية الظن نفيا واثباتا فلا علم اجماليا بين المشكوكات التي لا ظن فيها لقلتها فيرجع الى القسم الاول وعلى فرض وجوده لا عبرة به فحينئذ يعمل بالاصل اليه ثم ايضا واما ان كان العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية في الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط فيه اشكال وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية الرابعية التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم كفاية الاقل اصلا لو كان المطلوب هو الاكثر في الواقع كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلوة فاختلفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين ولنقدم قبل الشروع في المقام ايراد على القائلين بالبراءة هنا وهو ان العلماء اتفقوا في بحث الصحيح والاعم على ما حكي عنهم انه لو شك في كون شيء للمطلوب مثلا كان الاصل مقتضيا للركنية وفي هذه المسئلة اختلفوا في الشك في جزئية شيء للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال والبراءة نظرا الى ما سيجيء من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركني وغيره فح ان ابقينا كلامهم واختلافهم هنا على اطلاقه فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني ايضا فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصحيح والاعم وان اخرجناه عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا انما هو الجزء الغير الركني ولما الركني فاتفقوا هنا ايضا على ان الاصل فيه الاحتياط فنقول ما الفرق بين الجزء الركني وغيره فان دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جار في الجزء الركني ايضا وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار في الركني وغيره تماما وبهذا الفرق فلا بد اما من منع الوفاق في الجزء الركني ايضا واما من خطاء الفارق وقد يجاب عنه بان الشك في الركنية ان كان بعد ثبوت الجزئية فهو محل بحث الوفاق على الاحتياط وان كان الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا فانا لا نذكر انه يرجع الى على فرض الجزئية ولكن لا يعد من محل الخلاف وكلام من يقول بالبراءة اعم من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو والوجه فيها

وقيل بوجوب الاحتياط لاطلاق كلامهم ليشمل ما اذا كان المشكوك فيه مما يعلم انه على فرض الوجود جزء غير ركن او جزء ركني او شرط غير ركني او ركني وعليه يحصل التناقض بين خلافهم هنا وقولهم
في بحث الصحيح والاعم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة مثلا كان الاصل مقتضيا للركنية الا ان يكون النزاع هناك مختصا بالخاطئين في هذه المسئلة لكن لا دليل على ان لا يقول احد من
الصحيحيين بالبرائة مع ان القول موجود بملاحظة ضم الشهرتين اذ من المسلم هناك القول بالاحتياط وهنا المسلم هو القول بالبرائة قلت لا ان يكون الشهرة هناك من المتأخرين هنا وكلام كل
العلماء مع امكان منع الوفاق هناك على الركنية بل الظاهر وفاقهم على عدمها فان اصالة عدم الركنية من الاطلاق كاجمال اللفظ عند الفريقين لا عدم جريان الاصل العملي وقد يجاب
بوجوه اخر ليس تحتها شيء ثم مقتضى القواعد في القسم الاول القول بالاحتياط لاستصحاب بقاء الامر لو لم يات بالاكثر وان المسبب انتفاء الاقل ولو قيل في رفعها بان الاستصحاب المستصحب ان كان

ذكر من اختصاص محل الوفاق بالقسم الاول من الشك في الركنية لا غير انما الشهرة وهو اما ان كلام من يدعي الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم فيندفع التناقض فيه ان
التناقض على هذا وان كان مرتفعا الا ان الفارق غير معلوم كما مر لا يقال الفارق ان الشك في الركنية بعد القطع بالجزئية شك في المكلف به فمقتضى القواعد
الاحتياط واما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا فيرجع الى الشك في التكليف فمقتضى القاعدة البرائة لانا نقول ان الثاني ايضا شك في المكلف به بعد القطع
بمطلوبية المركب كما لو شككنا في جزئية السورة للصلوة وفي ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فارق بينهما بان متعلق الشك اما الحكم التكليفي كما لو شككنا في وجوب شيء في
الصلوة مثلا بطريق الجزئية وعدم وجوبه فان متعلق الشك هو الحكم التكليفي واما متعلق الشك الحكم الوضعي كما لو شك في كون الشيء الفلاني تركه مفسدا للصلوة
المقتضي او في فلج لعائية خالة السهو ام لا بمعنى انه ركن ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعي ومحل الوفاق هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض ويرد ان المتفق عليه ح وان
كان من الاحكام الوضعية لان الحكم التكليفي من لوازم هذا الحكم بالحكم ملزوم للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعي يرجع في الحقيقة الا
اتفاقا على الحكم التكليفي ومعه ملزوم المحذور ويمكن ان يجاب عنه بان النزاع في هذه المسئلة مبني على كما يظهر من بعضهم ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط
ان كان الشك في المكلف به وعلى البرائة ان كان الشك في التكليف اما النزاع في ان الشك المتعلق بالشيء الفلاني شك في المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك في التكليف
حتى يرجع الى البرائة فعليه نقول ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك في الركنية يرجع الى الشك في المكلف به فاتفقوا على الاحتياط واما الشك في الجزء غير الركن لما اختلفوا
في ان مرجعه الى الشك في التكليف او المكلف به فاختلفوا في لزوم الاحتياط والبرائة **فان قلت** ما الفارق بين الشك في الركنية والشك في الجزء الغير الركني حتى يكون
احدهما وفاقيا كون الشك فيه شكا في المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فما يتفقون بها على الشك في المكلف به او التكليف او يختلفون فيها **قلت**
الفارق ان الركن مقوم للشيء فالشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون شكا في المكلف به فلا ندري ان الصلوة بدون هذا الشيء
صلوة ام لا بخلاف ما لو كان متعلق الشك الجزء الغير الركني فان الصدق مع عدمه مقطوع ايضا لان المفروض انه الفارق وفي هذا الجواب ايضا نظر لان لازم ذلك
ان لا يرجع الصحيحي الى اصالة البرائة اصلا لان الشك له شك في الصدق تماما فان اللفظ عنده مجمل سواء كان المشكوك ركنا او غيره بل كل عنده مقوم في الصدق فلازمه الاحتياط
دائما على مقتضى هذا الجواب مع انا نرى مصرحا جمعا من الصحيحيين الى اصل البرائة هنا وذلك لان المشهور في مسئلة الصحيح والاعم هو الصحيحي على ما نقل عن المحقق الطباطبائي
في شرح الوافية وعن معظم الاخبارية انهم على القول بان الالفاظ اسامي للصحيح والمعظم في هذه المسئلة على اصالة البرائة ولازم ذلك هو تبين الشهرتين مصير بعض
الصحيحيين الى اصالة البرائة **فالاحسن في الجواب** ان يقال ان العلماء اختلفوا اولا في بحثنا هذا فذهب جمع الى اصالة البرائة مط سواء كان الشك في الركن
او الجزء ورجع الى اصالة الاحتياط ثم الخاطئون صنفوا مسئلة الصحيح والاعم فذهب بعضهم الى الاول وبقي الاصل الاولي على لزوم الاحتياط سليما عن الدليل الوارد
لاجمال اللفظ واما الاعمي فعلى مذهبه يكون اطلاق اللفظ دليلا اجتهاديا واردا على الاصل الاولي اعني الاحتياط واما الشك في الركن فعند اتفق الصحيحي والاعمي
على الاحتياط لسلامة الاصل الاولي عن المعارض بالنسبة الى الركن على القولين من الصحيحي والاعمي والحاصل ان النزاع في بحث الصحيح والاعم كذا الاتفاق على
الاحتياط في الركن مختص بالخاطئين واما القائلون بالبرائة هنا فلا يفرقون بين الجزء والركن ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم لانه ان كان اللفظ
مطلقا صار مؤيدا للاصل الاولي اعني البرائة وان كان مجملا كان الاصل الاولي ايضا بحاله بخلاف الخاطئين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض وفيه
ان لازم هذا الجواب ان لا يقول احد من الصحيحيين بالبرائة مع ان منهم من يقول بالبرائة كما مر اذا عرفت **ذلك فاعلم** ان الكلام في المقام الاول يقع في
اربعة مواضع **الموضع الاول** ما اذا قطعنا بان الشيء المشكوك الوجوب لو كان واجبا لكان جزءا من العبادة او شرطا او ركنا كما لو شككنا في
وجوب السورة في الصلوة ونحو ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط وفاقا لجماعة من المحققين خلافا لثقة الاسلام فقال بالبرائة حيث تمسك في نحو الفتوى بالقارئ
في الصلوة بقولهم ع كل شيء مطلق الخ وهو عن جماعة ايضا كالمحقق الخوانساري رحمه الله والفاضل القمي لنا وجوه **الاول** انه لو بنى على الاقل كالصلوة
بلا سورة شك في ارتفاع الامر بقاء ثم والاستصحاب يقتضي البقاء **فان قلت** المستصحب هو الامر بالاقل فهو غلط لانا لا نشك في بقاء التكليف بالاقل بل نقطع فارتفاع الامر
به قطعا واما هو الامر النفسي فهو غلط ايضا لعدم الدليل على التكليف بنفس الامر ولا حتى يستصحب **قلنا** اولا انا نسلم ان انا نشك مع الحاضر مقطوع حتى
فيما علم المامور به اجمالا ثم نقول ان تكليف الحاضر لعله الاكثر ولعله الاقل وبعد الاتيان بالاقل شككنا في ارتفاع التكليف والاصل البقاء **وثانيا**
انا سلمنا عدم وجود الدليل على الاشتراك فيما علم المامور به اجمالا لا تفصيلا لكن لا دليل على عدم الاشتراك ايضا فيحتمل كون المامور الاول الذي ثبت
يحتمل كونه الاكثر اعني نفس الامر وبعد الاتيان بالاقل ايضا شككنا في ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء **وثالثا** ان التكليف بالاقل يقيني
لكن لا نعلم ان وجوب الاقل نفسي او مقدمي فنقول لعل التكليف بالاقل كان مقدميا وبدون اتيان الاكثر لم يحصل الامتثال حتى بالاقل فنستصحب الامر
بنفس الاقل الذي كان التكليف به في الجملة يقينيا فظهر فساد قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل **فان قلت** الشك المحوج الى التمسك بالاستصحاب على قسمين
قسم يكون سبب الشك الشك في بقاء المقتضي وارتفاعه كما لو شككنا في بقاء البيت للشك في ان استعداد بنائه هل كان بحيث يبقى الى الان ام لا ومن هذا القسم ما لو
ظهر في الزوجة عيب موجب لجواز الفسخ كالرتقاء واطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ ومضى زمان فشككنا
في انقطاع الخيار لاحتمال فوريته وبقائه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك في ان المقتضي للخيار هل هو مقتض للخيار فورا ام دائما وقسم
يكون الشك لا في المقتضي بل في عروض المانع المعلوم المانعية بحيث لولاه لكان المقتضي باقيا على اقتضائه كما لو علمنا بان البيت له استعداد البقاء الى مائة
لكن نشك في البقاء ايضا لاحتمال عروض سانحة كهدم باحد اياه وفي الشرع مثل ما لو شك في انه بال بعد الوضوء ام لا ومنه ما لا يكون الشك في شيء منهما بل
في نقض العارض وهذا على قسمين احدهما ما يكون الموضوع معلوما وشككنا في انه ناقض ام لا كما لو خرج المذي وشككنا في ناقضيته والاخر ان لا نعلم الموضوع
كما لو علمنا بان البول ناقض دون المذي وخرج شيء ولم نعلم انه بول حتى يكون ناقضا ام مذي حتى لا يكون ناقضا والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثاني

هو الاكثر او الامر النفسي الامري فلا يقين بتعلق التكليف بها في زمان حتى يستصحب او الاقل نعتقد انه به وفرض وليس الاستصحاب حجة وعند فرض سلامته عن المعارض بمعارضته باستصحاب عدم الامر بالجزء المشكوك تدبر

[illegible]

من الثلثة

قلنا ان اشتراك جميع الخاضرين في تمام المامور به انما هو معلوم ولا اقل من الشك في الاشتراك فلا دليل على عدم ابقى بل بقاء الامر بالاقل ايضا مشكوك لكان الارتباط فيستصحب ان الاستصحاب حيث ان
كان الشك في المقتضي او التابع بامثاله كما سيجئ ان شاء الله والاغلب في الجزء المشكوك كون الشك في الحادث مع ان اعتبار الاستصحاب في التبعيات او الكلام بل هذا الاستصحاب السابق لانه مثبت و
متبوع ولقاعدة الاشتغال الشك في بقاء التكليف في اصله والدليل على نفس القاعدة بعد تحقق صغراها الاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة وبناء العقلاء على الاحتياط فيما
اذا شك في الجزئية وكالاخبار الاحتياط المنجبرة هنا ولو كانت ضعيفة بما مر ولا باس بدعوى ان الامر فيها من التخصيص وانه كتاب المجاز الشائع وهو المذهب وكون هذا التخصيص تخصيصا للاكثر
لفهم العرف تقديم الاول اذ يبقى من الافراد تحت العام ما يعتد به مع امكان منع كون ذلك من تخصيص الاكثر ولقاعدة دفع الضرر وقاعدة المقدمة تتميم

من الاخير
من الثلثة والاخير بعد الاخرى فان قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله يدل على عدم جواز نقض اليقين للمكلف بان يكون المكلف متصفا وفي القسم الاول ليس الا نقض المكلف
بل انما نقض المكلف لانه يبين عند لا متصفا وكيفية واما في الاول من الاخير فلانه اليقين فلا يشمله النهي في قوله اذا المورد الذي متمسك فيه بالاستصحاب انما هو
من القسم الاول او الاول من الاخير فلا يصح التمسك بالاستصحاب قلنا هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا محل الكلام من القسم الاول فلان المراد من قوله لا تنقض اليقين
ان كان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شيء من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما يفهم عرفا ليس الا النهي عن الانقاض
الا مع القطع به فيصح التمسك بالاستصحاب في القسم الاول واما اذا جعلنا محل الكلام من الاول من الاخير فلان المراد من قوله لا تنقض ليس الا الامر بابقاء الحكم
الثابت في السابق يقينا في زمان الشك ومعرفة المطلوب **فان قلت** ان الجزء المشكوك فيه كما نقول لم يكن واجبا قبل تعلق الامر بالمركب بعد التعلق
بالمركب شككنا في التعلق بهذا الجزء كسائر الاجزاء فيستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحابان متعارضين ويبطل الاستدلال **قلنا اولا** ان الشك
المتعلق بالاجزاء في الاغلب شك في الحادث لا في الامر بها لو تنجز والاستصحاب كما تقول لا يجري فيها اصالة عدم الامر بهذا الجزء لان الامر فيه لا يعلم انه وجوبي
ام ندبي **وثانيا** بمنع اعتبار هذا الاستصحاب لانه استصحاب في التبعيات ولم يثبت اعتبار الاستصحاب فيها والقدر المتيقن اعتبار الاستصحاب في النفسيات
وثالثا انا سلمنا حجية هذا الاستصحاب واعتباره ايضا لكن استصحابنا اقوى لوجهين **الاول** انه مثبت وذلك ناف والمثبت مقدم على النافي وتوهم
انه لا دليل على تقديم المثبت على النافي مدفوع بانه وان لم يقم عليه دليل لكن اشتهاره في السنة العلماء يكفي مرجحا **الثاني** ان استصحابنا في المتبوع واستصحابه
في التابع والاول عند التعارض مقدم ولهذا عارضا لم يستصحب في التابع كما ان العقلاء لو شكوا في بقاء زيد لا يستصحبون وان كان ذلك معارضا باستصحاب
عدم اكله وعدم شربه وعدم كلامه ونحو ذلك **فان قلت** بعد الدخول في الصلوة مثلا وقبل ترك السورة كانت الصلوة محكوما بالصحة فيستصحب الصحة بعد
ترك السورة هذا الاستصحاب يعارض استصحابك ويقدم عليه لانه مورد عند العقلاء **قلنا** ان الشك المتعلق بالمشكوك فيه في الاثناء اما ان يكون في الاثناء
ايضا كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك في بدء الامر وقبل الدخول في الصلوة وان كان المشكوك فيه في الاثناء كالسورة فان اجرينا استصحاب الصحة في
ويبراءة من بطلان الاسلم عنه
القسم الاول فهو معارض او لا لان المستصحب ان كان صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا فتم وان كان صحة نفس الصلوة
فنقول هذا الاستصحاب ان كان قبل الفراغ من الصلوة فلا يصح اذ قبل الفراغ لا يتصف الصلوة حتى يستصحب صحتها وان كان بعد الفراغ فيما فيه من عدم كونه
مربوطا بالمقام وخلاف الظاهر من تقرير الاستصحاب لامنع حصر التمسك به لكن نقول انه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ من العمل واما
سلمنا الجريان والاعتبار ايضا لكن هذا الاستصحاب ينفع في قليل من الموارد لان اكثر الموارد مما يكون الشك فيه قبل الشروع لا في الاثناء فلا يتم في اكثر
الموارد ولا اجماع مركبا في البين وعلى فرض وجوده يمكن القلب بكون اجماعنا اقوى لكثرة موارده وثانيا نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل
بالاصل قبل الفحص كما يقول الامر اذا اريد هذا التشخص المتصف في الاثناء وبين محذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والاخر ابطال العمل الفحص لا يمكن الجمع بينهما
بل لا بد من اخذ احدهما ولا ترجيح للابطال فلم العمل قبل الفحص بالاصل كان له الابطال فانا نقول يمكن التفصي عن المحذورين بان نكاتب الاحتياط فعلى الاحتياط بالاتيان
بالجزء في الاثناء وهو المطلوب وان اجرينا الاستصحاب في القسم الثاني اي فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة قد كانت مشكوكة في بدو الامر فكيف تستصحب
فان قلت ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الدليل على الوجوب **قلنا اولا** ان الشك في الحادث غالبا والدليل الامر به لو وجد لا استصحاب كما
وثانيا ان استصحابنا مقدم للوجهين السابقين **ثالثا** اصالة الاشتغال المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا عند الاتيان بالاكثر **فان
قلت** ان الاشتغال الثابت ان كان بالنسبة الى الاقل فقد حصل القطع بالامتثال به بعد اتيانه وان كان بالنسبة الى الاكثر او الامر المفصل لا تسلم الترديد بين الامرين
فلم يثبت ذلك الاشتغال او لا حتى يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** الجواب ما مر في الدليل السابق **فان قلت** ان المكلف بعد الاتيان بالاقل يشك في
التكليف ومن القواعد المقررة الرجوع الى البراءة اذا شك في التكليف **قلنا اولا** بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف
بالنسبة اليه كما لو شك في انه صلى الظهر ام لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت انه لا يصح لانه شك في التكليف فيرجع الى البراءة وليس كذلك **وثانيا** نقول
ان الشك في التكليف على قسمين اما شك في حدوث التكليف فهذا محل البراءة واما شك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما فيما نحن فيه فهذا محل الاشتغال
فان قلت ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل عدم القطع بالمخالفة كاف وهو يحصل باتيان الاقل **قلنا** الدليل
عليه ولا الاجماع على ذلك اي على انه لو وقع الشك في المكلف به كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال ومن يرجع الى البراءة بعد الصغرى ويمنع القطع بالاشتغال
لا انه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال **وثانيا** بناء العقلاء **وثالثا** حكم القوة العاقلة على ذلك **الثالث** من الوجوه بناء العقلاء
على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع فلو قال المولى لعبده ركب لي المعجون الفلاني وتتبع العبد الكتب الطبية لتشخيص اجزائه فصادف في جزء مخصوص على قولين احدهما
حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لو لم يات به لم يكن خاصية المركب به منه اصلا والاخر بعدم لزومه بل هو مكمل للمعجون لكان بناء العبد الالتزام باتيان الجزء
المشكوك بحيث لو لم يات به فانكشف ان المركب لم يترتب عليه ذلك الجزء لاستحق الذم من المولى مطلقا لانك بعد ما احتمل عندك احتمالا مساويا مدخلية ذلك
الجزء وعلمت بان الاتيان به لا يضر لانه ما جزء فينبغي فائدة المركب بدونه او مكمل للمركب فلم ما اتيت به مع ذلك بل يمكن ان يتوجه من المولى الذم والعتاب على
ترك الاتيان وان انكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء وكان مكملا وبالجملة من راجع الوجدان علم ان بناء العقلاء على ما ذكرنا **الرابع** جملة من الاخبار
الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك الى ما لا يريبك وجه الدلالة ان الرواية مشتملة على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط
ولا استفهاما ومتعقبة بالفاء فالتقدير اترك جميع ما يوجب لك الريب والشك ولا شك في ان الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريب وكلما
كان كذلك وجب تركه للرواية وكقوله عليه السلام لكميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت او على انه يجب عليك الاخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقدم وكقول الباقر عليه السلام في مرفوعة زرارة انه قال فلتسلم

اما نقض باليقين

في عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص

الرابع من ادلة وجوب الاحتياط

و لو قيل ان الاحتياط عسر للزوم قصد الوجه ولكثرة الشبهات مع ان الغالب في المطلوبات الشرعية عدم الوجوب مع فتح الامر في المركب الحقيقي الامر لا يعد بين الاجزاء المجهولة
مع استصحاب صحة الصلوة مثلا بعد ترك الجزء المشكوك مع الاخبار المتقدمة الدالة على ان الشارع سهل فالمراد بعلم الاجمالي اذ لا شك في عدم وجوب
قصد الوجه مع ان قصد الوجه الظاهري كاف ولا تم كثرة المشتبهات بعد القول بالظن المطلق في الخبر المذكورة في اجزاء العبادات ثم والفهم
المذكور ومسلم عند الاجمال الذاتي لا العرضي واستصحاب الصحة ان كان في المشكوك فيه الابتدائي فلا جريان له او الاثناء فان كان قبل الدخول في العمل او قبل تجاوز
محل المشكوك فيه فلا شك في الصحة فلا استصحاب ايضا

جملة فقال بلى عند الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط **فان قلت** ان تلك الروايات لا عموم فيها فلا يشمل خصوص محل الكلام اي ما لا نص عليه بخصوصه **قلنا** هو ولئن لم تشتمل على اداة العموم الا ان ترك الاستفصال يفيد العموم فيشمل الحديث لمحل الكلام بخصوصه ويدخل ما نص عليه بخصوصه **فان قلت** ان تلك الاخبار حاكمة بلزوم الاحتياط حتى في الشبهات التي لا علم اجمالا بالتكليف فيها اصلا وكذا يشمل ما فيه علم اجمالي بين المشتبهات لا في خصوص الواقعة وقد مر الدليل على عدم لزوم الاحتياط فيهما فلا بد من اخراج الشبهات عن ظاهرها ومعه لا يتم الاستدلال بل يقع الاستدلال بتلك الروايات على وجوب الاحتياط على جميع الاقوال المتصورة وتفصيله انا ان قلنا باشتراك الصيغة الامرية بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا او معنويا فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح **وان قلنا** بكون الصيغة حقيقة في الندب فقط فبطريق اولى **وان قلنا** ان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب لكنه مجاز مشهور في الندب في اخبار الائمة ع كما عليه صاحب المعالم والمحقق الشيرواني فوجه عدم الدلالة على المطلوب واضح ايضا اما بناء على تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او التوقف فظاهر واما على القول بتقديم الحقيقة المرجوحة فلان القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما عرفت انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات فلا بد من زيادة للمجاز المشهور او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل كالمقامين السابقين فيكون تخصيصا كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكن الاول متعين لان كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة فيدور الامر بينه وبين التخصيص كما هنا وان قلنا بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا في الندب ايضا كما هو ظاهر الاكثر فلا يتم الاستدلال ايضا لان ذهاب المحققين السابقين على كون الندب مجازا مشهورا موهن للظن بغلبة الاستعمال في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور فبعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي دار الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يقال كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل ولا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فتصير الروايات مجملة فيسقط الاستدلال قلنا المختار هو انه لا اشكال عندنا في كون الامر حقيقة في الوجوب مجازا غير مشهور في الندب لان مجرد غلبة الاستعمال في الندب لا يصير سببا لكون المجاز مشهورا كما ان العام غالب الاستعمال في التخصيص بحيث قيل ما من عام الا وقد خص منه ومع ذلك ليس العام في الخاص مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فنقول ح ان الظاهر من الروايات ولو بعد ملاحظة الغلبة الخارجية يقتضي فهم العرف منها لا التخصيص معه مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث يكون الامر فيه دائرا بين حمل المطلق على المقيد وارتكاب التقييد وبين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف يفهم التقييد وان كان الندب غالب الاستعمال ولا نم كلامك ان يتوقف هذا ايضا بعد الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص عليه كما ترى **فان قلت** ان ارتكاب التخصيص في القول بوجوب الاحتياط الا ما اخرجه الدليل مستلزم لارتكاب تخصيص الاكثر لان الاغلب وقوع الامر في المشتبهات بين الاستحباب والاباحة ولا معنى للزوم الاحتياط فيها فاخراج ذلك عن تحت الاخبار يلزم تخصيص الاكثر وهو مرجوح في جنب هذا المجاز فيحمل الروايات عليه ويبطل الاستدلال **قلنا** اولا ان صدق الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع فهي خارجة عن تحت اخبار الاحتياط بالذات وثانيا سلمنا الصدق لكنها مبينة العدم بالنسبة تلك الاخبار سلمنا لكنها مشككة بالتشكيك المعنى الاجمالي بالنسبة اليها ومعه لا يتم الاستدلال **فان قلت** ان ابقاء الروايات على ظاهرها بالتزام خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية يلزم تخصيص الاكثر لشمولها الشبهات الموضوعية التي لم يكن الاحتياط فيها واجبا قطعا فيلزم تخصيص الاكثر المرجوح ايضا بالنسبة الى المجاز قلنا اولا نمنع انصراف الاخبار الى الشبهات الموضوعية فتم وثانيا نقول لو تم ذلك لتم في الروايتين الاوليين واما رواية زرارة فتخص في الشبهة الحكمية وثالثا نقول ان رجحان المجاز من التخصيص انما هو اذا كان التخصيص الى حد لم يبق من افراد العام الا اقل قليل لا مجرد خروج الاكثر يكون سببا لذلك فان الباقي هنا لكثرة معتد بها فتأمل سابقين المصير الى التخصيص فيهم ولعل بناء العرف عليه **فان قلت** الروايات ضعاف ولذا لم يكن حجة في المقامين السابقين **قلنا** الضعف هنا منجبر ببناء العقلاء والاصلين السابقين اعني الاستصحاب واصالة الاشتغال فيحصل الظن بها لعله بصدق المضمون فيصير حجة واما في المقامين السابقين فلم يكن انجبار بل الاستصحاب موهن لتلك الاخبار هناك وان هنا فانه لم يتحقق الشهرة على الاحتياط الجابر لم يتحقق الشهرة على الخلاف ايضا ويكفي في الجبر ما مر من الاصل وبناء العقلاء **الخامس** قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ووجه الدلالة واضح **السادس** ما اخترناه في مبحث مقدمة الواجب من استحقاق تارك المقدمة العقاب على الترك الحكمي لذي المقدمة فيجب في امر السورة مثلا في الصلوة لاحتمال المقدمية في الواقع **فان قلت** انه يصح وجه ابتناء على البراءة وهو الذي مر من ان المكلف اما ان لا يكون معاقبا على ترك السورة مثلا فهو المطلوب وان كان معاقبا فاما ان يكون العقاب والعتاب مستندا الى ترك السورة او الى ترك الاحتياط او الى عدم التحرز عن الضرر المحتمل والكل باطل فتعين عدم العقاب **قلنا** اولا ان الحصر ممنوع اذ لعل العقاب على ترك الصلوة المامور بها او على ترك العمل بالاستصحاب الاشتغال فنقل الكلام اليها ويجري الدليل المذكور فيهما ايضا لانا نقول نختار اولا كون المعاتبة على ترك الصلوة المعلوم تحقق الامر بها وتوهم ان الامر بالصلوة والمعاتبة على تركها لما لم تكن معلومة بالتفصيل يقبح بحكم العقل يقبح التكليف الاجمالي لحكمه بقبح التكليف من دون البيان السني مدفوع بانه من بناء العقلاء على حسن المعاتبة فيما نحن فيه وهو كاشف عن عدم القبح العقلي ونختار **ثانيا** ان المعاتبة مستندة الى ترك العمل بالاستصحاب الذي هو واجب للادلة الدالة عليه وثالثا نقول ان العقاب مستند الى ترك الاحتياط المعلوم لزومه بما مر من الاخبار المنجبر ضعفها بالاصلين وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان الاحتياط لازما لزم قصد الوجه الواقعي لاحتمال الوجوب ولو كان قصد الوجه لازما من باب الاحتياط لزم تكرار العبادات وهو مستلزم للعسر والحرج الشديد الموجبين لاختلال في نظم المعاش الموجب لاختلال نظم المعاد المنافي لغرض الحكيم فلا بد من رفع اليد عن الاحتياط الكلي وذلك ان كان بطريق السلب الكلي فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي لزم الحكم بعدم وجود المرجح قلنا اولا ان الاحتياط انما هو في محل الشك ولا شك في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي اما على القول بالبراءة في ما هو العبادة فلان اصل البراءة لا يثبت الوجه الواقعي بل الظاهري فلا معنى للزوم قصد الوجه الواقعي فتم واما على القول بلزوم الاحتياط فلزوم الاختلال المذكور فمقطع بعدم وجوب قصد الوجه في مجاري الاحتياط وثانيا ان لزوم الاختلال ... قصد الوجه ... انفتاح باب العلم في الاغلب فهو

في مسئلة الاحتياط

الدليل الرابع لزوم الاحتياط

قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل

احتمال المقدمية

ممنوع

او بعد ما دخل كما لو شك في جزء من السورة بعد ركوعها او الاشتغال الى الركوع فاركان الاشتغال الى الركوع تاركا للسورة عن سهو فلا شك في الصحة حتى تستصحب الصحة المفروض ان الجزء لم يكن
او عن اشتغاله بكل لو نجوا اجتهادا او تقليدا لكل لقاعدة الاجزاء في الدوام المشروطة او بالوجوب مبطل صلوته بتقليل لاحتياط او عن شك فكيف يهوى الى الركوع وهو شاك في شرعية واما في الثانية
حين شكه سليمة عن المعارض فقضيه بتقليل الاحتياط ايضا ثم وانما الظاهر لا تنصرف الى المعلوم بالاجمال ولو سلم الانصراف فالنسبة بينها وبين اخبار الاحتياط عموم من وجه لان اخبار
البراءة تشمل ما اذا دار الامر بين الحرمة والوجوب واخبار الاحتياط الشبهة الموضوعية وفي مادة الاجتماع لو لم يرجح اخبار الاحتياط للاعتضاد بما مر فلا اقل من التساقط والرجوع

منوع لقلة الشبهات ولعدم وجودها ولو كان على مذهب القائلين بالانسداد الاغلبي مع قولهم بحجية الظن فهو ممنوع ايضا لقلة الشبهات ايضا وان كان على مخرج
الانسداد الاغلبي مع عدم القول بحجية الظن فالملازمة مسلمة لاقتضاء لزوم الاختلال لكن قد عرفت حجية الظن ح وان خلا بطلانه فان قلت انا بعد ما استقرينا في الشرع عيانا
وجدنا معلوم الاستحباب غالبا او معلوم الوجوب نادرا فيلحق المشكوكات بالاغلب **قلنا** الاستقراء ان كان في جنس المطلوبات فمسلم لكنه لا يحصل منه الوصف
فلا ينفع وان كان في خصوص المطلوبات المشتبهة فالاستقراء ممنوع ولو ندعي الاستقراء على الخلاف **فان قلت** الاخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم مثبت
لاصل البراءة كقوله كل شيء مطلق الخ **فنقول** هذا تمام مع ما مر وكلما كان كذلك فهو مطلق وكذا غيره من الاخبار **قلنا اولا** ان معنى قوله مطلق ان
هو المرخص فيه فالاستدلال تمام لكنه خلاف التحقيق بل معناه الاطلاق ح لا يتم الاستدلال للقطع بارتفاع الاباحة السابقة وحصول المطلوبية لما ذكرنا
واما استحبابا فيخرج عن مورد الرواية على فرض التسليم **نقول** الرواية مجملة من حيث ان المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فسقط الاستدلال ايضا وهذا
الجواب يجري في هذه الرواية بخلاف الجوابين الاولين **وثانيا** انا نمنع انصراف تلك الاخبار النافية للتكليف الى ما لا يستقل فيها العقل سواء كانت الاستقلال
بتمام استقلاله لانه لا احتياج الى البيان والروايات المذكورة تنصرف الى ما يحتاج الى البيان **فنقول** ان العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الاتيان بالجزء
المشكوك فيه فلا تنصرف الروايات الى ما يدركه العقل وبيانه ان التكليف فيها لا يتوقف المقدمة اعني الجزئية هنا انما يحتاج فيه الى بيان الشارع وذلك لان
المقدمات ان لم تكن جعلية للامر بالغير كغيره بل لا مر بالاتيان بذي المقدمة ويلزم ح الاتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتثال كما لو امر عبده باتيان المعجون
الا فلاطوني واما ان كانت المقدمات جعلية للامر كما فيما نحن فيه فاللازم عقلا على الامر بيان جميع الاجزاء والشرائط الجعلية فلو لم يبينها او بعضها بعد جعلها
لم يكن العبد مذموما في ترك الاتيان بها لكون بناء العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدمية ح والا فرض قوله كل شيء مطلق وغيره الى غير ذلك التمويه
نظرا الى ان العقل مستقل في لزوم الاتيان بالمقدمات المحتملة ح لانا نقول ما ذكرت في الجعليات لكن ذلك صحيح بالنسبة الى المخاطبين بمعنى انه لو لم يبين
المقدمات الجعلية لهم لم تكن لان تم عليهم الاجمال الذاتي واما اذا بين ذلك المولى الجاعل جميع المقومات للمخاطبين انفق الاشتباه للغائبين المشتركين مع
المخاطبين في التكليف فعرض الاجمال لهم للموانع الخارجية فالحال فيه هو الحال في المقدمات الغير الجعلية للامر وما نحن فيه من هذا القبيل بالنسبة الينا **وثالثا**
فنقول ان تلك الرواية معارضة باقوى منها وهو اخبار الاحتياط المعتضدة في المقام بالاصلين وبناء العقلاء **فان قلت** استصحاب الصحة بعد ترك الجزء المشكوك
فيه كالسورة يقتضي عدم وجوب السورة وكذا غيرها من الاجزاء والشرائط **قلنا** ان الشك المحوج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزءا او شرطا ينقسم الى بدئه
حاصل قبل الشروع في العمل والى الثانى حاصل بعد الشروع وعلى التقديرين المشكوك فيه اما بدئي او اثنائي فهذه اربع صور **الاولى** كون الشك بدئيا
والمشكوك فيه كذلك كان قبل الشروع في الصلوة في اشتراط ستر العورة فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب ولعل ذلك ايضا ليس منظور القائل **الثانية**
كون الشك بدئيا والمشكوك فيه اثنائيا كما لو شك قبل الشروع في الصلوة في جزئية السورة او في شرطية عدم كشف العورة بين الصلوة وهيهنا يمكن التمسك
بالاستصحاب الفرضي بان يقول لو دخلت في الصلوة كانت صحيحة من تكبيرة الاحرام الى الحمد ولو تركت السورة وركعت كنت شاكا في بقاء الصحة فاستصحبها واركع و
اسجد فيرجع هذا الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضي **وفيه اولا** انه مستلزم للدور اذ صحة التمسك باستصحاب الصحة موقوفة على تحقق الصحة في الزمان
السابق على زمان الشك وتحقق الصحة كذلك موقوف على العلم بالوجوب لفساد عبادة الجاهل بالوجوب وان طابقت الواقع والعلم بالوجوب على الفرض موقوف
على الاستصحاب ابدا ومن لا يعلم الوجوب وهذا دور مضمر بواسطة واحدة فتدبر **وثانيا** ان المستصحب اما صحة الصلوة فهي لم تتحقق حتى يستصحب هنا في الاثناء
واما صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه ففيه ان صحة الاجزاء السابقة وتابعيتها مرتبة على صحة سائر الاجزاء **فنقول** ان المستصحب ان كان هو صحة
الاجزاء بالصحة الواقعية فهو فاسد لان المكلف بعد ترك السورة في المبين صيرها كما في صحة الاجزاء السابقة في بدء الاراية فيكون الشك ساريا والاستصحاب
انما يعتبر في الشك الطاري لان المتبادر من قوله لا تنقض اليقين انما هو اليقين الاستدامي الباقي بعد الشك بالنسبة الى الزمان السابق وان كان هو صحة
الاجزاء السابقة بالصحة الظاهرية ففيه ان الاستصحاب ان جرى وكان ظاهرا لكن لا دليل على اعتبار الاستصحاب في الظاهرية الشانية بالنسبة الى الواقعية كما هنا لعدم
انصراف الادلة الى ذلك النسبة اليه بل هو متيقن العدم **وثالثا** سلمنا حجية الاستصحاب في الشك الساري والحكم الظاهري ايضا لكن في خصوص المقام لا عبرة به لان بناء العقلاء
على اعتبار البعض في الجزء لا ينقض نحو من اخبار الاستصحاب **ورابعا** نقول ان اخبار الاستصحاب معارضة مع اخبار الاحتياط والنسبة بينهما العموم من وجه واخبار
الاحتياط اقل موردا فتقدم على اخبار الاستصحاب هذا مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل والا فالنسبة ح العموم والخصوص مطلقا لان اخبار الاحتياط
اخص مطلقا فتقدم ايضا **الصورة الثالثة** كون المشكوك فيه والشك كلاهما في الاثناء ولا يصح التمسك بالاستصحاب ايضا لان المكلف اما قاصر او مقصر
وعلى الاول يأتي في التمسك بالاستصحاب الوجوه الاربعة السابقة الا الاول منها مضافا الى عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص وعلى الثاني يأتي الوجوه السابقة
ايضا مضافا الى فساد عبادة الجاهل المقصر **الصورة الرابعة** ان يكون المشكوك فيه بدئيا والشك في الاثناء كان يصلي من شك في وجوب تكبيرة الاحرام
على الاحتياط وكبر فدخل في الصلوة ثم شك في الاثناء في لزوم الاحتياط فطرأ الشك في اصل التكبيرة ايضا ولا يصح الاستصحاب هنا ايضا لان البناء على
الاحتياط من اول الامر ان كان مجتهدا فيه فهو مفروغ عنه مضافا الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب للاجماع على العمل باجتهاد المجتهد ما لم يحصل تبدل الرأي
والظن على الخلاف وان كان غير مجتهد بل بنى على ذلك من غير اجتهاد فالفساد للوجوه السابقة فتدبر **الموضع الثاني** في ما اذا شك في ركنية شيء
للعبادة ان الاصل ماذا او الكلام فيه يقع في اقسام **القسم الاول** فيما اذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فقيل بان الاصل الركنية وهو الاظهر وقيل
بان الاصل عدم الركنية وهو ضعيف ويمكن التمسك بوجوه منها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر اذا دخل في العبادة وسهى عن الجزء المشكوك ركنيته
ومضى محله **فنقول** الاجزاء الباقية بها قبل السهو كانت صحيحة فنستصحب الى بعد السهو والالتفات اليه اذا كانت تلك الاجزاء صحيحة صح سائر الاجزاء ايضا

علماء اولا بذلك كما
في الشك في الاجزاء السابقة
الصورة الرابعة في الشك السابق
في الشك في الركنية

بنيهما والخصم اثبات البراءة متمسكا باصالة عدم الجزئية فيما اذا دار الامر فيه بين كون المشكوك جزءا واجبا او مباحا ولم يجد مفصلا او باستصحاب الصحة او الامر بالاتمام
اذا كان المشكوك فيه مما يمكن كونه جزءا ركنيا ام غير جزء ولا يعارضهما استصحاب الامر بالصلاة اما الكون فيه لا او لا فيه قبل اتمام الصلاة لا شك في بقاء الامر فيه وتمامه ظاهر حكم مشكوك
الشك في الجزئية باقسامها الثلاثة وكلما بالجزئية وشككنا في الركنية وحكم الشك في الشرطية **اصل** اذا علمنا بوجوب شيء في العبادة وشككنا في نفسيته وغيرتيه فالاصل
اما العمل باصالة البراءة والاشتغال والاحتياط الى آخر ما ذكر الاشتغال عن المعارض ومن جعل الاصل فيها او علمنا بوجوب شيء في اثناء العبادة نفسا وشككنا في وجوبه الغيري او علمنا
شيء للغير وشككنا في وجوبه النفسي واما لو علمنا بالشيء والجزء في مقدمي وشككنا في انه جزء العبادة ام شرط اصلا ام شرط مطلق فقد يدور الامر بين الاول والثاني
او بين الاول والثالث او بين الثاني والثالث او بين الثلاثة فهل هنا اصل يرجع اليه في مقام التمييز ام لا اصل في البين بحيث
للارتباط واذا ثبت صحة الصلاة ثبت عدم الركنية وفي البواقي يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان الدليل دور اذا استصحاب الصحة فرع ثبوتها في الزمان
السابق وثبوتها في السابق موقوف على الدخول في العبادة على الوجه الشرعي والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعي لعدم صحة عبادة الجاهل
في اصالة الشرطية واصالة الغيرية فيما شك في اهليته ولكفايته فلو كان العلم بالوجه موقوفا على الاستصحاب لزم الدور **وثانيا** سلمنا جريان الاستصحاب لكن
يمنع اعتبار الدليل على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء فهو هنا على الاحتياط سواء كان الواجب توصليا ام تعبديا لكن في التوصليات بنائهم على
الاحتياط اجتهادا وفي التعبديات فقاهة وان كان الدليل الاخبار فهي لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه ولا دليل يعتد به على الاستصحاب سوى الامرين
المذكورين **ومنها قاعدة الاجزاء** وهي مختصة بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الركنية الا ان نتمسك بتلك القاعدة اما في
فيما اذا كان لا التفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة فنقول انه اتى بالصلاة على الوجه الشرعي المأمور به وكلما كان كذلك فهو مجزئ للقاعدة المقررة في محلها فلا
يجب الاعادة فلا يكون ركنا وفيما سوى تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان ذلك ايضا دور لانا الحكم بعدم الركنية موقوف على صحة القياس المذكور
وصحة القياس موقوفة على صحة صغراه اعني كون الاتي به على الوجه المعتبر شرعا وصحة صغراه موقوفة على الدخول فيه على الوجه الشرعي والدخول فيه كذلك موقوف
على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفا على القياس المذكور لزم الدور **وثانيا** سلمنا القاعدة لكنها معتبرة اذا لم يقم على خلافها في المقام دليل
وارد وهو هنا موجود لما عرفت من بناء اهل العقول واخبار الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال ومنها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل
الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه في الاثناء وتقريره كما سبق وفيه منع اعتبار الاستصحاب ايضا فالاولى العمل بالاصل قبل الفحص في بعض الصور
الشك في البعض مما يأتي **ومنها** قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة وتقريره كما سبق
وفيه انا سلمنا القاعدة لكن المستدل يريد ان يقتصر في الحكم بعدم الركنية على تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان تعدى الى غيرها بالاجماع المركب فهو مقلوب عليه
لانا نسنقل الكلام الى صورة المفروض فيما اذا التفت الى السهو في اثناء العبادة ونقول انه مكلف باحد الامرين من الاتمام كما هو مذهب النافي للركنية
او الاعادة كما هو مذهب الحاكم بالركنية فالتكليف ثابت باتفاق الفريقين والمكلف به مشتبه فيرجع الى الاشتغال الا انا نشك في المكلف به فنحكم بلزوم الاتمام
والاعادة لا يقال ان الامر دائر بين المحذورين وجوب الاتمام على المذهب الاول ووجوب الاعادة على المذهب الثاني وكل منهما يحرم الاخر فلا بد من الحكم بان
المكلف مخير بين الامرين اذ لولاه لزم المخالفة القطعية لانا نقول هذه المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع لانها مخالفة للاحتياط والاتفاق قائم على حسنه فلا بد من القاعدة
الا ان يسأل من الاحتياط على هذا القاصر الشاك في الاثناء بعد السهو وفي غير تلك الصورة يتم الاجماع المركب فتعارض الاجماعان المركبان لكن ضميمة احدهما
المركب اصالة الاشتغال المقدمة على ضميمة الاجماع الاخر وهي اصالة البراءة مضافا الى كثرة مواردها واعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وغير
الاحتياط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي اصالة الاشتغال سليمة عن المعارض فظهر مما ذكرنا ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وخبر الاحتياط واستصحاب
التكليف وقاعدة الاشتغال واما ان المعظم ذهبوا في هذه المسئلة الى الركنية وفي مسئلة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهى عن ذلك الجزء
المشكوك الركنية وتذكر بعد الفراغ ولازم الثاني عدم الاعادة وان هذا الا تناقض ايضا لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك وتذكر في الاثناء بعد فوات المحل فعند
المعظم القائلون بالركنية على الابطال لا الاعادة وحرمة الاتمام مع ان مدرك اصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال ولا ريب انها تقتضي الاتمام ثم الاعادة لا
الابطال والاعادة فما وجه عملهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنية دون اثبات لزوم الاتمام في الصورة المفروضة **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول
اولا بمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية وثانيا بانهم وان حكموا باقتضاء اتيان المأمور به على وجه الاجزاء لكن حكمهم بذلك انما هو من باب القاعدة
وذلك لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد لدليل وارد كما فيما نحن فيه اعني الشك في الركنية لا يقال ان الدليل على الركنية هنا هو قاعدة الاشتغال ولو
كان ذلك لدليل وارد على قاعدة الاجزاء لبقي مورد للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال جارية في كل مورد يجري فيه قاعدة الاجزاء فلا بد من رفع اليد عن قاعدة
الاجزاء كلية ولا يقول به القائل لانا نقول هنا ليس مخصص بقاعدة الاشتغال لما عرفت من الاستصحاب وبناء العقلاء واخبار الاحتياط وعن الاشكال الثاني
بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام ليسوا من القائلين باصالة الركنية من باب قاعدة الاشتغال بل قائلون بها من باب الدليل الاجتهادي ومعه لا محذور
القسم الثاني في انه لو شك في جزئية شيء مع القطع بالركنية على فرض الجزئية كان بعض لاختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول
بانه ليس بجزء اصلا فهل الاصل الركنية ام لا الاظهر الركنية سواء قلنا في القسم الاول بالركنية ام لا اما ان قلنا بالركنية **في القسم الاول** فلوجهين
احدهما ان ذلك الشيء مما شك في جزئيته وكلما كان كذلك فهو جزء لما مر في الموضع الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب ثانيهما ان الشيء مما شك
في ركنيته فهو ركن لما مر في القسم الاول واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى القاعدة الحكم بجزئية الشيء
المشكوك وعدم ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب اما الاول فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته **واما الثاني** فلفرض اصالة عدم
الركنية فيما شك في ركنيته لكن مقتضى هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من رفع اليد اما عن اصالة الجزئية واما عن اصالة عدم الركنية فان قلنا
باصالة الجزئية رفعنا اليد عن اصالة عدم الجزئية بالاجماع المركب فتعارض الاصلان بضميمة الاجماعين المركبين لكن الاجماع الذي ضميمة لاصالة الجزئية
مقدم على الاجماع الذي ضميمة لاصالة عدم الركنية لان مدرك الضميمة الاولى قاعدة الاشتغال ومدرك الضميمة الثانية اصل البراءة وهو محكوم بالنسبة
الى قاعدة الاشتغال فضميمة احد الاجماعين اقوى فيقدم فيثبت الجزئية والركنية معا **فان قلت** الحكم بالجزئية وعدم الركنية رعاية للاصلين غير نادر
في مرحلة الظاهر لعدم القطع بانتفاء شرط الامر بعنوان الواقع نقطع بان العمل بالاصلين لا يمكن والقطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلازم القطع بالانتفاء بحسب الظاهر
قلنا نعم الا ان العلماء مطبقون على رعاية الواقع في جميع الاحوال الا اذا دار الامر بين محذورين كالوجوب والحرمة فيحكمون بالتخيير ظاهرا مع القطع بخلافه

ومنها قاعدة الاجزاء

في الجاهل القاصر

الثاني

في الشاك في الركنية

الاول

٢١٤١١

ام الاصل يختلف بحسب المقامات وجوه وثمرة تظهر في مسئلة الصحيح والاعم ومقدمة الواجب المتعددة فاشترا ... معتبرة المباشرة والقصد والاتيان على الوجه المباح ونحو

ذلك والغالب حصول التميز بمراجعة العرف **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقع اجمالا وتردد الامر بين الاقل والاكثر وكان الاستقلاليين وكان الشبهة موضوعية سواء

حصلت الشبهة من تعارض الدليلين كما يتفق في مرجحات البر بناء على وجوب الترجيح تعبدا او من اجمال الدليل كالامر باخراج صاع للفطرة ولم يعلم انه كتسعة ارطال ام

ستة او من تعارض بينة والاقل والاكثر ففيه مثل الاصلاح الاحتياط ام البراءة وجهان اقواهما الاخير لان الاصل عدم تعلق التكليف الا بما تيقن فافهم

القسم الثالث لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل يقتضي الحكم بانه جزء وركن اما الجزئية

فلانه مشكوك الجزئية وقد مر ان الاصل عند ذلك اما الركنية فلانه مشكوك الركنية وقد مر ان الاصل عند ذلك هذا بناء على الحكم باصالة الجزئية عند

الشك فيها والركنية عند الشك فيها واما اذا قلنا باصالة الجزئية واصالة عدم الركنية فيحكم هنا بالجزئية لا غير واذا قلنا باصالة عدمهما فلا حكم هنا بشيء من الجزئية

والركنية **الموضع الثالث** في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الاعم الشامل للشرطية والجزئية فهل الاصل ماذا الا

الحكم بالوجوب الغيري اعني المقتضي لاصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلا كما هو لازم كون وجوبه غيريا ولاصالة الاشتغال بالنسبة الى

الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء معتبرا فيه ام لا فيجب الاتيان به على وجه يحصل القطع ببراءة الذمة **فنقول** لا بد من الاتيان بذلك الشيء المشكوك فيه عند الاتيان بالمأمور

به المستقل النفسي الذي شككنا في مقدميته ذلك الشيء له لقاعدة الاشتغال وان هذا الا الوجوب الغيري وللاستقراء فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب المعلوم

نفسيته فيلحق المشكوك بالاغلب ثم اذا علمنا بوجوب شيء في العبادة وجوبا نفسيا سواء كان اصليا بان جعل الشارع اياه مخصوصا باثناء العبادة ام اتفاقيا

كما في رد السلام في اثناء الصلاة فهل يكون ترك ذلك الواجب النفسي في اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسدا للعبادة ام لا الحق لا سواء كان وجوب ذلك

الواجب النفسي موسعا ام فوريا تقييديا ام تعدديا مطلوبا ام مرددا بين التوسعة والفورية بين فتح المفسد او عدمه سواء كان المأمور به مقارنا للترتيب

في القرائة مثلا او فوقه كالاستغفار بعد التسبيح في الركعتين الاخيرتين مثلا لان الشرع في عدا المسائل الى مسئلة راجعة الى ان الامر بشيء هل يقتضي النهي عن

ضده الموسع او عدمه الامر بها لا يقتضي شيئا منهما فعلى الاخير كما هو المختار لا فساد فيها اذا ترك رد السلام المأمور به المضيق في اثناء الصلاة واشتغل بضده

الموسع بالنسبة اليه اعني الصلاة واجزائها فانها موسعة بقدر رد السلام على القولين واما على الاول فالاخير فيحكم بفساد العبادة لما تقدم للنهي عن الجزء

الذي هو في محل رد السلام او لعدم الامر به على التقديرين فبطلان العبادة **الموضع الرابع** لو شك في جزئية شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته فالاصل الحكم

بالجزئية ايضا اعرفت من اصالة الجزئية عند الشك فيها فيقول هذا الشيء واجب نفسي وجزئي ثم انه لو علم بكون شيء موقوفا عليه العبادة لكن لم يعلم انه جزء العبادة

ام شرطها فهل الاصل الشرطية ام الجزئية وتظهر الثمرة في مواضع منها وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيته فينوي المكلف اتيانا للماهية المركبة من هذا الجزء وسائر

الاجزاء لان جزء العبادة عبادة ايضا ومطلق العبادة عبادة مما يشترط فيه النية واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض محض التوصل وهو يحصل بلا

نية ومنها لزوم المباشرة ان جعلناه جزءا فلا يجزي مباشرة الغير اياه وان جعلناه شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير ومنها

لزوم الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى به على الوجه المحرم كالغسل بالمغصوب **ويظهر** ثمرة اخرى من بعض

الافاضل وهي لزوم تحصيل العلم بالمسئلة على فرض الجزئية دون الشرطية فلو كان جزءا واخل به عمدا او سهوا او عمدا فقط كان موجبا للاخلال بالماهية وصحتها

وفيه ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط ان كان مستندا الى دليل اجتهادي فعليه بالبيان وان كان الدليل اتفاقهم فالحكم بلزوم تحصيل العلم بالمسئلة في الاجزاء وهو

قاعدة الاشتغال فلا ريب في انها مقتضية لذلك في الشرائط ايضا وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والفقاهتي مشترك الورود بين الجزء والشرط فلا وجه

للتفصيل الا ان يقال ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسئلة اصلا لا في الاجزاء ولا في الشرائط خرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء لاتفاق

العلماء على اللزوم فيها وبقي الشرط تحت الاصل الاولي لعدم الدليل الوارد وفيه نظر ايضا لان بناء العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسئلة مطلقا اي الاجزاء

والشرائط ولا يفرقون بينهما الا ترى انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما بالموضوع جاهلا بالحكم التكليفي والوضعي كليهما مستحق للعقاب وعبادته فاسدة

مع ان عدم غصبية المكان من الشرائط فلو لم يكن بنائهم على تحصيل العلم بالمسئلة في الشرط لم يحكموا بالفساد هنا وايضا حكموا بفساد صلوة من صلى مع الثوب

النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم وقالوا بالاثم مع ان طهارة الثوب والبدن شرط **فان قلت** فرق بين المعاملة والعبادة فان العبادة في المعاملة في صحتها

وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها ولا مدخلية للعلم والجهل فيها اصلا واما العبادة فالمناط فيها العلم والجهل لا المطابقة والعدم فالمطابق من العبادة

فاسد بلا علم وغير المطابق منها صحيح مع العلم فعليه يقول ان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهدت بها وحكمهم بلزوم

تحصيل العلم بالمسئلة فيها ليس من باب عدم العلم بالمسئلة بل هو من باب عدم المطلوبية وعدم المطابقة وقد عرفت ان المعاملة الغير المطابقة غير صحيحة **قلنا**

الكلام متين لكن الفرق المسلم من المناط المذكور للمعاملة انما هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادات بوجه من الوجوه واما في الشرائط المعاملية التي

لها مدخلية وارتباط بالعبادة كما في الموارد التي استشهدنا بها فلا نسلم ان المناط هو مجرد المطابقة واللامطابقة وعدم العلم بكلي وكيف كان فهل الاصل الشرطية

ام الجزئية يظهر من بعض الافاضل اصالة الجزئية لان قاعدة الاشتغال تقتضي اتيان المأمور به اليقيني على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال

انما يحصل اذا اتي بنفس ذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قاعدة الاشتغال تقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واذا لزم تلك

الثلثة لزم كونه جزءا لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور **وفيه** اولا ان نفس النية مما اختلف في جزئيتها وشرطيتها كما يشعر به قول الشهيد وهي

بالشرط اشبه فاذا كان نفس النية محل النزاع فلا يتم لهذا الفاضل اثبات جزئيتها النية باصل الاشتغال وحكمه بلزوم الامور الثلثة فيها مع ان وجوب

النية للنية يستلزم التسلسل وهو باطل **وثانيا** ان شرط العبادة منها ما هو معلوم انه شرط عبادي كالوضوء ومنها ما هو معلوم انه شرط معاملي كالغسل

ومنها ما هو مردد بين الامرين ومشكوك **فنقول** ان الذي شك في شرطيته وجزئيته اما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فيشترط فيه الامور

الثلثة من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية واما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا فلا يشترط فيه شيء من الثلثة واما لا يعلم

انه على فرض الشرطية هل هو من اي القسمين عبادي ام معاملي ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال ولزوم الامور الثلثة حتى يثبت الجزئية لا يتم الا

فيما علمنا بانه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا لا غير واما اذا علمنا بانه لو كان شرطا عباديا فلا يتم لاشتراط الامور الثلثة على التقديرين بالفرض

لكان شرطا

الى جملة ما مرّ بما سبق من الادلة واما المقتضى للاحتياط فان كان الاشتغال فهو انه ان اريد الاشتغال بالاقل فقد ارتفع بامتثاله او بالاكثر او الامر النفس الامري فلم يثبت من الاول الاستصحاب فكذلك او بناء العقلاء فهو غير ثابت لو لم يكن على الخلاف واخبار الاحتياط فلا ظاهر لها هنا **اصل** اذا علمنا بالتكليف في الواقع اجمالاً ودار الامر بين المتباينين وكانت الشبهة مرددة بين امرين وكان الجمع محصلاً للامتثال قطعاً فهل الاصل الاحتياط بالجمع كما لو دار الامر بين القصر والتمام او الظهر والجمعة او مثل الامر بالتخيير في اثبات احدهما ابتداءً ومحتملها احتمالان او طرح الامر او تعيين احدهما بالتعيين مبني على القرعة والاظهر هو الاول وجوب الاحتياط بالجمع للاستصحاب واصل الشغل وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل واخبار الاحتياط هنا بل هنا اكثر وبما ذكر مضافاً الى لزوم المخالفة القطعية على الاجزاء التخيير من حيث الحكم الواقعي مطلقاً ومن حيث العمل ان قلنا بالتخيير الاستمراري

والجزئية واما اذا شككنا في كونه على فرض الشرطية عبادة او معاملة ضابطة فالمحصل من قاعدة الاشتغال في كونه شرطاً معاملياً ولا يلزم من ذلك الجزئية لا يخفى **وثالثاً** ان ذلك لا يتم فيما لو نذر الكلف اعطاء درهم لمن في يده من العبادة فان شخص غاية شك في جزئيته وشرطيته فان اصل البراءة يقتضي الشرطية كما مثلنا وقد يكون الاصل الجزئية كما لو نذر في المثال المذكور اعطاء الدرهم لمن لم تكن شرائط العبادة فان شخص غاية شك في شرطيته وجزئيته فالاصل يقتضي الجزئية لما قلنا من اصل البراءة **ثم اعلم** ان التميز بين الاجزاء والشرائط صعب جداً وان شئت فانظر الى قول المولى لعبده ركب المعجون الفلاني ولكن استمع كيفية تركيبه فاعلم انه يتوقف على امور الاول الياقوت المصحح الثاني كون السحق بالحجر الثالث المرجان المسحوق الرابع كون سحقه في الليل الخامس ان يزيد كونه من البقر فانك لو لحظت وجدانك وتاملت علمت ان الاول والثالث والخامس اجزاء والباقي شرائط ومن هنا ظهر ما لو امر الشارع بالصلوة وقال انها تتوقف على الركوع والسجود والقبلة وكونها لبس على التراب فالحاكم بجزئية الاوليين وشرطية الاخيرة **المقام الثالث** فيما لو دار الامر بين الاقل والاكثر مع كون الاقل موجباً للامتثال بعينه وان كان الاكثر مطلوباً في الواقع فهل الاصل بعد العلم الاجمالي بالتكليف في الواقع البراءة او الاحتياط فاعلم ان ههنا مواضع الاول فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر هنا ناشياً عن تعارض الدليلين اما صريحاً او ظاهراً والاظهر هنا البراءة لانتفاء المقتضي للاحتياط ووجود المقتضي للبراءة اما الاول فلان المقتضي للاحتياط ان كان هو قاعدة الاشتغال ففيه انه ان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاقل ففيه ان المكلف اتى به فحصل الامتثال وان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاكثر والامر النفس الامري المردد بين الامرين فالاشتغال ممنوع لا يقال مشاركة مع الحاضر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاكثر فيكون تكليف الغائب ايضاً الاكثر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاقل فيكون الشك في المكلف به فيجري فيه قاعدة الاشتغال والقضية الشك انما هو في بقاء التكليف او ارتفاعه والاصل البقاء لانا نقول لعله لا يحصل العلم بكون المشافه مكلفاً به الا بالاقل واما الاكثر فمشكوك فيه يدفع بالاصل ومشاركة الغائب مع الحاضر حيث انه في التكليف به معلوم ولو بالاجمال غير ثابتة وان كان المقتضي للاحتياط الاستصحاب فالمستصحب اما التكليف بالاقل فقد حصل واما بالاكثر والامر النفس الامري فهو لم يثبت او لاحقه ليستصحب وان كان المقتضي للاحتياط الاخبار الدالة كونه سابقاً ضعيفة لا جابر لها هنا واما المقتضي للبراءة فهو اكثر الوجوه السابقة من اصالة عدم الدليل على مطلوبية الزائد واستصحاب عدم وجوبه لو لم يكن الامر بين الوجوب والاستحباب الا انهما معارضان بالمثل ومن هنا الاكثر واطلاق الاجماعات المنقولة والبرهان العقلي وبناء العقلاء والاخبار والايات **الموضع الثاني** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشياً عن اجمال الدليل كما في قوله زكوة الفطرة صاع من الغلات لو كان تفسير الصاع خلافياً بين اعتباره ستة ارطال او تسعة ارطال والاظهر هنا ايضاً البراءة لما مرّ في الموضع السابق وان كان الحكم بالبراءة في السابق اسهل من هذا الموضع **الموضع الثالث** فيما لو كان الدوران بين الاقل والاكثر ناشياً عن تعارض الدليلين اللذين يكون مرجعهما في المثال الى الاقل والاكثر وفي الدلالة الى المتباينين مع العلم بعدم حجية الخصوصية كما في قوله انظار ان ثقيل من الذهب وان ظاهرت فتصدق بمثقال من الفضة مع فرض علمنا بانه لا مدخلية لخصوصية الذهب والفضة بل يكفي قيمتهما والاظهر هنا ايضاً البراءة لما مرّ **المقام الثالث** فيما لو دار الامر بين المتباينين لتعارض الدليلين كالظهر والجمعة يوم الجمعة والاظهر فيه لزوم الاحتياط بالجمع بينهما لان طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة اهل العقول والرجوع الى القرعة ايضاً فاسد لانه من يقول بها على فرض وجود القول بها هنا انما يسلم ان المكلف به هو الامر الواقعي لكنه يقول ان ههنا وسيلة لتعيين الواقع وهي القرعة ولا ريب انه يقول بوجوب القرعة وجوباً شرطياً بمعنى ان المكلف لو اراد الاقتصار على احدهما لزم عليه القرعة لا وجوباً نفسياً بان يكون آثماً في ترك القرعة مطلقاً وقد عرفت انه يسلم الاشتغال بالواقع فلانه الاحتياط لقاعدة الاشتغال لم يرد دليل على عدها المرجح خلاف الاصل محتاجة الى دليل يدل عليها وهو يدعي وجود ذلك الدليل ونحن ننكره ونقول ان الدليل على القرعة ان كان ادلة قطعية النهم **ففيه اولاً** اختصاصها بالموضوعات لا الاحكام **وثانياً** انها خاصة بمورد العمل لا عموم فيها والتعدي يحتاج الى الدليل وان كان الدليل قوله كل امر مشكل ففيه وكذا انه لا اشكال هنا للزوم الاحتياط فيه وثالثاً انها منصرفة الى الموضوعات وثالثاً انها ضعيفة لا جابر لها فانحصر الامر في الاحتياط بالجمع او البراءة او التخيير بينهما لكن الاول متعين هنا لوجوه **الاول** اصالة الاشتغال **فان قلت** ان الاشتغال ان كان بالنسبة الى الامر النفس الامري فهو ممنوع لعدم الدليل عليه وان كان بحسب الظاهر ففيه ان القدر المتيقن موجود وهو لزوم الاتيان باحدهما والزائد الاصل عدمه **قلنا اولاً** ان التكليف الواقعي ثابت هنا لقاعدة الاشتراك مع الحاضرين الثابتة في صورة كون المكلف به معلوماً بالاجمال كما هنا سلمنا ان قاعدة الاشتراك في مثل المقام اعني ما لم يكن معلوماً بالتفصيل غير ثابتة لكن هنا ايضاً غير ثابتة فيحتمل كون المكلف به الواحد المعين في نفس الامر المقتضي للزوم الاحتياط ويحتمل ان يكون المكلف به الواحد المبهم الكلي المقتضي للتخيير فيجري قاعدة الاشتغال ويتم المطلوب سلمنا عدم جريانها فاعلم ان الاشتغال الكلي في بعد الاحتمالين المذكورين في المكلف به ان المكلف به ان كان الاول فالمطلوب ثابت وان كان الثاني فهو مستلزم لاعتقاد وجوب شيء في الظاهر العقلي بعدم وجوبه في الواقع لان المأمور به الواقعي هو واحد معين فيهما لا الواحد الكلي فيلزم المخالفة القطعية بحسب الاعتقاد ومستلزم للمخالفة القطعية بحسب العمل ايضاً اذا اتى باحدهما في جمعة وبالاخرى في اخرى واما على الاحتياط فلا يلزم شيء من المخالفتين القطعيتين الا ان يقول الخصم بالتخيير البدوي فيندفع المخالفة الثانية اعني المخالفة في مقام العمل لكن يرد عليه لزوم المخالفة الاولى مضافاً الى انه خلاف الظاهر من التخيير وانه مستلزم لكون المأمور به واحداً معيناً في الواقع فيقتضي الاشتغال الاحتياط ويتم المطلوب ولا يكون معنى للتخيير الا انه عند التحير وعدم امكان الاحتياط وهو هنا ممكن الا ان يدعي عدم امكان الاحتياط هنا لانه مستلزم للعسر الموجب لاختلال المطلوب وجوب الاحتياط في المقام السابق اعني ما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر كما في حصول الهيئة التركيبية للعسر والحرج لكن يمكن ان ذلك فرع كثرة الشبهات وهي غير كثيرة على مذهب مدعي انفتاح باب العلم او سد باب الظن كما هو المختار فالعسر الثاني استصحاب الحال وتقريره واضح ولو اورد الخصم بما اورد على قاعدة الاشتغال فالجواب ما مرّ الثالث حكم العقول العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل المقتضي للاحتياط في المقام بالجمع بين الامرين الرابع بناء اهل العقول الخامس الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط المنجبرة ببناء العقلاء والعقول

الثالث فيما اذا دار الامر بين المتباينين

المقام الرابع في حكم دوران الامر بين المحذورين

واما ما مضى فلا تفوّ لوجوبهما معا اضافة بل بوجوب الواحد المجمل الواقعي المستلزم للجمع من باب المقدمة ولو لم يتمكن المكلف الا من احد الامرين في تمام الوقت فيختار لا شي عليه للبرائة وعلى البرائة انّى بالمكن ولو مسك الخصم باخبار البرائة او اخبار التخيير في تعارض النصّين فالجواب عنها ما مرّ من وجوه ولا فرق فيما ذكرنا من حصول الشبهة من تعارض الدليلين او اجمال الدليل اصل اذا علمنا بالتكليف اجمالا واذا دار الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية كما لو علم ان عليه فوائت لا يعلم كميتها او عليه دينا منتزع

التاقلين بل بيّنّا ان الاكثر فلا يعتبر ضعفها **فان قلت** ان مقتضى اصالة عدم الدليل واستصحاب عدم الوجوب وذهاب المعظم والاجماعات المنقولة وبناء العقلاء والقوة العاقلة والايات والاخبار البرائة والتخيير **قلنا** اما الاولان فهما معارضان بالمثل **واما الثالث** فنفيه ما عرفت من ذهاب المعظم الى الاحتياط بل قال بالاحتياط هنا بعض من لم يقل به في دوران الامر بين الاقل والاكثر والاجماعات المنقولة لا تنصرف الى هنا وبناء العقلاء على الاحتياط **اقول** ولا يختلف حكم القوة العاقلة عن حكم العقلاء ايضا واما الاخبار والايات فاولا بالنقض بجاب بذلك الخصم بان يقول ان الواحد المعين النفس الامري مما لم يرد بيان منه ولو وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يمكن لنا ان نقول لان الامر بالواحد الكلي مما لم يرد بيان منه فلو وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومطلق فما هو جوابه فهو جوابنا **وثانيا** بان الايات والاخبار مقتضاها نفي التكليف عن كل من المتباينين لان شيئا منهما لم يعلم بوجوبه الامر به وهو محجوب عن العباد فلا بد من نفي التكليف عن كل من المتباينين بمقتضى ظواهر الايات والاخبار وهو خلاف الاجماع فلا بد من تخصيصهما بما ولم يعلم القلم ومعه لا يبقى دلالة **فان قلت** كما يمكن تخصيصهما باخراج الموضوع راسا عن تحتها كذلك يمكن التقييد فيهما بالقول بان كل شيء مطلق على سبيل الاطلاق لم من ان يكون مع البدل او بدونه الا الشيء الذي يعلم بصدده كالظهر مثلا فانه مطلق محجوبة كان مع البدل وهو الجمعة وبالعكس لا رابع التقييد اولى من التخصيص لانه لا يوجب اخراج الموضوع راسا بل اخراج بعض احوال العموم المطلوب **قلنا** ههنا امور الظهر والجمعة واحدهما المبهم واحدهما المجمل فترك الكل والاول مقتضى دليل البرائة لكنه خلاف الاجماع فلا بد اما من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم او من الحمل والتخصيص بالواحد المجمل ولو لم يكن الاخير ارجح لما تعين للاحتياط لم يكن الاول ارجح فتعين مجملا ويسقط الاستدلال لحصول التخصيص المجمل في العام الموجب لعدم حجيته **وثالثا** ان تلك الادلة من الاخبار والايات معارضة باخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد بما مر وسلمنا التساوي والتساقط فبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض **فان قلت** مقتضى الاخبار العلاجية التخيير فيما تعارض فيه النصان **قلنا اولا** لا يمنع انصراف ما اليها مضى فيه سيما وان موردي بعضها هو تعارض خبرين احدهما بالامر والاخر بالنهي في ما نحن فيه ليس كذلك **وثانيا** ان الظاهر من التخيير في تلك الاخبار التخيير البدوي وهو فيما نحن فيه خلاف الاجماع فلا بد من صرفها عن ظاهرها بالحمل على التخيير الاستمراري حتى ينطبق بالمقام وهو مع انه خلاف الظاهر لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية في مقام العمل اذ الحق في كل جمعة مثلا بواحد منهما **وثالثا** انه لا يحصل من تلك الاخبار الظن للاختلاف بينها لان مفاد بعضها التخيير وبعضها الوقف وبعضها الاحتياط فلا يحصل منها الظن فلا يكون حجة **ورابعا** انها معارضة مع اخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد المذكور سابقا بالامور المذكورة **وخامسا** سلمنا التساوي والتساقط فبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض ثم بعد ما عرفت ان الحق هو لزوم الاحتياط والجمع هنا فهل التارك لاحد الامرين يستحق العقاب مطلقا او يتوقف استحقاق العقاب على كشف ان المتروك كان هو الواجب الواقعي النفس الامري والاول احقاقا وفي الثمرة في الفسق والعدالة كما مر في بحث مقدمة الواجب الظاهر الاول لما مر في مقدمة الواجب استحقاق العقاب على ترك الواجب المقدمي وان كان تركا حكميا لا حقيقيا وهو هنا حاصل بترك احد المحتملين اي احد الامرين ولا ينافيه قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين وتنقض اليقين بغير اليقين ونحا النهي اخرى ولا ينافيه الامر بالاحتياط فهو اثم ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط انما هو اذا كان المكلف متمكنا من كل من الامرين من اول الوقت الى اخره او ان ينقضي زمان تمكن من الاتيان ثم طرء عدم الامكان من احدهما فيجب عليه الاتيان بالممكن منهما واما اذا لم يتمكن من احدهما من اول الوقت مثلا فلا يجب عليه شيء حتى العزم الممكن وذلك لرجوع الشك حينئذ الى التكليف لانه لاحتمال كون المكلف به الواحد المجمل المعين في نفس الامر هو كان ذلك العزم الممكن منه هو ذلك الواحد فلا يكون مكلفا في الواقع لعدم القدرة عليه فاذا كان الشك في التكليف يرجع الى البرائة ثم ان ما مر انما هو حكم تعارض النصين الواجبين الى المتباينين ناشيا عن الدليل المجمل او عن المتعارضين الراجعين الى المتباينين ظاهرا او الى الاقل والاكثر الاستقلالية كان مع القطع بمدخلية الخصوصية ومع عدم القطع بعدم المدخلية فالحكم فيها ايضا هو الاحتياط لما ذكرنا فيه حيث ان الكلام الى هنا انما كان في المجمل العرضي المرادي واما المجمل العرضي المصداقي في الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالتكليف فالكلام فيه يقع ايضا في مقامين **المقام الاول** فيما اذا دار الامر فيه بين الاقل والاكثر وذلك على قسمين لما ان ارتباطي اي لا يحصل الامتثال بالاقل اصلا لو كان المطلوب في الواقع الاكثر فلا ريب ان الحكم فيه الاحتياط لكن لم يجد لذلك مثالا في الشرعيات في الشبهة العرضية المصداقية واما استقلالي اي يحصل الامتثال بالاقل بقدره منا لانه من المصاديق وان كان الواجب في الواقع الاكثر كما لو اشتبه الفائتة في عدم حصول اداء الدين كلك واما التمثيل له لاشتباه اجزاء ضاقت او ائل الوقت باخر فيه فلا يرتبط بالمقام لان الامر فيها دائر بين الواجب والحرام وحاصل الكلام ما دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وكيف كان فالاظهر في المقام ان في المسئلة ستة **الاول** لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل به يقين البرائة **الثاني** الزام الاحتياط بالنحو المذكور ما لم يحصل الظن بالبرائة وبعد حصول الظن بالبرائة يبني على الظن **الثالث** الرجوع الى البرائة بالاتيان على ما يتيقن باشتغال الذمة لا غير **الرابع** الرجوع الى البرائة في نفي الزائد الا اذا حصل الظن بالاشتغال بناء على حجية الظن في الموضوع الصرف **الخامس** ما يحكى عن صاحب الرياض في الشك البدوي يحكم بالبرائة وفي الشك الطاري على الاحتياط للاستصحاب وهذا الكلام يحتمل احتمالات اربعة **احدها** الزام الاحتياط في الشك الطاري ما لم يحصل القطع بالبرائة وكذا في الشك البدوي ما لم يحصل القطع بالبرائة وكذا في الشك البدوي والبرائة ما لم يحصل القطع بالاشتغال **وثانيها** اعتبار الظن في المقامين فالظن بالبرائة كاف في الاول وفي عدم لزوم الاحتياط والظن بالاشتغال كاف في الثاني في عدم جواز العمل بالبرائة **وثالثها** اعتبار الظن في الشك الطاري لا البدوي **ورابعها** بالعكس **السادس** التفرقة اذا عرفت ذلك فنقول يمكن الحكم بالاول الى زمان يتيقن البرائة على الاحتمال الاول للوجوه **الاول** ان الالفاظ اسام للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا عند الاطلاق فيكون مقتضى قوله اقض ما فات واد الدين وجوب قضاء الفائت النفس الامري وان لم يكن معلوما وكذا الدين الواقعي وان كان مجهولا ولازم ذلك لزوم الاحتياط حتى في الشك البدوي للقضاء والدين لكنه خرج بالاجماع وبقي مورد الشك في المقدار المبدا محا للكلام فنقول ان التكليف بنفس الامر في القضاء والدين ثابت وبعد الاتيان بالاقل في سقوط التكليف والاصل بقاؤه فيكون المستصحب هو الامر النفس الامري المردد بين الاقل والاكثر وهذا ممنا الى قاعدة الاشتغال لان الاشتغال ثابت والمكلف به مشتبه فلا بد من تحصيل

بالاقل او بالاكثر

في الفعل ... التخيير

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر

في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية

لا يلزم مقدما فضلا عن الرجوع الى القرعة او الى التخيير في المشكوك الى ان يعلم البراءة او يظن بها ان قلنا بحجية الظن في الموضوع الصرف او الى البراءة فيما زاد على المتيقن لا ما المشكوك مطلقا كما ان
بالاشتغال او يفصل بين الشك البدوي والطارئ بعده والاصح انه لا شك في الرجوع الى البراءة مطلقا في مثل ما لو استقرض من زيد دينارا في الوقت المعلوم ثم شك في انه استقرض منه
دينارا اخر في وقت اخر ام لا ولا في وجوب الاحتياط فيما اذا علم بانه كان مديونا لزيد بعشرة منه

اليقين بالبراءة وان قلت بما قلنا في السابق من ان الاشتغال هل هو بالنسبة الى الاقل او الاكثر لا الاشتغال دفعة بوجوب بلا عنوان مضافا الى ان تارك الاكثر وان اتى بالاقل تارك للذمة حكما فهو مستحق للعقاب فالدليل الاول وهو لا استصحاب مؤيد بقاعدة بين الامرين اللذين كل منهما امتثال للعصيان بعد الفرض المذكور فان قلت ما ذكرت من الرجوع الاصل الى البراءة لا يجري في المنقول الا مرتبة ينافي ما قلت سابقا من انظرها الى المعلومية في رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على ان الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من الفحص عن خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه في نفس الامر فقد اجبت عنه ثمّ بان الفاسق منصرف الى معلوم الفسق فلا يتم الدليل هذا الجواب يجيء في كلامك ههنا بالانصراف الى نفس الامر قلنا ان المعلوم اما اجمالي او تفصيلي والذي عبره ههنا الانصراف الى نفس الامر انما هو بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف بل يكفي العلم الاجمالي فيه مثل ما نحن فيه كقوله مثلا اقض ما فات كما فات والدين الذي علمنا بفوات فريضته واشتغال الذمة به في الجملة وان لم نعلم المقدار فلا بد من الاتيان بنفس الامر بعد تحقق العلم الاجمالي ولا يشترط العلم التفصيلي والذي منعنا في السابق انما هو هل اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال كما لو شك ابتداء في فوات فريضة او وجوب دين من غير علم اجمالي تجمعهما في الجملة فها هنا نقول لا ينصرف اللفظ الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص عن خبر مجهول الحال الذي لم يعلم اجمالا الوجود للفاسق بين المشتبه ان الثاني بناء اهل العقول فلو قال المولى لعبده اسكن داري في شهر رجب ثم سكنها العبد الى يوم التاسع عشر فشك فهل هو الاول ثم هذا الشهر ام لا لكان بناؤه على الاحتياط وكان ملتزما بذلك والفرق بين هذا الدليل وسابقه ان هذا انتقال من اللازم الى الملزوم فيكشف بناؤهم عن ان المراد الاتيان بالامر النفس الامري بخلاف الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم اولا **فان قلت** لعل بناءهم على ما ذكرت من الاحتياط في المثال المذكور لعله لاجل استصحاب عدم دخول الشهر الاتي لا لاجل الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب الان ما اثبات بمعنى اجراء الحكم وان اشتهر بينهم اجراء الاستصحاب فيها كالتمسك باستصحاب النهار في صورة الشك في دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك في طلوع الفجر ونحو ذلك فيه لا ان المستصحب ما هو لاجزاء السابقة على ما الشك فيه عدم دخول وقت الفجر مثلا ان كان الاول فغيره ان الجزء السابق من الزمان قد انعدم بمجيء اللاحق لا نزاع فيه وان كان الثاني فغيره ان الشك في الحادث لانا نقطع في الان المشكوك فيه بتحقق زمان لكن لا نعلم انه من اليوم او من الليل فيتم الثالث انما الاحتياط المجمع عليه بناء العقلاء وهو كالعرف انما قلنا ان عمل الاحتياط فان قلت ان لا يزيد الخبرة هنا من لزوم الاحتياط هو ان يحتاط فيما لو قال المولى لعبده اكرم العلماء فيها عشرة منهم معلوما بالتفصيل للعبد وشك في الباقي انه عالم ام لا فيلزم عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على اصل البراءة في الباقي المشكوك لرجوع الشك الى الشك في التكليف قلنا الفرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه الاحتياط فيما ذكرته من المثال ووجه الفرق ان التكليف فوق الكل العلماء متعلق بحسب فهم العرف بما كان عالما لم يتكلف فيكون الشك في الزائد شكا في التكليف الصرف فيرجع الى البراءة واما فيما نحن فيه فالمطلوب معين لا متعدد فالمطلوب من قوله اد الدين واقض ما فات الدين لا وجوب شيء في الحقيقة الدين النفس الامري والفائت الواقعي فالشك فيه شك في المكلف به فلا بد من الاحتياط لا يقال ان الشك في زيادة الدين والفائتة يرجع الى الشك في زيادة التكليف بعينها ولا يجري الاصل عليهما لانا نقول ان الشك في الفائتة شك في انه اتى بالفريضة في وقتها ام لا ولا ريب ان الاصل عدم الاتيان بها فالاصل الفوات فان قلت حال المسلم ان لا يفوت الفريضة في الوقت قلنا نعم لكن ح يعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر هذا مضافا الى ان كلامنا في مثل الذي عرض على طالع الفرائض ذهول فيما شك فيه لا الاستقراض واعاده او قلته وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشر مرات او عشرين مرة واما انه اعلم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او دينارا فلا يجري الا اصل البراءة لان الشك في الحادث مضافا الى ان الكلام انما في بيان الاقل والاكثر مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية فما يكون الاصل فيه مقتضيا للاحتياط او البراءة من وجه اخر خارج عن النزاع هذا ولكن هذا التحقيق الذي يقتضيه التدقيق هو القول بالبراءة على الاطلاق من حيث القاعدة في مقامنا هذا لا دلالة الوجوه الثلاثة للاحتياط لا يتم نعم قد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص مقام الحكم بالبراءة وان قلنا ان القاعدة الاحتياط وقد يقتضي المرجح الخارجي في خصوص مقام **وان قلنا** بان القاعدة البراءة من حيث القاعدة فلنمثل لك ولو ببعض الامثلة لخصوص المقامات التي يجري فيها الدليل الخاص على البراءة او الاحتياط ثم نشرع في بيان ان القاعدة هي البراءة مطلقا فنقول اما المقام الذي نحكم فيه بالبراءة للمرجح الخارجي فكما لو علم بانه استقرض من زيد في العشر من الشهر كذا وشك في انه هل استقرض منه وسط الشهر ايضا كذا ام لا فنقول ان المسألة هذا الاستقراض ثانيا والا فلا عدا يلاحظ ما بيناه المطلق المستقرض على فرض الاستقراض يقتضيا الاقتصار بالاقل واما المقام الذي نحكم بالاحتياط للمرجح الخارجي فان كنا عاملين بالبراءة قاعدة فكما لو شك ان الفائتة منه اربع فرائض او خمس **فنقول** يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه لان الاصلين الاول اصالة عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان فائتا وجب الاتيان به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يتوهم ان المتيقن منه قولنا هذا فائت ثابت بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان معنى حجية الاصل هو ترتيب احكام عليه من احكام لزوم القضاء **الثاني** استصحاب الامر المتعلق بالمشكوك فيه في وقته فيستصحب بقاء الامر بعد مضي الوقت وبقاء ان المكلف ما اتى بالمأمور به حتى يرتفع الامر بالاستصحاب **فان قلت** لا معنى لاستصحاب الامر لان الامر متعلق بطبيعة الصلوة بل بها في الوقت الخاص فالمأمور به الماهية المقيدة وقد انتفت بانتفاء القيد قطعا فانتفى الامر بها البعد امكانه مع نعم لو قلنا بان قوله صل من دلوك الشمس الى الغروب يدل على تعدد المطلوب تم الاستصحاب لكنه خلاف مذهبك وخلاف التحقيق ايضا **قلنا اولا** ان الامر بالقضاء وبانها الطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت فنقول ان الماهية المطلقة الثابت مطلوبيتها في اول زمان الغروب لا يخ اما ان يكون مطلوبة في الزمان السابق على ذلك الزمان هو الجزء الاخير من اليوم ايضا واما لا يكون كك فان كان الاول ثبت تعدد المطلوب وان كان الثاني لزم تجدد الراي مع في حق العالم بالعواقب **وثانيا** انا لو اغمضنا قوله صل من الزوال الى الغروب مثلا وقوله اقض ما فات الى العرف يفهمون تعدد المطلوب قطعا فكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث هي في كل وقت بعد دخول اول الوقت وان شئت فراجع الى المولى من اهل العرف يقول لعبده اشتر

فيه تحقيق وتدقيق

في المقام الذي نحكم بالاحتياط للمرجح الخارجي

اليوم

وان لم يكن الاكثر معتادا للاستصحاب واما في مثل ما لو استقرض من زيد مبلغا في عقد واحد لا يدري مقداره ونحو ذلك من امثلة ما نحن فيه فالاظهر البراءة مطلقا لان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية لكنها لا تنصرف الى المشكوك البدوي ولذا لو استقرضنا المعلوم بالتفصيل او بالاجمال وما نحن فيه معلوم في الجملة لا معلوم اجمالا والمعلوم في الجملة بعضه معلوم تفصيلا ومقداره مفصل وبعضه مشكوك تفصيلا فيعمل في كل على مقتضاه وليس للاحتياط ما يعتمد عليه الا قوله كلا وقرينة بعد ارتفاع الشبهة بالاصل ولا نظير في الموضوع الصرف ليس حجة اصل ان دار الامر بين المتباينين بعد الاجمالي في الشبهة المحصورة او كان الشك في المكلف به متعلقا بكون الفائتة بين كونها صبحا او ظهرا او غيرها كاشتباه جهة القبلة

فيما اذا دار الامر بين ...

اليوم مثلا لم يشتر ثم بعد خروج الوقت امره بالاشتراء ايضا فيحصل الكشف للعبد ان المطلوب من اول الوقت انما كان ايجاد الطبيعة ولكن كان الامر بالتعجيل لمصلحة اخرى غير مصلحة نفس الطبيعة **فان قلت** لا نسلم ان العرف كذلك بل يحتمل كون الامر الثاني من المولى باشتراء اللحم لحكمة اخرى ولك دليل على نفي هذا الاحتمال **قلنا** نعم لكن ذلك الاحتمال لا يرجح في حق العالم بالعواقب وان كان ممكنا في حق غيره فتدبر **وثانيا** انه لا يبعد دلالة الامر بالقضاء على اتصاف الماهية بالصفة الحسنة المقتضية لتعلق الامر بها بعد فوات الوقت فنقول ان تلك الماهية المطلقة اما كانت متصفة بتلك الصفة بخصوصها في الوقت ايضا ام لا ان كان الاول فالمطلوب ثابت لانه مطلوبية الطبيعة المطلقة في الزمان السابق فيستصحب وان كان الثاني لزم تبدل الصفة النسبية الى الطبيعة وهو خلاف الاصل **فان قلت** ان الاصلين المذكورين لو تم لزم الاحتياط في الشك البدوي في وجوب القضاء في الذمة وان لم يكن في البين معلوم الفوات اصلا لجريانهما هنا ايضا وانت لا تقول بذلك **قلنا** مقتضى الاصلين ذلك لكن خرج تلك الصورة بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين المذكورين اعني اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر انما يجريان في الشك في وجوب القضاء في الذمة اذا كان شك في تعلق الامر بالقضاء مسببا عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة في الوقت واما اذا كان قاطعا بالفريضة في الوقت ولكن يحتمل عدم الاتيان بها على الوجه الشرعي فيجب قضاؤها ايضا للاصل **الثاني** اعني استصحاب الامر واما الاصل الاول فلا يجري ثم ان من جملة الامثلة على لزوم الاحتياط بالدليل الخارجي صوم يوم شك انه آخر رمضان او اول شوال فبناء العرف على الصوم لا ان العبد لو شك في ذلك عند قول المولى له امسك فهذه الايام شهر رمضان لكان بناؤه على السكون في ايام المشكوك فيه ويحتمل ان الشرع في بنائهم هو استصحاب عدم دخول الشهر الآتي وما قلنا من عدم جريان الاستصحاب في امثال تلك المقامات هو خلاف الانصاف وخلاف طريقة اهل العقول فيتبع استصحاب عدم دخول الشهر الآتي واستصحاب عدم دخول الليل اذا شك في دخول زمان الافطار واستصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك في التسحر لكنهم قد يعبرون عن الاستصحابين الاخيرين بالاستصحاب الوجودي وهو استصحاب اليوم والليل وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودي غير معقول هنا لعدم المستصحب كما ترى قلنا لابد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم وكيف ما كان فالاستصحاب وال...ق بان الشك في الحادث غلط بل الشك في الكل انما هو في الحدوث واما في مثل الشهر فلان تمامية الشهر فرع سير القمر جميع البروج الاثني عشر والاصل تأخر تمامه الى الغد واما في النهار فلان اجزاء الزمان وان كان غير قارة بالذات الا انها تدريجي الحصول لا يوجد الجزء الثاني منها الا بعد الجزء الاول فعلى هذا نقول ان اصالة تأخر الحادث يقتضي عدم كون الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل لانه لو كان اول جزء من الليل لكان اللازم حدوث الحادث للقطع بالحدوث بخلاف ما لو كان آخر جزء من النهار فان اللازم ليس حدوث الحادث وليس استصحاب تأخر الحادث يقتضي عدم كونه في الليل فكانه في النهار اذا عرفت ذلك فنرجع الى بيان ان الفائتة من حيث هي مع قطع النظر عن الامور الخارجية هل البراءة فنقول لا مقتضي للاحتياط هنا الا امارة من الوجوه الثلثة وهي غير تامة اما الاول فلانا نقول انه تولد انصرف ما فات والحقوق للناس ونحوها يحتمل بحسب نظام المرفوع امور اربعة **الاول** انه يجب عليك قضاء الفائتة لنفس الامر كائنا ما كان علمت بالفوات ام لا وعلى هذا يكون خروج صورة الشك البدوي وعدم الالتفات من باب التقييد فيشمل الرواية باطلاقها ما نحن فيه عند دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المحصورة المفيدة فيجب الاحتياط **الثاني** انه فات المعلوم بالعلم التفصيلي يجب قضاؤه لا غيره وعلى هذا لا يجب القضاء في الفائتة المعلومة اجمالا المردد بين صلوات مثلا **الثالث** الامر المعلوم ولو اجمالا فيكون المعنى قضوا ما علمت فواته ولو اجمالا ولا ثم ذلك يجب القضاء فيما علم بفوات فريضة مشتبهة بين فريضتين ولما اذا علم بفوات فريضة وشك في الزائد مثل ما نحن فيه فلا يجب قضاء الزائد **الرابع** ان الامر المعلوم في الجملة من الفائتة يجب اتيانه فالمعنى يجب الاتيان بالفائتة المتصلة بامر ان كنت عالما بالفوات في الجملة فيخرج الشكوك البدوية ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والاجمالي ومقامنا هذا فيجب الاحتياط فيه على العلم بالفوات في الجملة وبالجملة على الاحتمال الاول والاخير يجب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه باتيان الاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط فلابد من تحقيق ان اي من الاحتمالات مفهوم من الرواية ونحوها فنقول الاظهر هو الاحتمال الثالث بحسب فهم العرف ولو سلمنا عدم الظهور في ذلك فلا اقل من عدم ظهورها في غيره ايضا فيصير مجملا وتسقط الاستدلال به فيرجع الى الاصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد عن الفائتة المتيقن **فان قلت** نعم لكن نسلم عدم الظهور في الثالث والشك فيما هو المراد من الرواية لا مناص عن الاحتياط لدوران الامر بين كون المطلق متواطيا او مشككا والاصل التواطي بالنسبة الى جميع افراده ولازم ذلك الاحتياط **قلنا** حجية الاصول في الالفاظ انما هو بعد حصول الوصف ولا دليل على حجيتها فيها من باب الاستصحاب لانا لا نسلم بل ان كان هو الكتاب فهو ساكت عن هذا الباب وان كان السنة اعني اخبار الاستصحاب فهو غير منصرف الى الالفاظ وان كان الاجماع فهو غير ثابت وان كان العقل فهو ساكت وان كان بناء العقلاء فغير معلوم فلا دليل على الحجية من باب التعبد فانحصر بالوصف وهو غير حاصل هنا **واما الثاني** اعني بناء العقلاء فلان بناءهم في المثال المفروض وان كان على الاتيان بالزائد المشكوك فيه ولكن لعل ذلك لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل هو من باب خصوصية المثال او لاستصحاب عدم دخول الشهر الآتي واذا احتمل كون الاتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط فما تم الدليل بل يكون ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط من حيث هو احتياط **واما الثالث** اعني الاخبار فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى يجبر ضعف الاخبار بها فظهر ان المقتضي للاحتياط مفقود واما المقتضي للبراءة فهو الاخبار والآيات النافية للتكليف عند عدم العلم فنقول الزائد المشكوك فيه مما لم يعلم بورود الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق **فان قلت** ان تلك الآيات والاخبار منصرفة الى ما هو شأن الشارع بيانه ولا ريب ان مسئلتنا هذه من الموضوعات وليس من شأن الشارع بيانها **قلنا** كلامنا ليس في خصوص موضوع حتى يقال ليس بيان الموضوع من شأن الشارع بل الكلام انما هو في الكلي يعني انه لو دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المحصورة فهل الحكم فيه البراءة او الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شأن الشارع فينصرف اليه الاخبار والآيات ومن جملة المقتضي للبراءة ايضا البرهان العقلي السابق من ان المكلف بالزائد اما معاقب بتركه ام لا ان كان الثاني فهو المطلوب وان كان الاول فاستحقاق العقاب اما ان يكون مستندا الى ترك الفعل والى ترك الاحتياط او الى عدم دفع الضرر المحتمل الى آخر ما مر فانك عرفت ان تحصيل المقام ان الاحتمالات ستة **الاول** الاحتياط مطلقا **الثاني** الاحتياط مقيدا

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية

فيما اذا دار الامر بين المتباينين في الشبهة الموضوعية

وارتكاب المخالفة القطعية مخالف للاجماع ولاستقلال العقل ولو اقدام لاحكام العرف والشرع ولا دليل عليها في مثل المقام والتخيير بين المشتبهين منافٍ في بناء العقلاء واخبار الاحتياط
وسائر من لا ينصرف الى العلم ولو اجمالا والتمسك باخبار البراءة مدفوع بالقلب بالتخصيص بالمجمل بنحو ما يجري في المراد بها مثل الطهر والجمعة ومعارضة اخبار الاحتياط ولزوم الجمع على وجه
العقاب بيان تام في مقدمة الواجب ان الترك الحكمي كالحقيقي فتعين وجوب الجمع من باب المقدمة الشرعية الموجب للعقاب اذ القرب باحدهما وترك الاخر ثم انكشف بعد الوقت كون الباقي هو
الواجب الواقعي

بعد الظن بالبراءة الثالث البراءة مطلقا الرابع البراءة مقيدا بعدم الظن بالاشتغال الخامس التفصيل بين الشك البدوي والطاري السادس القرعة وعلمت ان الحق هو الاحتياط
الثالث لفساد البواقي اما الاول فلعدم المقتضي للاحتياط كما مر واما الثاني فلعدم المقتضي للاحتياط مضافا الى انه لو سلم وجود المقتضي للاحتياط فرفع اليد عنه للظن بالبراءة
فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف الحق واما الرابع فلانه مبني ايضا على حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه ان
اراد انه في الشك البدوي من العمل بالبراءة لكن مخالفته في الشك الطاري للبين في محله وان كان استصحاب التكليف بالنسبة الى الامر المعلوم في السابق المشتبه في الحال
محرج لكن بناء العقلاء على عدم هذا التفصيل بل بناؤهم اما على الاحتياط في البدوي والطاري معا او على البراءة كذلك واما السادس فلعدم دليل معتبر عليه في المقام
الثاني فيما اذا كان الامر بين المتباينين في الشبهة المصداقية والكلام فيه يقع في موضعين الاول فيما كان الشك في المكلف به المشتبه نفسا كدوران الامر في الفائتة
بين كونها ظهرا او مغربا او غيرها كاشتباه القبلة والاظهر في المقامين على النفي والغيري معا لزوم الاحتياط اما في النفسي فلانا ان طرحنا الاحتمالين معا لزم
لنفي من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل فهو مخالف للاجماع مضافا الى ما عرفت من ان الالفاظ منصرفة الى المعلوم الاعم من العلم الاجمالي كما
يخرج منه من التفصيل وان رجعنا الى القرعة لخبر تطبيق الغنم والخبر المشكل فقد عرفت فساد مدرك القرعة في الاحكام وعدم الجواب بعضا فان الخبر الاول مخصوص بمورده والتعدي يحتاج
الى الدليل سلمنا لكنه في الشبهة التحريمية ومحل الكلام الشبهة الوجوبية سلمنا لكنه ضعيف اما الثاني فهو ايضا ضعيف ان قلنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم
وجود المقتضي للاحتياط او وجود المانع عنه وكلاهما مفقود لان المقتضي للاحتياط عرفته سابقا من التبادر العرفي وبناء العقلاء واخبار الاحتياط والمانع من
الاحتياط ليس الا البراءة والاخبار النافية للتكليف لكن قد عرفت فساده بالنقض او لا وتخصيصها بالمجمل ثانيا ومعارضتها لاخبار الاحتياط ثالثا وان قلنا بلزوم
الجمع بين المشتبهين لكن على وجه اتحاد العقاب بان لا يكون في ترك احدهما واتيان الاخر عقاب اذا كان المأتي به الواجب الواقعي فهو ايضا فاسد لما عرفت في بحث مقدمة
الواجب من ان الترك الحكمي كالحقيقي ولما مر من عدم الاستقصاء ومن جهة الاحتياط المقتضي لكل تلك الثلاثة لاستحقاق العقاب بترك احدهما وان كان الاخر المأتي به الواجب الواقعي
فتعين لبطلان تلك الاحتمالات عليه لزوم الاحتياط على وجه استحقاق العقاب بترك احدهما واما في الغيري فالدليل على لزوم الاحتياط امران الاول الادلة القطعية بالنسبة
الى النفسي فان لزوم الاحتياط في النفسي يستلزم في الغيري بطريق اولى الثاني ان الدليل الدال على اشتراط القبلة في الصلوة مثلا انما دل اذا كانت الجهة معلومة
بالتفصيل بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم التفصيلي ولكنه يدل على انه لو لم يكن معلومة بالتفصيل وكانت مشتبهة لا يشترط الاستقبال بل هو ساكت فيحتمل اشتراط
القبلة ايضا ويحتمل اختصاص اشتراطها بغير تلك الصورة فيرجع الى الشك في شرطية شيء للعبادة وقد مر ان الاصل الاشتراط **الموضع الثاني** في بيان حكم المتباينين مع
كون الاشتباه في شخص المكلف لا المكلف به كواجدي المني في الثوب المشترك فلا اشكال انهما اجنبي مكلف بالغسل وكما في خنثى وهو وطى امرأة ووطئه رجل بلا انزال فنعلم ان الخنثى
في الواقع لعدم الواسطة واقعا او الحصر الخارجي اما رجل واما امراة وان اشتبه علينا فعلينا ان نعلم ان احكامه حينئذ اما انه رجل او امراة ومع ذلك فنعلم انه يلزم الغسل
اما على الرجل الواطي له او على المرأة الموطوئة له لانه ان كان رجلا فقد وطأ المرأة فوجب على المرأة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائدا ولا يوجب ايلاج الذكر فيه الغسل
وان كان امرأة فقد وطأها الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المرأة لكون الالة زائدة فيه ولا يوجب ايلاجها في فرج المرأة الغسل عليها فحصل العلم الاجمالي بان احدا
من الواطي والموطوءة جنب ما اشتبها واما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة لانه ان كان رجلا فقد وطى المرأة وان كان انثى فقد وطاها الرجل وهذا واضح
وهذا هو مراد من اوجب الغسل على الخنثى فقال اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اذا ظهر لك فاعلم ان الذي يظهر من
الاصحاب هنا هو البراءة والذي يقتضيه بادي الرأي هو الاحتياط وان كان الظاهر عدم جواز القول به والوجه في ذلك امور **الاول** استصحاب بقاء الامر بالصلوة
بالنسبة الى هذين المكلفين الى ان يحصل لهما اليقين بالارتفاع وهو لا يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء **الثاني** استصحاب بقاء الامر بالطهارة
الى ان يحصل المعين بحصولها وهو يحصل بالجمع بين الغسل والوضوء لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده **الثالث** اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل
القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بعد الجمع بين الامرين اي الغسل والوضوء **الرابع** اصالة الاشتغال بالطهارة **الخامس** اصالة بقاء الحالة السابقة المانعة
عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضأ معا **فان قلت** هذا تام اذا كان حالة المكلف قبل ذلك حالة الحدث المانعة عن الصلوة واما اذا كانت حالة
حالة الطهارة ثم ارتكب ذلك الفعل فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول بدون الاحتياط **قلنا** ان لم يكن اجماع مركب في الصورتين نعمل في كل بمقتضى الاصل الموجود
فيه وان كان اجماع مركب في البين فنحن نتم تلك الصورة بالاجماع المركب نعم انه يمكن القلب فاسد لقوة اجماعنا بكونه مثبتا وذلك نافيا والمثبت مقدم
لانه من المرجحات والدليل عليه ان حجية الاثبات هو الشهرة بين القوم وهو كاف **السادس** استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط والفرق بين هذا
وسابقه ان المستصحب هنا الحكم وفي سابقه الموضوع فالدليلان مختلفان **وان قلت** هنا بمثل ما قلت في الدليل السابق فهذا اخص من المدعى ولا يتم الا
في بعض الصور فالجواب هو ما مر ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو القول بالبراءة مطلقا سواء كان المكلف قبل ذلك على حالة الطهارة ام الحدث لا لاستصحاب
عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما بالوضوء او بالغسل فلا يصح ان يقال الاصل عدم التكليف بالغسل لان الشك في الحادث ولا لاستصحاب
عدم حدوث سبب الغسل اذ الشك في الحادث ايضا لانا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج مثلا لكن لا نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يصح ان يقال الاصل عدم كون
ذلك الحادث سببا للغسل كذا يصح ان يقال الاصل عدم كونه غير سبب للغسل تمسكا باصالة العدم ولا استصحاب عدم الجنابة للقطع بحدوث سبب من الاسباب ويكون
ذلك الحادث الصادر من المكلف سببا لكن لا نعلم ان اثره الجنابة او غيرها فكما يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثره الجنابة كذا يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثره
غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجريان كما في كل ما كان الشك فيه شك في الحادث فان اجراءهما معا موجب لطرح المقطوع واجراء احدهما فقط ترجيح بلا مرجح بل
لاصالة الطهارة فمن كان قبل ذلك متطهرا فالاصل في حقه بقاء الطهارة ومن كان قبل ذلك محدثا وذلك لان محل الكلام انما هو في الحدث بالاصغر لا الاكبر فان المحدث بالاكبر
يجب عليه غسل واحد سواء اتى بذلك الفعل ام لا والموجب للشبهة انما اذا كان محل الكلام المحدث بالحدث الاصغر فنقول ان ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك

الغسل

اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب كان دائرا بين الشك في التكليف لفقد العلم الاجمالي فالاصل البراءة لا كثرية ما ترى في الشبهة الوجوبية من الاخبار من الاحتياط فيظهر ضعف ما ذكره تمام بقية ما يكون اصل الحرمة في بعض الموارد لادلة خارجية كما في اللحوم فلو تولد حيوان من حيوانين احدهما طاهر حلال كالغنم والاخر نجس محرم كالكلب لا يماثل احد ابويه ولا من الخارج فالاصل طهارته لدلالة ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا ستصحاب طهارة ملاقيه ولاصالة عدم وجوب الاجتناب عنه وحرمته لان اغلب اللحوم محرمة ولاخبار الاحتياط جعل وبناء العقلاء اقول لما تمسك باستصحاب نجاسته لحما ميتة او حال ولادته لما ثبت بين الكلب مثلا او باستصحاب طهارتها حال حيوته فظهر وجهه ثم ان كثيرا مما فرضنا في الشبهة الوجوبية جار في الشبهة التحريمية بنظم خاطما مما سبق

او باستصحاب حرمته حال حيوته

الغسل الموجب للاشتباه انما كان موجبا للوضوء ايضا او كان الوضوء لازما عليه وحده لا الغسل ولا الوضوء مع الغسل فلو لم يعد الغسل المشتبه يستصحب عدم الوضوء ويستصحب كفاية الوضوء في صحة الصلاة واباحة الدخول فيها او يستصحب تحريم الغسل ولو عجز عن هذا الاستصحاب باستصحاب عدم الوجوب كان ادلى المقطع بانتفاء التحريم للاجماع على حسن الاحتياط ويستصحب عدم كفاية الغسل ويمكن التمسك باصل اخر غير تلك الاربعة وهو استصحاب بقاء الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل **فان قلت** بناء العقلاء هنا على الالتزام بالاحتياط ولا يعتبر تلك الاصول لان دليل اعتبار الاستصحاب اقواه هو بناء العقلاء وقد عرفت انه هنا على الخلاف والاخبار وهي انما تنصرف الى ما عليه طريقة اهل العرف **قلنا اولا** نمنع كون بناء العقلاء على الاحتياط بل هو على البراءة فلو اخبر عبدا احد مولاه بانه عليك اكرام زيد واخبر شخص اخر عبدا اخر لهذا المولى بانه يجب عليه اكرام زيد مع علم العبد بان الاكرام يجب على احدهما لا غير كان بناء كل منهما على البراءة الى ان يظهر خصوص المكلف **وثانيا** سلمنا ان بناء العقلاء على الاحتياط لكن حجيته تعليقية معلقة على عدم ورود الدليل على الخلاف وقد ورد الدليل وهو اخبار الاستصحاب فقلنا انها منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء **قلنا** نعم لا انصراف يصح اذا كان دلالة الدليل من باب الاطلاق واما العموم لان ما النص واخبار الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب الطهارة نص لورودها كثيرا في خصوص الطهارة فلا يصح دعوى الانصراف بل لا بد من طرح بناء العقلاء فيما نحن فيه اعني استصحاب الطهارة **فان قلت** انك تدعي قطعية اعتبار الاستصحاب من تراكم الظنون التي افادها بناء العقلاء بحيث لولاه لم يحصل القطع باعتبار الاستصحاب حيث اعترفت هنا بعدم بناء العقلاء على هذا الاستصحاب بل بناؤهم على الاحتياط فكيف يقطع بحجية الاستصحاب هنا قلنا بعدما ثبت قطعية اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار فيما يكون بناؤهم عليه لاجل تراكم الظنون ثبت فيما ليس بناؤهم عليه بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق بين الموارد فتم ثم الكلام الى هنا انما كان في المقام الاول من المقامات الثلثة المرتبة في صدر مسئلة البراءة **واما المقام الثاني** اعني الشبهة التحريمية فقط بمعنى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالي فيه بالتكليف اعني الحرمة اصلا حتى بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام لكن بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام في خصوص الواقعة والقسم الاخير من الثلثة اما الاشتباه فيه مرادا واما مصداقا وايضا هنا كالسابق في عدم امكان اجتماع الاول من الثلثة مع الثاني منها لابتناء الاول على قلة الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح وابتناء الثاني على كثرة الشبهات المنافي لمذهب مدعي الانسداد ايضا الثاني كالسابق يرجع الى الاول في قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن وايضا النزاع هنا كالسابق اعم مما لا نص فيه وما فيه نص لا يعتبر وما تعارض فيه النصان بالمعنى الاعم من تعارض النصين والقولين والمفتيين وايضا النزاع هنا ليس كالنزاع في اصل الاباحة المختص بما فيه امارة منفعة لا مفسدة من الافعال بل يشمل جميع الاقسام الاربعة المذكورة في اصل الاباحة **اذا ظهر ذلك فاعلم** ان ههنا مواضع **الموضع الاول** في شك التحريم بلا علم اجمالي بالتكليف صحة حتى في المشتبهات وبينها واختلفوا في لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البراءة على قولين ثانيهما عن المجتهدين والظاهر اتفاقهم عليه الان منهم من قال بالحظر في بحث اصل الاباحة على ما حكي ويلزمه هنا الحظر بطريق اولى اذ القول بالحظر قبل ورود الشرع مع كونه ملزوما للاقتصار على القدر الضروري لكثرة المشتبهات يقتضي القول به بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالحظر في اصل الاباحة فعليه ان يقول به هنا ايضا بالاولوية القطعية وعن الاخباريين هنا القول بالحظر والظاهر اتفاقهم في الجملة وان اختلفوا على اقوال يستقر فيها والحق مع المجتهدين سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر الضروري من التعيش ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروري كما ترى في اصل الاباحة وما يتوهم من استقرار ديدنهم على عدم التصرف في مال الغير بغير استيذان منه مسلم فيما امكن الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يبعد دعوى كون بنائهم على التصرف فيه سيما اذا كان العبد مطلعا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه **الاول** ان هذا العظيم الموصوف بالرأفة لا يكون حجته علينا الا ان الحجة هي المسئلة **الثاني** اطلاق الدليل بان المشكوك فيه مما لم يبين حرمته للشاقين وكلما لم يبين حرمته لهم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان واما الصغرى فلان البيان امر حادث والاصل عدمه **فان قلت** ان الشك في الحادث لا يرد لان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه فهو مستقر والبيان يقيني وانما الشك في ان المبين هل هو التحريم او غيره فلا يجري الاصل **قلنا** سلمنا البيان في الجملة حتى للشاقين لكن البيان اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحدوثه انما هو البيان العام اعني هو قوله كل شيء مطلق الخ واما البيان الخاص ففي حدوثه مشكوك والاصل عدمه **فان قلت** انا نقطع بحدوث بيان خاص بين المشتبهات التحريمية فيصل الشك في شك في الحادث ولا يجري الاصل **قلنا** اولا نمنع هذا العلم الاجمالي لقلة المشتبهات وثانيا لو سلمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي في البين فنقول ان هذا العلم الاجمالي الحاصل بين المشتبهات الكثيرة لا يعتبر ولا يضر باجراء الاصل كما في الشبهات الغير المحصورة **فان قلت** نحن نقطع اجمالا بوجود محرم بين المشتبهات التحريمية فلا يجري الاصل **قلنا** الجواب هو الجواب السابق **فان قلت** غاية ما يثبت من الاصل المذكور اثبات نفي الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية لا الواقعية **قلنا** الغرض ليس الا هذا من ذلك فاذا ظهر عدم البيان للشاقين بما ذكرنا فقلنا هنا ما لم يكن محرما على الحاضرين وكلما لم يكن محرما على الحاضرين وكلما لم يكن محرما عليهم لم يحرم على الغائبين لادلة الاشتراك **الثالث** استصحاب عدم الحرمة ويقرر على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كشرب التتن قبل وقوع الشك في حرمته كان مباحا او لم يكن محرما وبعد وقوع الشك فيه يستصحب الحكمان المذكوران اعني الاباحة وعدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى قبل البلوغ وتقريره نظيره من سابقه **الرابع** بناء العقلاء **الخامس** ان المرتكب للمحتمل الحرمة ان لم يكن معاقبا فهو المطلوب وان كان معاقبا فاما على فعل المحرم او على ترك الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **السادس** الاخبار النافية للتكليف عند عدم العلم **السابع** الايات التي يحتج بها النافون المخالفين لانه من موارد ادلة الاصل ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان ارتكاب المشكوك فيه يحتمل الضرر والتحرز عنه لازم بحكم العقل فيكون ارتكابه حراما وفيه منع الصغرى لاستمالها يعلم بالحظر مما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذنه والتصرف في مال الغير بلا اذن منه حرام وفيه منع الكبرى **اولا** لا نسلم ذلك مسلم فيما امكن الاستيذان لا مثل ما نحن فيه كما يكشف عنه بناء اهل العقول **وثانيا** سلمنا حكم العقل بذلك لكنه

في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب

في الشبهة التحريمية

تتمة

اصل اذا دار الامر بين الحرام وغير الواجب وكانت الشبهة موضوعية والامر دائراً بين المتباينين فان كانت الشبهة غير محصورة لكون المشتبهات متعددة الاحاطة او متعسرتها ولو لاجل الطبع لا حجتنا
بجواز التناول او لكون المشتبه كالمعدوم بين المشتبهات بحيث لا يحتمل في جنبها واستقرت سيرة العقلاء على عدم التزامهم بالاجتناب عنها الفقد المقتضي في القسمين الاولين فان الخطاب
لا ينصرف الى مثلهما مضافاً الى الاجماع وادلة نفي العسر وفي القسم الثالث يجريها الدليل الاخير في الاخير العسر ولو لبعض الاشخاص بعد كون التبعيض في اشخاص المكلفين منفياً بالاجماع تأمل فانه

تعليق معلق على عدم الدليل الوارد وقد عرفت الادلة الواردة الثاني ان الاقدام على المشكوك فيه عمل بما لا يعلم والعمل بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة
العمل بما وراء العلم وفيه انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملاً بالعلم لا بما وراءه الثالث ان الاقدام على المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة
على ما لا ريبة فيه اعني الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغيره من اخبار الاحتياط التي مر ذكرها وفيه انه لا ريبة
بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة فضعيف فيما سلك بعد تسليمنا لكن اخبار الاحتياط ضعيفة لاجابر لها مع انها معارضة باقوى منها وهو ما ذكرنا
من الادلة على الاباحة الرابع اخبار لزوم الوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند العمل كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة قال ابو عبد
الله ع قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
وكقوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها وفيه ان عدم حرمة المشكوك فيه مما يكون معلوماً للادلة السابقة فلا يبقى بعد تقوله
اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به مضافاً الى ان الظاهر من تلك الروايات الاحتياط في مقام الافتاء فلا يدل هذا الخبر على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملاً وفتوى
الا ان يتمسك بالاجماع المركب لان من يقول كل من احتاط في الافتاء احتاط في العمل ايضاً ولكن نقلب عليه الدليل ونقول نحن نثبت البراءة عملاً بما مر من الادلة
ونتم المطلوب وهو البراءة في الافتاء بالاجماع المركب اجماعنا اقوى لعقوبة ضميمة من الادلة العقلية والبراهين المحكمة مضافاً الى ان الرواية دليل لنا لا علينا
لان مقتضاها لزوم الاحتياط فيما هو غير معلوم فيكون داخلاً في قوله واذا جائكم ما لا تعلمون فيجب فيه الوقف مضافاً الى ان الظاهر من الروايات الوقف قبل الفحص لا سيما مع
تعليله ع الوقف في ذيل الرواية بان النبي ص اتى الناس بما اكتفوا به فلا تدل الرواية على الفحص سليمة عن المعارض مضافاً الى انها معارضة باقوى منها وهو ما مر من الادلة
ثم اعلم ان ما ذكرنا من الرجوع الى البراءة في محتمل الحرمة هل يشمل اللحوم ام لا فيه اشكال لما يظهر من الشهيد الثاني ان الاصل في اللحوم الحرمة فقال في كتاب الطهارة من الروضة
ان الحيوان المتولد من الحيوانين اللذين احدهما طاهر حلال والاخر نجس حرام لا يجتماعان يكون له مماثل في الخارج او من غير ابويه فيلحق به في الحكم لدوران الاحكام مدار
الاسماء والا يكن له مماثل في الخارج حكم بطهارة الجلد وحرمة اللحم للاصل فيهما وتبعه السيد المرحوم صاحب الرياض في العمل بالاصلين عند فقدان المماثل معللاً
طهارة الجلد بان نجاسته تستلزم لزوم الاجتناب عنه والاصل عدمه ويعموم ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحرمة اللحم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان الميتة
لغة حقيقة فيما زهق روحه باي وجه اتفق فنقول ان هذا الحيوان الذي لا مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة فهو حرام للاية هذا وفي التمسك بتلك الاية لهذا
المدعى نظر لان الميتة وان كانت لغة حقيقة في مطلق ما زهق روحه الا ان المتبادر منه بتبادر الوضعي في عرفنا المتشرعة هو ما زهق روحه بما وراء التذكية الشرعية
فلا يصح التمسك في حرمة هذا الحيوان بعد التذكية الشرعية بتلك الاية لكونها لا تدل على كون لفظ الميتة في عرف المتشرعة حقيقة فيما ذكرنا مسلم لكن كونه حقيقة
في عرف الشارع في زمن الصدور في ذلك غير واضح الناقل يقتضي عدمه فيتم الاشكال بالاية لحملها على المعنى اللغوي فيه انا ان سلمنا ثبوت الحقيقة الشرعية فلا اشكال
في بطلان الاستدلال وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم الاستدلال ايضاً وان سلمنا ان الميتة لغة هو ما ذكره المستدل وان الشرع كاللغة وذلك لان
الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي ومع عدمه لا كلام في موارد حكم لخو والشرط الاول هنا مفقود لانصراف الميتة الى غير المذكى شرعاً والحاصل ان الاية
مخدوشة بوجوه الاول ان ذلك مبني على كون الميتة لغة للمطلق ما زهق روحه وهو مم بل الظاهر انها فيها موضوعة لما يقابل المذكى كما قيل الثاني انا سلمنا ذلك
لكن في عرف المتشرعة صارت حقيقة فيما يقابل المذكى وح ان قلنا ان الحقيقة الشرعية ثابتة كان الشرع ايضاً كالمتشرعة وان الناقل يثبتها فنقول ان اللفظ مطلق
ينصرف الى الفرد الظاهر وهو ما يقابل المذكى الثالث ان الاية مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وح لا حجية بالعام لاجمال المخصص عند جماعة هذا ويمكن تأسيس اصالة
الحرمة بوجوه اخر الاول ذهاب المعظم الى اصالة الحرمة في اللحوم الثاني ان الحيوان المشكوك لما كان قبل التذكية حراماً قطعاً وبعد التذكية يستصحب الحرمة الثالث
ان الحيوان الغير المأكول لحمه اكثر فما يقع كل لحم شرعاً فيلحق المشكوك فيه بالاغلب الرابع الاخبار الحاكمة بالاحتياط كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب ان اكل
هذا اللحم ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه فيجب ضرورة ويمكن القول باصالة الحلية لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً فان الاية تدل على الحلية الذاتية والتذكية
ترفع الحرمة العرضية فلا تتم المقدمتين كون الاصل الحلية **فان قلت** ان تمامية الاستدلال بالاية فرع عمومها وهو مم لا يقال ان العموم ثابت بدليل الحكمة
وهي ان المنفعة التي خلق الاشياء لاستيفائها ان كانت هي الجميع فالمط ثابت وان كانت هي البعض من المنافع المعين عندنا فهو خلاف الفرض وان كانت
هي البعض المعين عنده تعالى الغير المعين عندنا فهو منافي للامتنان الذي هو الغرض من الاية لكون هذه المنفعة الغير المعينة وجودها كعدمها لانا نقول ان البعض
عند الله غير معين عندنا ومع ذلك لا ينافي مقام الامتنان لان المنافع اختيارية وقهرية والقهرية منها لا دخل لها بالعلم والجهل في ترتبها اصلا نعم الاختيارية
منها كما ذكرت من توقف استيفائها على العلم مع كون العلم مفقوداً لكن المراد من الاية المنافع القهرية في كل شيء للعباد فلا منافات لما ذكر مع الامتنان قلنا انه
لا يتوقف اثبات المطلوب على افادة الاية العموم لما مر في ذيل بحث اصل الاباحة ان كل شيء لا بد ان يكون له منفعة للعبد ولو في الجملة والا لزم الكذب في الاية الشريفة
فلا بد من وجود منفعة في الشيء وان لم نعلمها بخصوصها فح ان لم نعلم تلك المنفعة تفصيلاً كان الحكم بالمنفعة اجمالاً وان علمنا تفصيلاً بمنفعة فان كانت متحدة
تلك المنفعة فلا بد من اباحتها والا لزم عدم وجود غيرها وان كانت متعددة وكان بعضها اظهر فهو مباح قطعاً وفي اباحة غير الاظهر اشكال الاجود الاباحة ايضاً
وان كان الكل متساوياً ولم يكن في البين اظهر فالكل مباح ولا ريب ان المنفعة الظاهرة في الحيوان هو كل لحمه مقتضى ذلك هو الحلية خرج ما خرج وبقي ما بقي تحت
العموم فالاصل في اللحم هو الاباحة والوجوه الاربعة المذكورة انما تثبت اصالة الحرمة وفيه مخدوشة اما الشهرة فلان حجيتها لافادة الوصف وهو غير حاصل بعد دلالة
الاية بما مر **قلت** الاية لا يحصل منها الظن بعد ذهاب المعظم الى الحرمة **قلنا** نعم لكن حجية الاية من باب السببية المطلقة لا من باب الظن المخصوص واما الاستصحاب
فلا نعلم المستصحب لانه ان كان هو الحرمة العرضية فقد انتفت بالتذكية يقيناً وان كان هو الحرمة الذاتية فمن الاول لكانت مشكوكة فلا يجري الاستصحاب
مضافاً الى انه بعد ملاحظة الاية نحن نقطع اليقين باليقين مع تسليم جريان الاستصحاب ايضاً نقول ان جامع الدليل الوارد عليه هي الاية وادخل ما نحن فيه في المستثنى

في بيان اصالة الحرمة في اللحوم

موضوعية الشبهة في المتباينين

او مصنوعا وكانت الشبهة غير محصورة كالاناء الطاهر المشتبه بالحرام من جهة الحكم الوضعي يترتب الاثر عليهما وبنجاسته اتفاقا بعد الغسل ولو اجمالا بالملاقاة والارتكاب في اطراف جهة بحكم التكليف فيحتمل جواز ارتكاب الكل دفعة او تدريجا والقرعة ووجوب ابقاء مقدار الحرام واجتناب الكل من باب المقدمة العقلية او من باب المقدمة الشرعية بحيث يترتب العقاب على حسب تعدد الارتكاب ان انكشف ان ما ارتكبه لم يكن الحرام الواقعي والاخير اظهر اما بطلان الاولين فللاجماع وانصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا كقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومعارض مع عدم التثليث فيختص الاول على فرض عدم الاشتراط بغير المحصور او المحصور مضافا الى الاستقراء فتدبر

اي قوله لا تنقض اليقين سلمنا ان الاية غير واردة على خبر لا تنقض اليقين بالشك بل معارضة معها لكنها اقوى فتقدم عليه واما الاستقراء فهو كالشهرة في الجواب لا يحصل منه الظن بعد ملاحظة الآية الشريفة بل يمكن ان يقال لا يحصل هنا منه الوصف لان العدد اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه فتدبر واما الاخبار فهي معارضة مع الآية الشريفة والنسبة بينهما العموم من وجه مادة افتراق الاخبار الشبهة الوجوبية ومادة افتراق الاية ما يعلم حليته او اباحته ومادة الاجتماع الشبهة التحريمية واذا كان النسبة بعد التعارض العموم من وجه فلا بد من الاخذ بالارجح في محل التعارض والاية اقوى كما لا يخفى فان قلت الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها معتضدة بالشهرة وهي مجبرة لها قلنا الضعيف اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح وكذا نقدمه على الضعيف المنجبر كذلك الاخبار **فان قلت** ان الاية بمقتضى الوضع اللغوي تدل على ان الاشياء التي كانت موجودة في زمن الصدور وسابقه مخلوقة لاجل انتفاع العباد واما ما وجد في الزمان المتاخر كما فرضنا في الحيوان المتولد من الحيوانين المتغايرين نوعا ولم يكن له مماثل في الخارج فلا تدل الاية على اباحته فلا يتم الغرض لا يقال لو كان كذلك لما صح التمسك بالاية لاثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان لعدم وجودها زمن الصدور مع ان العلماء مطبقون ظاهرا على التمسك بها في نظائرها لانا نقول هذا الكلام صحيح لو قلنا باستفادة اباحة الاشياء الموجودة زمن الصدور باشخاصها ونحن لا نقول به بل نقول بان الاية دلت على حلية الانواع الموجودة في هذا الزمان التي كان نوعها موجودا في زمن الصدور وسابقه بالاية الشريفة بخلاف فرد النوع المتاخر وجوده فانه لا يصح اثبات حليته شخصا ولا نوعا بالاية كما في الحيوان المفروض قلنا الظاهر من الاية اباحة الاشياء من بدو الامر الى اخر الدنيا للعباد كون هذا المعنى خارجا عن الحقيقة مسلم ولكن لا يضر بعد الظهور فيما ذكر فان خلاف الحقيقة يصار اليه **فان قلت** الاية لا تدل على جواز الاكل وهو مستلزم لجواز الذبح ظلم على الحيوان فيقبح بنى على قاعدة العقلية فلا بد من ترك الذبح لحرمته ومن حرمة الذبح يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركب فان قلت نحن نثبت جواز الاكل بالاية وجواز الذبح بالاجماع المركب **قلنا** ان الاجماع المركب لا يقاوم اقوى كان شرطه البرهان العقلي وشرط الاجماع المركب انتفاء الدليل اللفظي وهو لا يقاوم الدليل العقلي لا يقال ان الذبح كيف يكون ظلما مع تجويز الشارع اياه لانا نقول تجويز الشارع في الموارد الخاصة كشف عن خطاء العقل في هذا الصغرى الجزئي من الشرع ولا يلزم منه الخطاء في كل موضع **قلنا** اولا ان العقل بعد ملاحظة ان اكل الحيوان انما هو لاجل نظام تعيش العباد وان الشارع جوزه في موارد كثيرة حصل له التشكيك في صغرى الظلم والشك فيه يستلزم الشك في الكبرى وثانيا ان الحكم بحرمة الذبح مستلزم للحكم بنجاسة الجلد مع ان الاصل الطهارة اللهم الا ان يدعى الورود بنجاستها بعد التذكية ايضا هذا واعلم ان الانصاف ان الاية المذكورة لا تفي باثبات الحلية هنا لوجوه **الاول** ما عرفت في بحث اصل الاباحة ان الظاهر من قوله خلق لكم ما في الارض للانتفاع في الجملة ويكفي فيه الانتفاع بالعبرة والحاصل انه تعالى ليس في مقام بيان حكم الاشياء بل غرضه تعالى محض بيان ان في الاشياء لكم منفعة وان كانت محرمة نعم لو قال ابيح لكم ما في الارض تم المطلوب **الثاني** ان الموصول المذكور وان كان من ادوات العموم لكن ينصرف الى ما فيه مادة منفعة ليس فيه امارة مفسدة وفيما نحن فيه امارة للمفسدة موجودة **الثالث** ان الاية مهملة بعنوان تشتمل بحسب الاحوال وهو موجب للوهن في الاطلاق الموجب للوهن في التمسك **الرابع** انها اختصت بالجمل وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان هذه الاية ليست بمجملة لانا نقول نعم لكنها مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وذلك يجمل فيسري الاجمال الى الجميع **فان قلت** هذا الايراد مبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الميتة وهو خلاف الحق **قلنا** ذلك الايراد وارد سواء قلنا بالحقيقة الشرعية فيها ام لا بل وان لم يثبت الحقيقة اللغوية في المعنى الاعم ايضا لان الاستثناء بقوله تعالى الا ما ذكيتم يكشف عن ان المراد من الميتة اعم من المذكى **فان قلت** لعل الاستثناء منقطع **قلنا** انه حقيقة في المتصل فيحمل عليه الى ان يجيء دليل على خلافه نظرا الى اصالة الحقيقة **فان قلت** اصالة الحقيقة انما هي من باب الوصف وهو هنا غير حاصل لاسيما بعد ظهور الميتة في المعنى المقابل للمذكى **قلنا** نعم الا ان الظهور بدوي ويرتفع بملاحظة الاستثناء ولو لم نقل بتبدل الظهور على الخلاف فلا اقل من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه يتم المطلوب اذا عرفت هذا فاعلم ان ادلة البراءة ايضا لا يصح التمسك بها هنا لاثبات الحلية في اللحم كالاية الشريفة اما قوله كل شيء مطلق فلعدم انصرافه الى ما نحن فيه لما مر في وجه عدم انصراف الاية واما بناء العقلاء على البراءة فهو ايضا غير معلوم ان لم ندع العلم بان بنائهم على الاحتياط واما استصحاب عدم الدليل على الحرمة فمعارض باستصحاب عدم الدليل على الاباحة **فان قلت** دليل الاباحة قد بلغ وهو قوله كل شيء مطلق **قلنا** قد مر عدم انصرافه الى ما نحن فيه والحاصل ان شيئا من ادلة البراءة غير جارية هنا واما ما يقتضي الاحتياط فهو موجود اما اولا فلاستقراء الحاكم بحرمة اغلب اللحوم فيلحق به المشكوك واما ثانيا فلاخبار الاحتياط واما ثالثا فلبناء العقلاء هذا هو تمام الكلام في اثبات الحرمة واما طهارة الجلد فقبل التذكية فلقوله كل شيء طاهر الخ والاخبار الدالة على البراءة بعد لزوم الاجتناب الملازم للنجاسة كقوله كل شيء مطلق الخ واستصحاب طهارة الملاقي لهذا الحيوان فهذه الوجوه الثلاثة تفيد الطهارة قبل التذكية واما الطهارة بعد التذكية فيمكن التمسك فيه باستصحاب الطهارة الحاصلة حال الحياة الثابتة بالادلة الثلاثة المتقدمة الا ان هذا الاستصحاب لا يعمل به لانه مقابل بقصور في جواز التذكية فما ثبت طهارته حال الحياة من الحيوانات على الموارد الخاصة التي ورد فيها جواز التذكية وما لم يرد فيه الدليل بالخصوص يحكمون بعدم جواز التذكية مطلقا فيه مثل الحشرات يحكمون بعدم جواز التذكية وان كان الحيوان طاهرا فاذا عملوا بذلك الاستصحاب لكان اللازم عليهم الحكم بالجواز الا ان يخرج لدليل ولم يفعلوا كذلك ثم اعلم ان الكلام في الفروج مما يناسب هنا فنقول ان الشبهة التحريمية في الفروج ان كان من قبيل الشك في تحقق الرضاع بالعشر فالاصل البراءة وان كان من قبيل الذاتيات فالاصل الحرمة هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية الحكمية والله اعلم اما الكلام في البحث الثاني منه

الموضع الثاني في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي بالتكليف فى خصوص الواقعة **فنقول** ان ذلك كالشبهة الوجوبية اما حكمية واما موضوعية والمراد منها تنقسم الى الاقسام السابقة في الشبهة الوجوبية وحكمها كحكمها فهي جهات والمقصود منها اما دائرة بين الاقل والاكثر فحكمها ايضا كما مر في الشبهة الوجوبية واما دائرة بين المتباينين حالها كالشبهة الحكمية اي في المصداق اذا دار الامر بين المتباينين اما بين الامور المحصورة فعلينا يقع الكلام في موضعين الموضع الاول في الشبهة المحصورة والموضع الثاني في الشبهة الغير المحصورة **اما الموضع الاول** فنقول فيه ان الشبهة المحصورة اما مزجية كالخبز المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام واما غير مزجية اي يمكن ان يمتاز فيه الحرام من الحلال كالاناء المشتبه احدهما بالمغصوب والنجس والاخر حلال وطاهر فنقول في كلا القسمين من

واما القرعة فيرد عليها ان الاصل فيما يمكن فيه الاحتياط كما هنا مع قصور دلالتها لو صح سندها وتم دلالتها عن معارضة اخبار الاحتياط في مثل ما نحن فيه واما الرابع فيرد عليه الاستصحاب وقاعدة
الاشتغال والادلة اللفظية واخبار الاحتياط وخصوص حديث التثليث المعروف بين الخاصة والعامة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ولا يمكن حمل الجمع المحلى فيه على العهد ذهنيا وخارجيا ولا على الاستغراق الحقيقي اذ لا مورد له فلا بد من حمله اما على الجنس المفرد فيكون

في الشبهة المحصورة

المزجي وغيره انه يحتمل ان لا يكون تكليف حينئذ سواء ارتكب دفعة ام تدريجا ويحتمل جواز الارتكاب تدريجا لا دفعة كان يخلط احد الاناءين بالآخر ويشرب فانه
معاقب حينئذ ويحتمل وجوب القرعة ووجوب الاشتراط بالاجتناب حتى يستلزم العقاب ان ترك الجميع ولم يرد الاستعمال بل ان اراد الاستعمال وجب القرعة ويحتمل وجوب
الاجتناب عن قدر الحرام وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا اذا ارتكب
البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية فلو ارتكب احدا من المشتبهات كان عليه العقاب
وان لم يكن هو الحرام الواقعي فحكم بفسقه بمجرد ارتكابه البعض لان الاحتياط كان واجبا شرعا وتركه فلو ارتكب بعد ذلك احد الآخر من هذه المشتبهات ايضا كان له
عقاب آخر حتى لو ارتكب الجميع تدريجا عوقب بعدد الارتكابات ولو ارتكب الجميع مرة كان له عقاب واحد ايضا لا ان يدعى ان هذه الاحتمالات انما كانت
من جهة الحكم التكليفي واما من جهة الحكم الوضعي وترتب الاثر من الضمان او النجاسة فمحل وفاق بعد ما حصل الكشف باستعمال النجس او مال الغير وان كان جاهلا
او كان جاهلا اذا ظهر ذلك فالاظهر في النظر هو الاحتمال الاخير وما سواه فاسد اما الاول فلانا لا قائل به ولو وجد كان يقول به لعدم المقتضي لسنح لزوم الاجتناب
والذي ان المقتضي موجود وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع في الجملة والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن النجس ولا تتصرف في مال الغير فانها ناصة على عدم جواز
الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الامر او الى المعلوم بالتفصيل او الى المعلوم ولو اجمالا او الى المعلوم في الجملة وان كان
يقول به لوجود مانع من الاحتياط فعليه بيانه **فان قلت** ان المانع قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه **قلنا** هذا رد عليك لا علينا
واما فساد الثاني فلوجوه **الاول** هو ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع والثاني هو ما مر في الاول ايضا من الادلة اللفظية بناء على التحقيق من انصرافها
الى المعلوم الاعم من الاجمالي والتفصيلي والثالث قوله حلال بين وحرام بين الخ **فان قلت** ان تلك الرواية معارضة بقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام
بعينه **قلنا** ان المتعارضين متباينان لشمولهما المحصور وغير المحصور وعليه فنقول يجب الاخذ بالرواية الاولى سواء كان ملاحظة المتعارضين قبل التخصيص
والاخراج او بعده اما على الاول فلاعتضادها بعمل الاصحاب واما على الثاني فلان الرواية الاولى بعد اخراج الشبهة الغير المحصورة للاجماع على عدم لزوم
التحرز عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص المطلق مقدم على العام المطلق واما فساد الثالث فلان القرعة خلاف الاصل يحتاج الى الدليل ولا دليل
الا قوله القرعة لكل امر مشكل وخصوص الروايات الواردة في قطيعة غنم والاول مدفوع اولا بانه لا اشكال في المقام **فان قلت** فانه مورد الرواية قلنا موردها
في الموضوعات الخارجية كثير كما في احكام المواريث وثانيا بانه ضعيف لا جابر له في المقام وان كان في غيره له جابر نعم لو حصل القطع بصدقه لانه مدد من تمسك
العلماء في الموارد الخاصة لكان جابرا للضعف لكن تمسكهم في الموارد الخاصة لا يفيد القطع بالصدق وثالثا بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي ارجح
لكثرة معتضداتها والثاني ايضا مدفوع بالوجهين الاخيرين في الاول مضافا الى عدم عمومه فالتعدي يحتاج الى الدليل **فان قلت** ان الايراد الثاني

في الرواية

غير وارد على تلك الرواية لان تلك الرواية اخص من اخبار الاحتياط فيقدم عليها فكيف تقول ان الوجهين الاخيرين جاريان هنا ايضا لما عرفت من ان الثاني من
هذين الوجهين لا يرد **قلنا** العام قد يقدم على الخاص لكثرة معتضداته واما فساد الرابع فلوجوه **الاول** اصالة الاشتغال لان هذا القائل قائل بوجود تكليف
هنا لكنه يقول ان المكلف به هو الاجتناب عن القدر الكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف به خصوص الحرام الواقعي ولا ريب ان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية الثاني انه بعد
التحرز عن القدر الكلي من الحرام يشك في بقاء الامر بالتحرز وارتفاعه فيستصحب الامر بالتحرز الثالث الدليل اللفظي كقوله لا تتصرف في مال الغير
بناء على انصرافه الى نفس الامر او الى المعلوم الاعم من الاجمالي او الى المعلوم في الجملة وعلى التقادير يثبت المطلوب واما انصرافه الى المعلوم بالتفصيل فبناء على مذهب الخصم ايضا لا
مقتضى لنفي التكليف هنا رأسا وهو لا يقول به اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امرا خارجيا لا الدليل اللفظي الرابع حديث التثليث وهو قوله حلال بين
وحرام بين الخ ووجه الاستدلال بتلك الرواية يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى باللام للاطلاق يفيد العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم
هؤلاء الرجال والعهد الذهني كقولك اكرم القوم الا الرجال اذا اردت رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله تعالى الا المستضعفين من الرجال اذا اردت من المستضعفين
الجمع المنكر وجنس الجمع كقوله علي ان لا اتزوج الثيبات بل الابكار وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف الفقه على
مذهب من يجعل المتجزي فقيها وما يظهر من بعض القائلين بالتجزي من جعل المراد بالاحكام العهد الذهني ليشمل التجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع
كونه متجزيا ومن هذا الباب فعال المكلفين في تعريف الحكم حيث اريد منه الفعل والمكلف لئلا ينتقض بخواص النبي صلى الله عليه وآله اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية

في بناء الاستدلال بحديث التثليث

احد معان ثلثة **الاول** ان يكون المراد من الجمع المحلى الجنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم وح يحتمل ان يكون المراد بالمحرم المحرم الظاهري
ويحتمل ان يكون المراد منه المحرم الواقعي الحقيقي ليكون المعنى ان من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان يكون المراد المحرم الواقعي مجازا ليكون
المعنى ان من اخذ الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهذه الاحتمالات ثلث لا شبهة في فساد الثاني منها لاستلزامه الكذب لان من ارتكب شبهة ليس لازما انه ارتكب
حراما واقعيا حقيقة فبقي الاحتمالان الاخيران وكل منهما يثبت حرمة ارتكاب المشتبهات واستحقاق العقاب اما الاول منهما فواضح واما الاخير فلان تشبيه شيء
بشيء يحمل على اظهر اوصاف المشبه به ان كان والا فيحمل على الاجمال كما هو الحق وهنا اظهر الاوصاف في الحرام الواقعي هو الاثم فيثبت المطلوب الثاني ان يكون المراد
من الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات الثالث ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات و
المحرمات في الواقعة الخاصة فالمعنى من اخذ جميع الشبهات سواء كان تلك الشبهات جميع شبهات العالم او الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها وعليه ايضا يحتمل ان
يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما مر واما على الاحتمالين الاخيرين فتدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات
في الواقعة استحق عقابا عديدة على حسب تعدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب البعض دون بعض فهل هو اثم ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذه الاحتمالات
في الاحتمال الثالث اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان المعنى الثاني للرواية غير صحيح لانه ما من احد ارتكب جميع شبهات العالم او اجتنب عن جميعها فيكون الرواية بلا مورد واما المعنى الاول

وان قلت

في تعدد العقاب بتعدد الارتكاب

المراد ان من اخذ بالشبهة ارتكب المحرمات او على الاستغراق بالمعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات ولو في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات ولو في الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها
لكن الاول اقرب عرفا وان كان المقصود يتم على الوجهين فنقول على الاول ولعلهما يحتمل ان يكون المراد من المحرمات الظاهرية او الواقعية حقيقة او الاوسط لكن في الاخير بملاحظة التشبيه مستلزم
لتعدد العقاب كالاول لعدم دليل على ثبوت العقاب زيادة على ذلك خبر لا تنقض اليقين بالشك تم

والثالث كل منهما محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظاهر وقد عرفت ان كلا الاحتمالين مثبت للمدعى لو سلمنا عدم ظهوره في المعنى الاول بالذات من الوقائع التي ورد فيها الشبهة في ظهوره
بعد ملاحظة سياق المعنى الثاني من الثلثة ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث لا يضر بقولنا ايضا لانه يتم المطلوب ايضا بالاجماع المركب لان من اوجب عقابا ثابتا عند ارتكاب
جميع الشبهات في الواقعة وان حكم بعقاب لكل مشتبه فقد اوجب العقاب كذلك ايضا اذا ارتكب البعض دون بعض بنفي معاقب بعد ارتكاب البعض على حسبه **فان قلت**
يمكن القلب فنقول فيما اذا ارتكب البعض لا عقاب عليه بالدليل وفيما اذا ارتكب الجميع ايضا لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري الاجماع
موقوف على الدليل ولم يثبت وثانيا ان اجماعنا اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا نقول يتعارض الاجماعان ويبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض الخامس اخبار
الاحتياط المعتبرة بعمل الاصحاب فانها تدل على لزوم الاحتياط والاجتناب عن الكل والقائل بلزوم الاجتناب عن الكل والقائل بعدم لزوم الاجتناب عن المقدار الكلي من الحرام ان كان دليله
انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي فهو مناف لمذهبه من لزوم الاجتناب عن المقدار الكلي فان ذلك تكليف مع عدم العلم التفصيلي الا ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع
لا اللفظ وفيه انه بعد ملاحظة الخلاف بين المجتهدين ووقوع الشك في المكلف به يرجع الى الاشتغال الا ان يدعى كون الشك في التكليف اذ المقدار المتيقن فلزوم الاجتناب
هو الكلي واما الخصوصية فمرجعها الاصل عند هذا والا انا لا نعلم ايضا بين المتباينين لا الاقل والاكثر لان لازم كلام هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام
لانه القائل بان المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منها واختلاف اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم وثانيا انا لو سلمنا دوران الامر
بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض ابقي قدر الحرام لعل المكلف به هو الحرام الواقعي ويكون هو بنفسه المرتكب دون المتروك فلم يحصل الامتثال ولعل المكلف به
التحرز عن القدر الكلي فحصل الامتثال فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان الاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع ان كان دليله ما مر
من ادلة البراءة او قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وفيه نظر يظهر بعد التأمل **ثم اعلم** ان الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب امور الاول حديث التثليث
الدال على الملازمة بنفسه او بضميمة الاجماع المركب كما مر الثاني خبر الاستقصاء الثالث خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع ما مر ان الترك الحكمي لقدر المقدر يوجب
العقاب **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع دوران الامر بين المحرم وغيره مع كونه غير محصور وفيه مقامان الاول في تميز المحصور عن غير المحصور فاعلم ان الشبهة الغير المحصورة

في الشبهة الغير المحصورة

تنقسم على قسمين احدهما ما يكون بنفسه غير محصور وثانيهما ما لا يكون كذلك بل يكون بالنسبة الى واحدة من الوقائع محصورا وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير
محصور كجوائز الظلمة فان الشبهة بالنسبة الى كل واحد من الظلمة محصور وبالنسبة الى الجميع من الجميع غير محصور والقسم الاول على اقسام ثلثة الاول ما يتعذر الاحاطة
به عادة الثاني ما يتعسر الاحاطة به عادة الثالث ما لا يكون متعذرا ولا متعسرا الا ان المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات بحيث صارت مضمحلة في
جنبها واستقر سيرة العقلاء على عدم التحرز عنها والحاصل انه ما يتعذر الاحاطة او يتعسر او يكون الحرام مضمحلا في المشتبهات او يكون التحرز عنه موجبا للضيق والحرج
على العباد فهو غير محصور وما وراه محصور **المقام الثاني** اعلم انه لا يجب التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقا اما في القسمين الاولين فلوجهين **الاول**
ان المقتضي للاحتياط منتف لان الدليل اللفظي كقوله اجتنب عن الحرام لا يشمله فلا ما بتعذر او بتعسر وقاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت التكليف وليس وخبر
الاحتياط ضعيف لا جابر له هنا وكذا حديث التثليث فانتفى ما يقتضي الاحتياط واما ما يقتضي البراءة من الادلة السابقة فهي ايضا هنا **الثاني** انا لو سلمنا ثبوت مقتضي
الاحتياط لكن المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع اولا ولزوم العسر او التكليف بما لا يطاق ثانيا **واما في القسم الثالث** فلوجهين الاول هو الاول
والثاني هو الثاني الا ان المانع الاول هنا الاجماع الظني والمانع الثاني العسر ولا يخفى ان لزوم العسر هنا ليس كالسابق لان العسر هنا انما يلزم على فرض
لزوم التحرز على جميع الاشخاص بملاحظة عمومية والتبعيض في الشبهات تحكم وخلاف الاجماع والتبعيض في اشخاص المكلفين ايضا خلاف الاجماع **واما القسم**
الرابع فللاجماع ولزوم الضيق والحرج وان كان مقتضي الاحتياط هنا موجودا لا نظرا الى الادلة اللفظية **المقام الثالث** فيما اذا دار الامر بين الواجب

في دوران الامر بين الواجب والحرام

والحرام كما فيمن قرء العزيمة في النافلة فالامر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها والثالث مقطوع الانتفاء كما فيمن اشتبه له من نذر وطيها من زوجاته على
من حرم وطيها كالمطلقة ثلثا او الاجنبية ذاتا ليعلل بنظائرها هنا لا يتصور فيه جهة الحلية وقت الوفاء بالنذر كاشتباه اخر رمضان باول شوال او يوم الطهر
بيوم الحيض وههنا موضعان **الموضع الاول** في الشبهة المرادية كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية الوجوب او الحرمة فيحتمل
الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم الدليل على التلازم بين الواقع والظاهر وهذا هو الظاهر من بعض الاصحاب في بحث الاجماع على فساده ظاهرا ولان
الوجوب او الحرمة كان حكما للمشافهين وكلما هو حكمهم فهو حكمنا للادلة الاشتراك المشتبهة له اما قطعا او ظنا فمقتضى الاصل منفي في حقنا اما قطعا او ظنا
ويحتمل الجمع ولا يتبع ح لتضاد الحكمين ولا قائل به ويحتمل تعيين الوجوب وتعيين الحرمة نظرا الى الواقع مع كونه هو المكلف به لنا وهو ايضا باطل لانه
تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمأمور به لا اعتقادا كما هو واضح ولا عملا لعدم امكان الاحتياط وما توهمه الامدي وجماعة من ان الاحتياط هو في اختيار ترك الحرمة لان
الحرام دفع للمفسدة وفعل الواجب جلب للمنفعة والاول اولى من الثاني فهو فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا
يترجح شيء منهما على الاخر فانا نتجاوز في دفع المفسدة على سبيل الاطلاق مضافا الى ان في ترك الواجب ايضا مفسدة فدفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام

في التخيير

ويحتمل القرعة لكن مبناها ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظاهر ولم يقل به احد في المقام مضافا الى انه مخالف لاخبار العلاج عامة وخاصة اما العامة فلانها
حاكمة بالتخيير فيما تعارض فيه النصان مطلقا واما الخاصة فلدلالتها على التخيير في نصين احدهما يأمر والاخر ينهى **فان قلت** ان تلك الاخبار انما تفيد القرعة فيما
تعارض فيه النصان واما اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة ناشيا لا من تعارض النصين فلا ينفع الاخبار المذكورة القرعة فيه **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب
ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه فاسد لان الاصل الاشتغال فانها يقتضي التخيير البدوي والعمل في كل وقت بما اختاره اولا والاستصحاب الحكم الفرعي الذي اختاره اولا فانه
كان ثابتا في ذمته قبل تجدد رأيه بعده يستصحب لاستصحاب وجوب الاخذ بما اختاره اولا اذ لا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا
على الاختيار السابق وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وحدوث اختيار الاخذ بمضمون الاخر يقع الشك في بقاء ذلك اللزوم الاول وارتفاعه والاصل البقاء ولانه

وجزم الاحتياط دار التراك الحكمي كالحقيقي كما في مبحث مقدمة الواجب **أصل** اذا دار الامر بعد العلم الاجمالي بين الوجوب والحرام وكان منشأ الشبهة مرادية تركد ورود الامرين وتجويز الجهل

بعد قرائن القرينية في القرينة احتمل طرح الامرين وبعض ظهر اجماع وادلة الاشتراك وتقديم جانب الحرمة لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبعضهم ان في ترك الواجب ايضا مفسدة اذن

جلب المنفعة قد يتجه على دفع المفسدة فلا يتم الاطلاق والقرعة وبعضهما ما ظهر من الاجماع على خلافهما واخبار العلاج الدالة على التخيير في تعارض النصين والتخيير الاستمراري وبعضها اصل الشغل

والاستصحاب وظاهر الاجماع على عدمه وظاهر خبر التخيير فان ظاهره التخيير ابتداء لا استمرارا مع لزوم المخالفة القطعية الا ان يعارض بالموافقة القطعية واما التمسك باستصحاب التخيير فهو فرع

جريانه ولا يجري ثمة ضعيف التخيير البدوي وهل المجتهد يفتي بالتخيير كما في مادة المقلد او بالمختار اجتهاده ويحتمل التخيير بين الامرين كما هو الاصل لكن الظاهر الاول الاولى لسيرة العلماء وحكاية ظهور

عدم الخلاف وان كان الشبهة مصداقية فان كان اصل يرجح جانب الحرمة كما في اشتباه الحيض بالاستحاضة او جانب الوجوب كاشتباه اخر رمضان باول شوال عمل بالاصل والا فتدور بين الجانبين كالمنذورة وطيها المشتبه بالاجنبية جاء فيه الاحتمالات السابقة والمختار وبدل على بطلان طرح الامرين هنا انصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا وظهور الاجماع

مخالف لظاهر الاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي **فان قلت** يدعي ظهور التخيير في البدوي ينافي ما مر منك مرارا من ان الظاهر من التخيير هو الاستمراري

قلنا الذي ادعيناه من الظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض النصين وما نحن فيه ابطال التخيير الاستمراري من استلزامه المخالفة القطعية اذا اختار مرة والاخرى

فالا يتوجه معه بان المخالفة القطعية مسلوكة للموافقة القطعية ايضا فتعارضا وما نحن في تعجيز التخيير الاستمراري يمكن ان استصحاب التخيير يقتضي استمراره فهو مدفوع

بان الدليل الدال على الوجوب يقتضي الوجوب في كل زمان وكذا ما يقتضي الحرام يقتضيها نعم ان كان الدليل الدال على التخيير مقتضيا له مطلقا في كل واقعة وكل زمان

فلا ذلك الدليل ثم مع انه لا احتياج الى الاستصحاب ولا يجري لعدم الشك وان كان الدليل الدال على التخيير في الاخذ في الجملة فمتيقن ان القدر الثابت من التخيير

ح انما هو في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية فلم يثبت ولا حتى يستصحب وان كان الدليل على التخيير مرددا بين المطلق وفي الجملة ففيه ان الكلي لا وجود له مستقلا

في الخارج فلا بد ان يوجد اما في ضمن الاول او الثاني وعلى التقديرين عرفت عدم جريان الاستصحاب سلمنا الجريان لكنه معارض باستصحاب الحكم الاصلي كما مر

فظهر انما الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد هو الافتاء على التخيير عند تعارض امارتين كما انه يفتي بالتخيير في امارات المقلد اذا تساويا كالمجتهدين المتساويين

لمن يريد التقليد باحدهما او يفتي على المختار فيختار احدهما ولا وان لم يكن الواقعة محتاجة لنفسه ايضا ثم يفتي بعد الاختيار فيه اشكال والاصل يقتضي تخيير المجتهد

في الفتوى بالتخيير او بالمختار لان طرح الفتوى اساخلف الاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى بالمختار وتعيين الفتوى بالتخيير فقط والمختار فقط تكليف بما

لا يطاق لانه تعيين بلا معين فتعين ان المجتهد مخير بين نحو الافتاء هذا هو الاصل في المسألة واما المرجح الاعتباري فهو موجود في الطرفين فالتوسعة على

العباد يقتضي الفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير جواز العمل بالراجح عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل بالراجح من الامارتين فكذا لا يجوز

له الافتاء بالتخيير فيما تكون الامارتان متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار هذا ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخيير نظرا الى ان ظاهر سيرة العلماء على ذلك

لظهور عدم الخلاف فيه الذي ادعاه بعض اجلاء العصر **الموضع الثاني** فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمرأة المشتبهة فهل الاصل هنا او التحقيق

فيما ان كانت الشبهة مصداقية

ان الصور ثلثة **الاولى** مورد يقتضي الاصل ترجيح جانب الحرمة كالحائض اذا اشتبه احد ايام حيضها بالطهر فيستصحب الحرمة الا ما تعرض من دخول العبادة **الثانية**

عكس ذلك كما لو اشتبه اخر رمضان باول شوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجوه **الاول** بناء العقلاء كما لو قال السكنى زاري هذا لجميع شهر رمضان اسكنها

الى ان يحصل اليقين بخروج الشهر **الثاني** استصحاب عدم دخول الشهر الاتي كما مر **الثالث** قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فاذا اشتغل بصوم رمضان

قطعا فلو بنى الامر على الافطار في يوم الشك من الاخر لنقض اليقين بغير اليقين وهو منهي عنه **فان قلت** ان التكليف بصوم رمضان يتحلل الى تكاليف عديدة

والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل تحت الرواية **قلنا** لو تبعنا ذلك للرواية مع قوله صم شهر رمضان الى العرف يحكم بان هذا الشخص

المفطر في يوم الشك من الاخر ناقض لليقين بغير اليقين ومن هذا الباب المرأة المتطهرة الشاكة في الحيض اي في دخولها منه **الثالثة** ان لا يكون اصل

يرجح الوجوب والحرمة كالمرأة المنذورة المشتبهة بالمحرمة اذا عرفت تلك الصور فالحكم في الاوليين ما مر من العمل بالاصل المرجح لاحد الطرفين واما

في الاخيرة فيجري فيها الاحتمالات السابقة في الشبهة المرادية المختار والمختار هنا الا ان الدال على بطلان الاحتمال الاول والاعتراض الطرح هنا امران الاول

فيما لو تكن من الكراهة

ما مر من الاجماع **الثاني** لا دلالة للقاعدة المضرة الى ما نحن فيه سوى **قلنا** بالنظر فيها الى نفس الامر او الى المعلوم من الاجمالي والتفصيلي يعني في المقام

امران **الاول** انه لو دار الامر بين الوجوب والكراهة ففيه احتمال الاستعمار الطرح والرجوع الى البرائة والجمع وتعيين الوجوب وتعيين الكراهة والقرعة والتخيير البدوي

والتخيير الاستمراري ويمكن القول بالكراهة لقبح العقاب بلا بيان وكون الطلب القدر المشترك بين الوجوب والكراهة يقينيا وهو جنس لا يحصل بلا فصل وحيث انتفى

الفصل الوجوبي بحكم العقل القاطع يتعين الفصل الاخر فيتعين الكراهة والاحتمال الاخير ساقط اعني التخيير فقد ظهر فساده مما ذكر لان التخيير فرع

التحير وبعد حكم العقل لا حيرة **واما الاحتمال الاول** فبطلانه لاتفاق الدليلين على نفي الاصل ولا دلالة الاشتراك كما مر واما بطلان الاحتمال

الثاني فلانه مع **واما الثالث** فلانه تعيين بلا معين وتكليف بما لا يطاق **واما القرعة** فقد عرفت فساده مرارا هذا والاظهر هنا الحكم

بالاستحباب الظاهري لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الاول وهو مم اذ تعاضد الدليلين على رفع الاصل انما هو بالنسبة الى الواقع واما الاستحباب

الظاهري فلا ولا تلازم بين الواقع والظاهر على الاطلاق لعدم الدليل عليه وكذا قاعدة الاشتراك اذ انصراف الادلة الى ما استقر سيرة العقلاء على خلافه

مم ومع تسليم الانصراف يدعى الدليل الوارد وهو امران اولهما ان فصل الوجوب منفي بحكم العقل القاطع كما مر ولا ريب ان الاقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل

ضرورة انه بعد ملاحظة قلة المفسدة في الفعل على فرض الكراهة وكثرة المفسدة في الترك على فرض الوجوب يحكم حكما قطعيا بحسن الارتكاب هذا هو الاستحباب

في حكم العمل بالاصل قبل الفحص عن البرائة

الظاهري وثانيهما بناء اهل العقول على حسن الاقدام على الفعل المذكور **فان قلت** ان تسمية هذا بالاستحباب الظاهري ليس بوجيه لان الحكم الظاهري ليس

الا الحكم الظاهري انما يسمى بها كان ذلك الحكم منبعثا عن الواقع وههنا ليس كذلك **قلنا** ليس المناط في تسمية الحكم بالظاهري ما ذكرت بل يسمى الحكم بالظاهري وان لم

يكن منبعثا عن الواقع كما انهم حكموا بالاستحباب الظاهري في دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس منبعثا عن الواقع مضافا الى ان النزاع في التسمية ليس من داب العلماء

والامر **الثاني** لو دار الامر بين الحرمة والاستحباب فالكلام فيه هو الكلام في الامر الاول بعينه **تذنيبان الاول** اعلم انه لا يجوز العمل باصل البرائة

قبل الفحص لعدم وجود المقتضي للاصل ح ولوجود المانع عنه ايضا اما المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص مستلزم للخروج عن الدين واما عدم وجود

المقتضي فلان الاجماع المتحقق لزوم هذا للعلم الاجمالي فلا بناء العقلاء وكذا العقل غير حاكم بالاصل قبل الفحص والعسر والحرج ايضا غير لازم والآيات

والاخبار منصرفة الى ما بعد الفحص **الثاني** اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف واما مقدور له والاخير اما لا مشقة فيه اصلا كالاكل والشرب الضروريين من الوجوه

وترك التكلف والنائمين في العبادات واما فيه مشقة لكن تحمل عادة ولا يتضرر عنه كاغلب التكاليف الشرعية التي اقواها الجهاد مع عدم العلم بانه يفضي

الى العجز بالهلكة واما فيه مشقة لا تتحمل عادة على الاجزاء اما ان يبلغ المشقة الى حد يوجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كجميع

في الاقسام للفعل

الاجتهاد

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة او بين الحرمة والاستحباب فهذه الاحتمالات الثلاثة باقية والاظهر الاستحباب الظاهري في الاول لبناء اهل العقول وحكم العقل بحسن اتيانه والكراهة الظاهرية في الثاني لما ذكر **اصل** لا يعمل باصل البراءة في الاحكام الشرعية قبل الفحص عن الدليل لعدم جريان ادلته فلا مقتضى للعمل به وللاجماع ولزوم الخروج عن الدين لولاه **اصل** من الاتيان اتى فان كان قطعيا فلا كلام او ظنيا الحق المشكوك فيه بالاغلب فالمشكوك فيه اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس اما في القسم الاول فان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما موافقة لغالب الصنف او لم يكن في النوع غالب لا صنفا ولا فردا لا معاضدا ولا معارضا الحق المشكوك بالغالب لحصول الظن وان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية او فردية او هما مخالفة لغالب تساقطا

الاجتهاد من الكل والاحتياط في العبادات لو بينا الامر على التكرار واما لا يبلغ الى تلك المرتبة وعلى ايهما اما ان يكون مفضيا الى الضرر كتلف النفس وقطع البيضة وقطع الاطراف ونحوها كما في الاقدام على الجهاد مع العلم بالهلاك او الضرر كما اتفق لحجر بن عدي وصحبه حيث قتل ان قتل صبرا وكما اتفق لسيد الشهداء عليه السلام واما لا يفضي الى ذلك كما في صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليلة اللبن وتربص المرأة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة كما في قضية ابراهيم وهذه اقسام الاول الفعل الغير المقدور ولا شك في عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستحالة ذاتية او عرضية نعم لو نشأ عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو يدخل في مسئلة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد بحثنا عنها في تلك المسئلة على عدم المنافاة فنحكم بجواز تعلق التكليف لاجل تحصل العقاب على الترك بمعنى ان العقل يجوز ذلك كما في من قطع يده عمدا بعد تعلق التكليف بالوضوء وكمن دخل الدار غصبا باختياره فانه لا يستوحش من العقاب على المكلف لو انصرفت الادلة على الوجوبية الى حال زوال الامكان كما لو قلنا انه لم تنصرف الادلة فلا عقاب شرعا وان صح العقاب عقلا لان العقل يجوز العقاب لا انه يلزم ومع عدم النص لا دليل على العقاب فقد وان امكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور هو العقل القاطع والاجماع حتى من الاشعري **فان قلت** الاشعري يجوز التكليف بما لا يطاق فكيف جعلته من المجمعين على عدم الجواز هنا **قلنا** ان الاشعري انما يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فيما هو مقدور على اعتقادنا كالافعال الصادرة من العباد من الصلوة وغيرها فان الاشعري يقول ان كل فعل غير مقدور للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما فيما اذا كان الصغرى وفاقيا بان يكون الفعل غير مقدور حتى على مذهبنا كالطيران الى السماء فالاشعري ايضا لا يجوز هنا التكليف بما لا يطاق وما نحن فيه من الاخير **الثاني** ان يكون الفعل مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به للاتفاق ولانه لو لم يجز التكليف بهذا القسم لم يجز التكليف بسائر الاقسام ايضا فينسد باب التكليف وهو خلاف الضرورة **الثالث** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة تتحمل عادة وهذا ايضا يجوز التكليف كما علت كالغسل في الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولا ذلك انسد باب التكليف ايضا في الاغلب لان اغلب الافعال الصادرة من العباد يكون مع المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يقال القاعدة تقتضي في هذا القسم عدم الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل وما شك فيه يبقى تحت القاعدة **قلنا** لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو اما غلط او مرجوح **الرابع** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا تتحمل عادة وموجبة لاختلال النظم فلا شبهة في عدم جوازه للاجماع ولان الغرض من خلق العالم ابقاء النظم فهذا التكليف مناف لبقاء النظم مناف للغرض من الحكيم وهو قبيح ولان الادلة على نفي العسر والحرج تنفي ذلك بل ذلك الاقوى من العسر مراتب ومن نفي العسر يلزم نفيه بطريق اولى **الخامس والسادس** ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة تتحمل عادة مفضية الى الضرر كالهلاك او غير مفضية كصوم الشيخ والشيخة وتربص المرأة المدة الطويلة فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف بهما ايضا لوجوه سبعة **الاول** الاجماع الظني على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على القاعدة بمعنى انعقاد الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المتحملة ما لم يقم دليل اجتهادي على الثبوت **فان قلت** ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع المدعى على اصل البراءة **قلنا** الفرق يحصل فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع المدعى في اصل البراءة **الثاني** الايات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان من اراد اليسر على العباد لم يامرهم به وكقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق والعسر **فان قلت** الاية الدالة على وجوب الصوم شاملة لو الصلوة لو غيرها العموم صورة الايجاد للعسر كما في الشيخ والشيخة وعدد الايات النافية للعسر لهم مورد من الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين عموم من وجه مادة تعارضهما الصوم الموجب للعسر بالصوم بمقتضى الاية فلا بد من الرجوع الى المرجح وهو قد يكون مع الدليل على التكليف فكيف حكمت بالعمل بالايات وبالجملة الايات معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف **قلنا** المرجح مع الايات وسنذكر في الثواب الاتية **الثالث** الاخبار المتواترة معنى النافية للتكليف بما فيه الحرج المعللة بعضها بالايتين السابقتين ويمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى العلم بصدور احد تلك الروايات من المعصوم وفي هذا الاعتبار معاضدة مع الادلة المثبتة للتكليف والنسبة عموم من وجه **الرابع** الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية فتعارض مع الادلة على التكليف كالسابق **الخامس** العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة الغير المتحملة خلاف الغرض لان الداعي على التكليف في الاغلب هو الاطاعة والانقياد فلو كلف مع العلم بالتجزي وعدم الحصول لزم ما ذكر اعني نقض الغرض وهو قبيح من الحكيم على الاطلاق بل عن كل عاقل **فان قلت** هذا الدليل يقتضي القبح العقلي في هذين القسمين من التكليف مع ان وقوعه من الشارع في موارد كثيرة يكشف عن عدم القبح وعن حصول خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء واصحابه حيث كانوا عالمين بالقتل وما اجاب الفاضل الطبرسي عن ذلك في ذيل قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة حيث انه كان عالما ومع ذلك القى نفسه الى التهلكة من انه كان عالما بالسلامة لمكانه من رسول الله صلى الله عليه وآله فهو في غاية السقوط لانه كان عالما واصحابه كانوا عالمين بالقتل كما يؤيده ما نقل عن حبيب بن مظاهر في التعشق في قضيته للقاء ربهم واصحابه كانوا ما توسلوا بالقاء النفس الى التهلكة لمصلحة حفظ بيضة الاسلام كما دل عليه الاخبار وحجر وجبير وابرهيم وصبر المرأة على زوجها الى تمام العمر الطبيعي والاقتصار على تعداد الضرر من التعيش لان اشتغل نفسه بالعاشر كما في المشهور من القدماء وتوهم ان القاعدة يقتضي ما ذكر وقد خرج ما خرج بالدليل وما بقي مندرج في القاعدة مدفوع بان العقل لا يقبل التخصيص **قلنا** ان الاستحالة العقلية انما هي فيما لزم خلاف الغرض ولا خلاف الغرض في واقعة سيد الشهداء عليه السلام ومن تبعه وحجر وجبير وابرهيم لان المفروض حصول الغرض كما ترى فالظاهر عدم المنافاة وما ذكرناه وجوب صبر المرأة المدة المذكورة فهو مما قال به شرذمة من العلماء والواجب عليها التربص اربع سنين بشرط الفحص عنه في تلك المدة من الجهات الاربع وكذا وجوب الاقتصار على القدر الضروري من التعيش على من فات عنه الفريضة كما قال به معظم القدماء لا ان زعمهم في مدرك حكمهم بذلك هو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد او عدم الامر به وهو فاسد **السادس** ان التكليف في هذين القسمين مستلزم لخلاف اللطف عبارة عن ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا ريب ان هذين القسمين من التكليف مع العلم بعدم تحمل الاغلب اياهما مقرب من المعصية فهو خلاف اللطف **السابع** ان اسلم العقلاء مطبقون على تقبيح من امر عبده بقطع يده واهلاك نفسه والاقتصار على القدر الضروري

في عدم جواز التكليف بغير المقدور

في [illegible] القاء النفس الى التهلكة

الصنف الحق المشكوك فيه بناء على الصنف لان الظن بعموم المجاز المتم عند تعارضه مع الحقيقة لا يرجح وان كان موهونا لاحتمال كون الشهرة قرينة وكما في مقابل المعنى في رد ابن جعفر وان لم يكن في الصنف غالب كما في النوع غالبا ولم يكن في الصنف غالب كان في النوع غالب وكان وجود الغلبة في الصنف مشكوكا والنوع غالب فيه او كانت في الصنف غلبة مجملة ولا غالب في النوع فالتوقف على الاصح لفقد الظن وان كانت في الصنف غلبة مجملة وفي النوع غالب معلوم فاما ان يكون ما وراء الصنف المفروض من الاصناف ذات غلبة في الغالب عليها ولهذا حكم ظنا بان الغالب المعلوم بالاجمال على طبق الغالب

من التيسير والتزام التكليف دائما بحضرته لحكمة الا اذا بين لهم المصلحة الكامنة في المأمور به بيانا تفصيليا لا اجماليا فلا يكتفون في مثل تلك التكاليف الا بالبيان المفصل

هذا والتحقيق فساد الوجه الخامس لكونه مبنيا على انحصار الغرض من التكليف في الاطاعة وليس كذلك لجواز كون الداعي هو الابتلاء كما في تكليف الكفار والعصاة فان الغرض من تكليفهم الابتلاء لا الاطاعة والا لزم خلاف الغرض **واما السادس** فباطل ايضا لان المراد من المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية المعبر عنه باللطف انما يكون

توطين المكلف على ايقاع الفعل فلا نسلم ان معنى اللطف ولو سلمنا انه مع اللطف منعنا وجوبه لانه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار والعصاة ان كان المراد منه الظهار المصالح والمفاسد ففيه ان الملازمة المدعاة في الوجه السادس حق لان نفس التكليف مظهر للمصلحة والمفسدة لتبعية الاحكام للصفات فعليه يكون

ترك التكليف مخالفا للطف وان كان المراد منه التكليف بالميسور وعدم التكليف بالمعسور وان كان الثاني مع المصلحة والاول بلا مصلحة فيمنع كون ذلك مخالفا للطف لكن نقول لو كان لا نما عليه نعم لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا لكن نقول لو كان اللازم عليه نعم ترك التكليف بالمعسور وان اقتضت المصلحة لما وقع ذلك

من الشارع كثيرا وقد وقع في قضية سيد الشهداء ارواحنا فداه وجوجيش وابراهيم او ان كان المراد منه التكليف بالمعسور ابدا لان فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور لخلوه عن المصلحة ابدا ففيه ان معنى اللطف ليس ذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالميسور لا نما عليه نعم لاشتماله على المصلحة لزم خلاف اللطف بالنسبة الى جميع

المكلفين لانه كم من ميسور لم يؤمر به **والوجه السابع** فاسد ايضا لان بناء العقلاء على ما ذكر مسلم في الاوامر العرفية واما في اوامر العالم بالعواقب

فلا لكفاية العلم الاجمالي بمصلحة اقتضت تعلق الامر والفرق بين الاوامر العرفية والشرعية في كفاية العلم الاجمالي بالمصلحة في الثاني دون الاول عند العقلاء وهو

ان الافعال المعهودة بالنظر الى تحرز العقلاء عنها وعدم تحملهم اياها صارت من الطباع المستبعدة ولا يوجب العلم الاجمالي بالمصلحة في الاوامر العرفية اضمحلال القبح الذي

لاحتمال كون الداعي والغرض من الاغراض الفاسدة والدواعي الباطلة واما الاوامر الشرعية ففي هذا الباب ينسد ويكفي العلم الاجمالي بالمصلحة عند العقلاء هذا والتحقيق

ان تلك الافعال الغير المحتملة في الاغلب منها ما يكون ارتكابه مفضيا الى الام النفس من الهلاك ونقص الاطراف ومنها ما يكون المشقة فيه بالغة الى حد يعد من

اعظم المشاق كالاقتصاص على القدر الضروري من التعيش ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كترك المرأة العلم الطبيعي **اما القسم الاول**

فالعقل غير حاكم بقبح التكليف به في حق الخاصين من الاوتاد كالانبياء والاوصياء وخلص صحابهم كيف وهو واقع كما لا في حق غيرهم من عامة المكلفين فلا

جواز عقلا لان هذا التكليف لعامة الناس من حيث عقبه افتراط العلم بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وان كان ابتلائيا فهو مشروط بقابلية المحل

للابتلاء وليس الاختبار الا العقوبي على عدم قابلية المحل للابتلاء **واما القسم الثاني** فجائز ايضا بالنسبة الى الخاصين والاوتاد الاولوية بالنسبة الى القسم الاول وغير جائز بالنسبة الى عامة المكلفين كالسابق ايضا لما مر منه **واما القسم الثالث** فلا يأبى العقل من التكليف به مطلقا الا انه منفي شرعا بالادلة

الاربعة **فان قلت** يحكم بقبح التكليف لعامة الناس في القسم الاول من الثلاثة مع ما نقل من تكليفه بني اسرائيل بقرض اللحوم بالمقاريض لو اصابها قطرة من البول

فالوقوع يدل على الجواز **قلنا اولا** انه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل بالعدم وجود المتواتر وعدم حجية الاحاد **وثانيا** انه محمول على قابلية المحل لا يحتاج ان يكون نحوهم

كالاحقاء في عدم الالم النفساني فرضها بالمقاريض كما مثل ثم ان ههنا فوائد **الاولى** ان تلك القاعدة هل تقبل التخصيص او على فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصص بمعنى ان

الاستثناء حكم موردي الاظهر ان نفي العسر ان كان من باب العقل بطريق الايجاب الكلي فلا يقبل التخصيص ان كان من باب الشرع فيقبل لكن ان كان المدرك الاجماع المحقق

كان الاستثناء موردية والا كان حكميا وان كان نفي العسر في بعض المقامات بالعقل وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص والشرعي يقبل وفي الاجماعي يكون

تخصصا وفي غيره تخصيصا **الثانية** لو دل دليل على التكليف في معسور وتعارض مع القاعدة فالتحقيق ان النسبة بين الدليل والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق

او من وجه وعلى الثاني اما ان يكون الدليل على ثبوت التكليف فقاهتيا كالاشتغال والاستصحاب واما ان يكون اجتهاديا كالايات والاخبار ففي الثاني

من الاقسام يعمل بالقاعدة ولوجوه **الاول** انه لو لم يعمل بالقاعدة فيما كان المعارض لها الدليل الفقاهتي لزم عدم العمل بها فيما كان المعارض دليلا اجتهاديا

بطريق الاولى واللازم من ذلك عدم فائدة في تاسيس تلك القاعدة فلا لانه ما من مورد الا ويوجد فيه دليل على الحكم ولا اقل من اصالة البراءة النافية للتكليف فيما

دليل اجتهادي او فقاهتي على التكليف فيكون نصا للعلماء لتلك القاعدة **الثاني** ان القاعدة بمنزلة الدليل الفقاهتي للتعلق فيكون الاولى مقدما على

الثاني ويتبادر الحاكم القاعدة وورد على الدليل الفقاهتي فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهتي بخلاف العكس **الثالث** بناء العلماء على ذلك لو لم

ندع الاجماع عليه فهذا مرجح القاعدة **الرابع** ان القاعدة اقل موردا فيقدم وفي الثالث من الاقسام اشكال لان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية والكلام هنا

في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها ولا ريب ان الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي اقل موردا

بالنسبة الى القاعدة ولكن المرجح في جانب القاعدة اكثر منها ان العمل بالقاعدة تقييد في دليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان التقييد اولى

من التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة او تخصيص الاكثر واما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص الراجح في الادلة

ومنها ان العمل عند اهل العقول على القاعدة ولو لم ندع الاجماع عليه فبناء العقلاء مرجح ومنها انه لو بنينا الامر على تقديم تلك الادلة لكان تاسيس القاعدة قليل الفائدة

او عديمها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فثابتة بناء على مذهب من يقول بحجية الاصول فان مورد تلك القاعدة على الفرض ليس الا فيما تعارض معها

الاصول ولا ريب انه قليل الفائدة واما الملازمة الثانية فثابتة بناء على مذهب من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب وكون المرجع في الموارد التي يكون موارد للاستصحاب

هو البراءة الاصلية فان للقاعدة على الفرض لم يبق مورد اصلا لا يكون تاسيسها لغوا ومنها انا بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج على قسمين

منها ما علمنا بنفي التكليف فيه بالدليل الخاص كما في صوم الشيخ والشيخة وذي العطاش والمرضعة القليلة اللبن واحكام التقية وغيرها ومنها ما علمنا فيه بالتكليف وهو قليل

في الغاية لو لم يكن مفقودا منها ما هو مشكوك الحال ككسر المرأة مثل الثدي ولا ريب ان القسم الاول اكثر جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها امتناع ادخال دليل التكليف الى مورد

الحرج والضيق الا بان يكون صريحا وهذه شبه يرتفع التعارض بل من باب النص الاجمالي ومعه يرتفع المرجح الذي ذكرنا في جانب الدليل على التكليف من قلته موردا ح

في بيان التعارض بين العام والدليل الاجتهادي والفقاهتي

في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي

نفع

في سائر الاصناف واما الا يكون كذلك فالتوقف لفقد الظن ولعدم الحكم في الالحاق وان كان وجود الغالب في الصنف مشكوكا وفي النوع غالب فكسابقه في الالحاق والصنو الاولى منه . ويقف
في الثانية وان كان وجود الغالب مشكوكا في الصنف والنوع معا لوحظ الجنس فان كان فيه غالب من حيث الانواع وكان غالب انواع ذلك الجنس ذا غالب على نهج واحد الحق النوع بالجنس
والصنف بالنوع والفرد بالصنف والا فالتوقف واما في القسم الثاني فان كان في النوع غلبة فرد بتر فقط الحق الصنف المشكوك بغالب النوع على الاصح ويظهر من بعض التأمل في
الالحاق هنا الاشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقر فيه صنفا وهو وهم اذ بعدما الحقنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن الحقنا افراد ذلك الصنف ايضا على النوع الذي انتزع منه فتأمل

وقع الشك في انه ذات مورد ام لا ومنها المدرك للقاعدة جملة خبرية كقولهم لا حرج في الدين وما جعل عليكم في الدين من حرج ونحوهما ومدار التكاليف فهنا في الاغلب على التخصيص
في الاخبار اقل من التخصيص في الانشائيات فيكون ارتكاب التخصيص في الانشاء ارجح ولعل السر فيه قلة التخصيص في الاخبار ان التخصيص في الاخبار فيه شائبة الكذب في هذه الجملة
كلها فيما كان الدليل على التكليف قطعي الصدق وان كان ظني الصدق فهنا مرجح آخر للقاعدة وهو وظنية صدق مدركها **واما الاول** من الاقسام الثلاثة ما كان الدليل
اخص مطلقا من القاعدة فيعمل بالدليل لان كان ظنيا لثبات الاحتجاج عليه وتقدم دلالة الخاص كل ذلك اذا كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي وان كان مدركها العقل
فان كان حكم العقل تنجيزيا كما في نفي العسر الموجب للاختلال او الموجب للالام والمشقة الشديدة بالنسبة الى عامة الناس قدمنا القاعدة وان كان الدليل على التكليف
قطعي الصدق ونص وان كان حكم العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للالم في حق مكلف واحد او وجدة الشرعيات قدمنا دليل التكليف ان كان قطعي الصدور
لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة الذاتية ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة ترتفع تلك المنافرة وان كان الدليل ظني الصدور قدمنا القاعدة
لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية فيكون القاعدة سليمة عن المعارض الثالث اعلم ان العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سببا لحصوله اختيارا
واما اذا كان هو السبب في حصول العسر فلا ينفيه الدليل العقلي ولا الشرعي هذا النحو من العسر بمعنى انه يجوز العقاب على ترك هذا العسر واما ان الدليل العقلي لا ينفي
ذلك فلان مرجع ذلك الى مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا وقد مر سابقا انه ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا بالاول العقل لا يأبى عن التكليف
بهذا الشخص بهذا المعنى من العسر اعني بمجرد العقاب على ترك المعسور لا الخطاب عليه واما ان الدليل الشرعي لا ينفي ذلك فلان ما دل على نفي العسر لا ينصرف الى نفي مثل ذلك
فان ظاهر قوله لا يريد بكم العسر هو العسر الذاتي او بالعرض الناشي من غير اختيار المكلف وكذا الاخبار مثل بعثت على الملة السمحة السهلة ومثال ذلك ان المقلدين
مامورون بالرجوع الى المجتهد في مسائلهم ومرافعاتهم مع ان المجتهد ليس في كل بلد بقدر الكفاية في المسائل والمرافعات فقد يحتاج تحصيل خدمة المجتهد الى السفر
الى البلاد النائية فان بعض البلاد او اكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد في المسائل والمرافعات مستلزم للعسر الشديد في الانتقال
من بلد الى اخر والى البلاد النائية لكن ذلك العسر في هذا التكليف تسبب سوء اختيارهم لان اللازم على العباد تحصيل الاجتهاد والمجتهد بقدر الكفاية لو فعلوا
ذلك لم يقعوا في العسر ومن اجل لزوم العسر يذهب بعض الى الجواز المرافعة الى المقلد والحاصل ان الكلام في هذا المثال يقع في مقامات ثلثة **الاول** اثبات ان ذلك موجب
للعسر **الثاني** ان العسر ناش عن اختيارهم ام لا **الثالث** في بيان الحكم **اما الاول** فالحق ان العسر لازم لان العباد اذا احتاجوا الى المسائل والمرافعات
في البلاد ان شرعوا في التحصيل الى ان يبلغوا رتبة الاجتهاد بقدر الكفاية حتى يعرفوا المسائل فهو موجب لاختلال النظام وهم مامورون على ابقاء النظم وان بنوا امرهم
على الرجوع الى المجتهد الموجود في البلاد النائية بالمسافرة اليهم فهو ايضا عسر فالعسر لازم على التقديرين **واما الثاني** فالحق ان العسر تسبب من انفسهم لانهم
لو بنوا امرهم اولا على تحصيل المجتهد بان يتكفل كل طائفة لجمع من المؤمنين فاغنوا لهم من حيث المعيشة واسباب التحصيل حتى يصيروا مجتهدا لهم لم يلزم
لهم عسر عند الاحتياج الا انه يكون المجتهد موجودا في كل بلد وموضع بقدر كفايتهم واذا ثبت كون العسر من قبلهم ثبت حكمه وهو جواز التكليف به لان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز ان يقول يجب عليكم ابقاء النظم والرجوع الى المجتهد ايضا بمعنى ان يعاقبهم على ترك الامر لا ان يخاطبهم بايتانهما معا فيجوز عقلا
العقاب وان كان احد التكليفين منافيا للاخر **فان قلت** لا يجوز العقاب لانهم غير مقصرين لعدم التفاتهم الى ذلك **قلنا** غالب الناس ان لم نقل كلهم مقصرون
نعم لهم اجمالا بوجوب احكام في الدين يجب عليهم التفحص عنها فهم لعدم تفحصهم مقصرون ولو لا ذلك لم يوجد مقصر فان هذا يشكل بلزوم كون كل الاشخاص عاصين
من زمن الائمة الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان فانهم المجتهدون الجامعون للشرائط والمحصلون للعلم ومن كان بنائهم على مراعاتهم في تهيئة
اسبابهم من حيث المعاش والكتب ليسوا عاصين والباقي عصاة حيث قصروا مع القدرة على التحصيل او على مراعاة المحصلين ولم يفعلوا ويشكل ح الامر بلزوم الحكم
بفسقهم وعدم قبول شهاداتهم والاقتداء بهم الا ان يقال هذه المعصية صغيرة وفيه اشكال لان صحة كل العبادات موقوفة على ذلك **الرابع** هل العسر
منفي في التكاليف الغير الالزامية كالمندوبات ايضا ام لا فيه تفصيل وهو ان العسر في المندوب ان انجر الى اختلال النظم كما لو قال صوموا في كل يوم وصلوا الفا فهو يجب
طلبه عقلا وشرعا حتى بالا ان تجويزه يقتضي تجويز اختلال النظم وان لم يجر الى ذلك فاما ان يكون ابدا او ما كالطلب يقطع بعض الاعضاء واما ان لا يكون كذلك بل
يكون فيه مشقة شديدة يتحرز عنها غالب الاشخاص عادة كالامر بالغسل المندوب في ايام الشتاء بالماء البارد في الغاية الموجب للضرر عادة فان نقول ان كان مدرك
نفي العسر هو العقل جاز التكليف المندوب في غير الا ابداء من هذين القسمين مطلقا وفي الا ابداء منهما يجوز في حق اعاظم الدين كالنبي والوصي دون عامة الناس وان كان
مدرك نفي العسر الشرع اي الدليل اللفظي فهو لا ينصرف الى نفي العسر في غير الالزاميات لهذين المعنيين نعم قوله لا يريد بكم العسر يمكن ان يقال بشموله لغير الالزاميات
فينفي العسر بهذين المعنيين الا ان يدعى انصرافه ايضا الى الالزاميات هذا وفيه اشكال وهو ان العقل انما استقل بقدر الزمان او نقص منه وان يد انفقوا على جواز
الاول مع انه لا يجوز تركا واختلفوا في جواز الثاني وقد يبتنى جوازه في محله واتفقوا على عدم جواز الثالث مع ان الطلب الندبي في شرعنا من القسم الثاني
موجود الا ان يقال ان ما ثبت استحبابه لا يكون من قبيل الطلب بل من الحكم الوضعي كاثبات ما يستحب وجزء له لكن نقول مع ذلك ايضا الطلب الندبي فقط
منه الا ان يقال ان ذلك من باب التخيير ويكون في التخيير لا بد ان يكون المصلحة بين الاشياء متحدة كما في خصال كفارة رمضان وفي الطلب الندبي مصالح مختلفة كل على
حدة الا ان يقال ان التخيير على قسمين احدهما ان يكون المصلحة متحدة في اشخاص الواجب كما في كفارات رمضان والاخر ان يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كالوديعة
الامر بين امرين في سبق الوقت ولا يقدر الا على احدهما فهو مخير بينهما مع اختلاف المصلحة الا ان يتعين احدهما بدليل خارجي فيقدم كصلاة الايات مع اليومية
الا بعد التعارضنا فانه يقدم اليومية **ضابطة** في الاستصحاب وفيه مقامات سبعة **الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل من نفى
التسليم الكلي **الثاني** في تعميم موارد حجية الاستصحاب في الجملة **الثالث** في بيان مجرى الاستصحاب من حيث دلالة الالفاظ الدالة على الحكم المستصحب
الرابع في بيان ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى ان مدار الاحكام مدار الاسماء ويتبعه ما ذكر احكام الاستحالة والانقلاب في نظائرهما

او صنفيته ونوعيته متساويتين فكك او متعارضتين مع عدم الترجيح لاحد الغلبتين في جنب الاخرى فالوقف لفقد الظن وكلا يلاحظ غالب الجنس وان شك في وجود الغلبة في النوع او علم بوجودها او شك في الغالب فحكمها حكم القسمين فيما اذا كان المشكوك فردا من صنف وقد تقدم وان قطع بفقد الغلبة في النوع مطلقا فان كان ما وراء الصنف المشكوك متبعضا الا على نحو واحد فالوقف والا فالالحاق للظن وان كان افراد المشكوك فيه اكثر من افراد المستقرء فيه ومن هنا فسد ما قيل من ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل عند فقد شرطيه غير جائز تمسكا بفقد الاستقراء فيما فقدهما او كما مثال كبعض مع عدم الجواز لكن لوجود المانع وهو الاستغراق لا لفقد المقتضي وما قيل في اثبات عدم تعيين جائز

الخامس في تعارض الاستصحابين **السادس** في جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص عن عدمه **السابع** فيما يجوز استصحابه احكام الامم السالفة و عدمه وقبل الخوض في المقامات لا بد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور **الاول** اعلم ان للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه تعريف اخر وهو انه ابقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة ومنها ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم يكن له قائل ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه سابقا حكم بالبقاء ما لم يتحقق المزيل ثم اعلم ان منظور العلماء من تعاريفهم هذه ان كان بيان ما هو المصطلح عند العرف فلا مشاحة فيه وان كان غرضهم بيان مصطلح الاصوليين في الاستصحاب **فنقول** علي ان الكل فاسد الا الاحتمال الاخير وذلك لانه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة احد المعاني الثلاثة الاول لم يصح قولنا يجب الاستصحاب كما يصح قولنا يجب الحكم بالبقاء او ابقاء ما كان او يجب التمسك فان ذلك لازم الترادف اذ لا معنى لصحة استعمال احد المترادفين دون الاخر مع انه لا منافرة في قولنا يجب الاستصحاب الا لاجل اللفظ بل من جهة المعنى فذلك يكشف عن عدم الترادف بين الاستصحاب وبين المعاني الثلاثة وايضا يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح قولنا ابقاء ما كان على ما كان حجة ويجب العمل على ابقاء ما كان على ما كان وكذا الامر في التعريفين الاخيرين فان ذلك معنى الحكم ببقاء ما كان نحو التمسك بثبوت ما ثبت فلا يقال انهما حجة او يجب العمل بهما فهذا ايضا كالسابق يكشف عن عدم الترادف بين التعاريف الثلاثة مع الاستصحاب وبالجملة اختلاف اللوازم يكشف عن عدم الترادف ويمكن ابطال الوجه الاخير ايضا بانه لا مانع من ان يكون لفظ الاستصحاب موضوعا لاحد الثلاثة ولكن لفظ حجة ولفظ العمل في التركيبين قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي وهو القاعدة فلو جعلنا الاستصحاب في التركيبين بمعنى الحقيقي وهو احد الثلاثة لحصل المنافرة ايضا كما يحصل في الثلاثة **فان قلت** لا شك في انه يصح قولنا ان الحكم الفلاني كان ثابتا بالاجماع استصحابا ويصح ايضا ان يقال استصحابا للحالة السابقة كما يصح ان يقال فيجب ابقاؤه او الحكم ببقائه او التمسك به ويصح ايضا ابقاؤه او تمسكا الخ ولا يصح ان يقال قاعدة وهذا يكشف عن عدم كون الاستصحاب القاعدة كما هو مختارك **قلنا** نعم ولكن صحة استعماله في المعاني الثلاثة غير مطردة وذلك من علائم المجاز على ما قيل والقرينة في المثال موجودة على عدم ارادة المعنى الحقيقي اعني القاعدة وهي المضاف اليه من الضمير ولفظ الحالة ونحن لا ندعي كون الاستصحاب بمعنى القاعدة حتى مع القرينة الصارفة فان قيل ههنا شبهات الاولى انهم يقولون الشيء الفلاني كان نجسا مثلا فيستصحب او نجاسته مستصحبة ولا ريب في ان قولهم يستصحب مستعمل في احد المعاني الثلاثة وحقيقة فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضعي قطعا او لو شك في وضعيته فاصالة الوضعية كافية فنقول ان لفظ الاستصحاب ايضا كلفظ يستصحب حقيقة في احد المعاني الثلاثة لدليل فقاهتي وهو اصالة عدم النقل فان المادة في يستصحب لا بد وان تنقل عن معناها الحقيقي الى احد الثلاثة وهو خلاف الاصل ولدليل اجتهادي وهو حكم الاستقراء بموافقة جل المشتقات للمبادي بل لم نر سوى الموافقة ولم نجد مشتقا خالف معناه معنى مبدئه ولو لم يكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنيته والظن في الموضوع المستنبط حجة فظهر ان الاستصحاب موضوع لاحد الثلاثة **الثانية** ان لفظ الاستصحاب مصدر من الاستفعال نقل عن معناه اللغوي وهو الموافقة والمرافقة الى المعنى الاصطلاحي فذلك المعنى الاصطلاحي المنقول اليه ان كان هو احد الثلاثة فيعني المصدرية فهو المنقول اليه وان كان هو القاعدة فيعني المصدرية يخالف المنقول اليه المنقول عنه من تلك الجهة ايضا ونحن بعد ما استقرينا المصادر المنقولة عن معانيها اللغوية الى معنى اخر كالطهارة والصلاة والزكوة والحج وغيرها وجدنا بقاء معنى المصدرية في المنقول اليه غالبا فالظن يلحق المشكوك بالاغلب فيحصل الظن بان معنى الاستصحاب هو احد الثلاثة والظن حجة في الموضوع المستنبط **الثالثة** ان القوم وان اختلفوا في تعريف الاستصحاب وعبروا عنه بعبارات لكن احدا منهم لم يقل بان معناه هو القاعدة فيحصل من ذلك الظن بان القاعدة ليست معنى الاستصحاب والظن حجة والجواب عن الاولى فلانا اولا نمنع تبادر احد الثلاثة من لفظ يستصحب واما ثانيا فنمنع كون تبادر احد الثلاثة من لفظ يستصحب ونحوه وضعيا بعد تسليم سنخ التبادر والقرينة موجودة على المجاز في المقام وهو ضمير الفاعل من الحكم او النجاسة ونحوهما واما ثالثا فنقول سلمنا لكن صحة قولنا يجب الابقاء والتمسك والحكم وعدم صحة قولنا يجب الاستصحاب نص بالنسبة الى الظن الحاصل من غلبة عدم الاختلاف وكذا صحة الابقاء حجة والحكم حجة والتمسك حجة والاصل لا يعارض الدليل الاجتهادي والنص مقدم على الظاهر واما عن الجواب **الثالث** في الشبهة الاولى وهو الجواب عن الشبهة الثالثة ايضا والحاصل ان ما ذكرناه من الدليل اقوى ظنا من تلك الشبهات **فان قلت** لا تطرح ظهور اتفاق الاصحاب على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة كما ذكرنا في الشبهة الثالثة بل اجمع بينه وبين دليلك بان ظهور اتفاقهم على ان ما ن السابق وحمل دليلك على ما ذلك **قلنا** ذلك يستلزم تعدد النقل والاصل عدمه **فان قلت** لا بد لك من ارتكاب تعدد النقل لان هذا الاصل ان عملت به من باب السببية المطلقة فلا دليل عليه وان عملت به من باب السببية المقيدة او من باب الوصف فهنا انما هو في جانبه ظهور اتفاق الاصحاب على ان معنى الاستصحاب عندهم في زمانهم ليس هو القاعدة فلا بد من قولك بان المنقول اليه الان غير المنقول اليه سابقا لحصول الظن بذلك من ضم دليلك مع ظهور اتفاقهم والظن حجة فيطرح الاصل قلنا نمنع ولا حصول الظن من دفاتهم خصوصا بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم واختلاف اقوالهم وثانيا نقول ان لنا غير الاصل دليلا اخر على عدم صحة هذا الجمع وهو ان غالب المنقولات متحد النقل فيلحق المشكوك بالاغلب فيتعارض هذا الاستقراء مع ظهور اتفاقهم ويبقى الاصل سليما عن المعارض فظهر مما ذكر بطلان التعاريف الثلاثة الاول **واما الرابع** فبطلانه يظهر مما مر لانه يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال يجب العمل بكون حكم او وصف حجة على ان لفظ الاستصحاب لا يستعمل في هذا المعنى قطعا فلو كان حقيقة فيه لزم المجاز بلا حقيقة واما فساد كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة فلعدم صحة قولنا الحالة السابقة حجة ويجب العمل بالحالة السابقة مع صحة الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب فظهر بطلان الخمسة واما الدليل على صحة الاخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه فهو التبادر من قولنا الاستصحاب حجة وعدم وجود المنافرة اللازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب ولفظ حجة

في تعريف الاستصحاب

في معنى الاستصحاب

كلامه

الامر من ان اغلبية الفاظ العموم بالمعنى الاعم من حال النطق وثاني الحال منه فيلحق المشكوك بالغالب فيثبت بذلك جنس العموم فيتعين فصله بكون العموم بحال اللفظ لا في الامر فتبين الاخر وذلك لان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون بنحو اتحاد المستقرى فيه جنسا وفصلا فيلحق المشكوك فيه به جنسا وفصلا او جنسا فقط مع اختلاف الفصل فيلحق جنسا للظن ويتوقف فصلا للحكم الا ان يكون فصل المشكوك معلوما بالتفصيل لدليل خارجي فلا وقفا وجنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغاير للمستقرى فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل كون المشكوك فيه ملحقا به في الواقع كما يحتمل الحاقه بجنس المستقرا فيه لكن اذا الحق به كان فصله معلوما كما فيما نحن فيه لاحتمال كون الامر كالمضارع فالوقف جنسا وفصلا لفقد الظن ويظهر حال القسم الثالث تماما **قوله** اذا ظهر ذلك فاعلم ان الاستقراء يجري في الاحكام والموضوع الصرف والمستنبط عنها فكل مقام حكمنا بحجية الظن فيه علينا والا فلا وقد يكون حصول الاستقراء من مجموع النصوص فيكون حجة عندنا لتعلقه بالنصوص من باب الظن الخاص ايضا لان مدلول مجموع النصوص حجة كما هو موجود في مثل السيد يمي **فان قلت** لو كان الاستصحاب حقيقة في القاعدة ومجازا في الثلثة الاول لكان اللازم وجود المنافرة عند استعماله في الثلثة مع انا نرى انه لا منافرة في قولنا استصحب واستصحبنا الحالة السابقة **قلنا** وجود المنافرة وارتكاب المجاز في هذا الاستعمال يقيني لا يقبل الانكار اما على القول بحقيقته الاستصحاب في القاعدة فواضح واما على القول بحقيقته في احد الثلثة فلارتكاب التجريد الذي هو من اقسام المجاز فان المراد من استصحبنا في قولنا استصحبنا الحالة السابقة ليس الا بقاء مجردا عن الحالة والمفروض انه غير موضوع بازائه ثم النقل في لفظ الاستصحاب تعيني لا تعييني لاصالة تاخر الحادث وغلبة النقل التعيني وما يرى ان النقل التعيني محتاج الى قراين كثيرة والاصل عدمها فمدفوع بانه اصل في غير المتبوع ومرجوح بالغلبة تاخر الحادث لانه استصحاب في المتبوع مضافا الى ان الاصل لا يعارض الغلبة هذا والاظهر عندنا ان الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان كما كان **الامر الثاني**

ان مسئلة الاستصحاب اصولية ام فرعية

في ان هذه المسئلة اصولية ام فرعية والاظهر في بادي النظر الاول **فنقول** لا ريب في انه ان كان حجية الاستصحاب من باب الوصف اندرج في المسائل الاصولية لكونه حينئذ من جزئيات العقل وان كان حجيته من باب الاسباب ففي اندراجه في الاصول او الفروع اشكال من حصر الاكثرين الادلة في الاربعة وليس الاستصحاب فيخرج عن المسائل الاصولية وما يظهر من بعض من ان الاستصحاب ان اخذ من الاخبار فهو من السنة والا فمن العقل فهو فاسد لما اتفق من ان الدليل على حجية الاستصحاب لو كان هو الاستقراء فلا يدخل في الادلة الاربعة لانه مدرك حجية الادلة الاربعة ان يقال ان مدلول الاستقراء اما حجية من باب الوصف او السبب على المقدمة داخل في الاربعة فكذا الاستصحاب الثابت من الاستقراء لا ان الاعتبار بمدرك الاعتبار لا بمدرك الحكم بل لانا انما هي بمدرك الحكم ولا اعتبار بمدرك الاعتبار لانه لو كان كذلك لزم حصر الدليل في العقل لانه مدرك الكل **اقول** وما قد يتوهم من ان موضوع علم الاصول هو الدليل بعد ثبوت دليليته فلا يكون حجية الاستصحاب وحجية الكتاب وحجية الخبر ونحوها من المسائل الاصولية لان ذلك اثبات للدليلية لا عوارض للدليل فتلك المسائل من توابع علم الكلام فهو بمعزل عن التحقيق اذ موضوع علم الاصول ليس هو الكتاب المعتبر بالحجية ليكون الكلام في الحجية خارجا عن الفن ولا الكتاب مطلقا ولا الشرط بل هو الكتاب مثلا من حيث عروض العارض فيكون النزاع في الحجية داخلا في العلم فظهر انه لو كان حجية الاستصحاب من المسائل الاصولية كان منافيا لحصر الاكثرين الادلة في الاربعة بل لان حجية الاستصحاب مع حصرهم الادلة في الاربعة والعجب منهم انهم حصروا الادلة في اربعة ومع ذلك فقد عرفت ان الحصر ملازم لعدم الحجية والحجية ملازم لعدم الحصر فهذا تناقض مضافا الى ان الحصر في الاربعة يقتضي عدم كون العلم المسبب من الرمل والجفر ونحوهما بالاحكام الشرعية من ادلة الفقه وهو بديهي الفساد فظهر مما ذكر وجه اشكال الاندراج في المسائل الاصولية اذا قلنا بالحجية من باب الاسباب واما وجه الاشكال في الاندراج في الفروع فهو انه يلزم ح دخول ما لبس المحدث في الحد فلا بد من توجيه حد الفرع ايضا وتفصيله ان الاحكام الفرعية على اقسام ستة لان متعلق الحكم الشرعي اما فعل ظاهري من المكلف كالصلوة التي تتعلق بها الوجوب واما فعل باطني له كالنية التي عليها الوجوب واما البدن بفعل المكلف بل عينه كالحدثية والطهارة اللتين هما حكمان وضعيان عارضان للعين المكلف فان الحكم الوضعي هو ما سوى الحكم التكليفي من الاحكام الشرعية كائنا ما كان واما المتعلق عين من الاعيان الخارجية كالطهارة والنجاسة العارضتين للغنم والكلب فان الوضعي يتعلق بالاعيان الخارجية ايضا بخلاف الحكم التكليفي فانه يختص بالمكلف واما المتعلق حال من احوال عين المكلف كالمانعية عن الدخول في العبادة العارضة لحال المكلف اعني الحدثية واما المتعلق حال من احوال عين الخارجي كالسببية العارضة لحال الشمس في الدلوك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان مسئلة الفقه على ما قالوا هو ما يعرض فعل المكلف وذلك فيه احتمالات **الاول** كون المراد من العروض العروض الحقيقي ومن الفعل الظاهري **الثاني** هو ذلك مع كون المراد من الفعل الاعم من الظاهري والباطني **الثالث** كون المراد من العروض الاعم من الحقيقي والمجازي اي بلا واسطة ومعها ومن الفعل الظاهري **الرابع** ذلك مع كون الفعل اعم من الظاهري والباطني وعلى الاول لا عكس لخروج ما سوى القسم الاول من الستة عن الفقه وهو واضح الفساد وعلى الثاني لا عكس لخروج ما سوى الاولين من الستة عن الفقه ولا طرد ايضا لدخول بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام وعلى الثالث لا طرد لدخول كثير من المسائل الا بل كلها في الفقه لان الحكم العارض على الادلة عارض للفعل الظاهري للمكلف لو بوسائط واما اندراج بعض مسائل الكلام ح كالايمان والاسلام فمدفوع بان الايمان والاسلام لهما جهة مقدمية ومن هذه الجهة داخلان في المسائل الفرعية لا الكلامية وجهة نفسية ومن تلك الجهة لا يعرضان للفعل الظاهري للمكلف اصلا بل هما من العوارض الباطنية فهما من تلك الجهة من المسائل الكلامية فلا نقض بهما وعلى الرابع فمنعكس لا يطرد لدخول اغلب المسائل الاصولية وبعض المسائل الكلامية فظهر بما ذكر ان اندراج الاستصحاب في الفرع مستلزم لدخول ما لبس المحدث في الحد ثم ان اهل الميزان جعلوا للعلماء في تميز مسائل كل علم ان المسائل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها في ذلك العلم والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ونحن نقول ان تنقيح الكلام في هذا المقام في تمييز مسائل كل علم وموضوعه وتشخيص مسائل الفروع والاصول وموضوعهما يقتضي رسم مقامات **الاول** في بيان ما يميز به مسائل كل علم عن غيره فاعلم ان مسائل كل علم عبارة عن مطالب دون العلم لاجل بيانها والشاهد على ذلك التتبع هو الوجدان والعيان **فان قلت** ان العلم هو نفس المسائل فاخذه في المسائل تعريف للشيء بنفسه **قلنا** ان العلم قد يطلق على المسائل انفسها وقد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على ما دون من الالفاظ والنقوش والمراد من العلم في التعريف هو الاخير لكن قلنا انه ليس معنا حقيقيا للعلم **فان قلت** لا يتم قولك ان المسائل عبارة عما دون العلم لاجل بيانه هو دون المسائل مثل الذكر والفقه بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسائل الاصول لكن له مسائل وهو فاسد بل لازم قولك عدم كون المسائل المستخرجة من العلم الغير مدونة كونها مدونة **قلنا** اما الايراد الاول فهو فاسد ولا بالنقض على تعريف اهل الميزان الذي تقول به انه يلزم ح دور المسائل مدار البحث لانهم جعلوا المسائل العوارض الذاتية المبحوث عنها لا نفس العوارض فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بانا نلتزم ان من لم يدون المسائل على فرض عدم التدوين ح مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين وبطلان اللازم ممنوع لان كون المسائل مسائل هذا العلم موقوف على تدوين ذلك العلم وان ارد عليه

على الملكة وقد يطلق

الكلام في ان الاستصحاب بتعاريفه لا يخرج من الحال ويمكن ان يقال انه نفس الحالة السابقة او انه القاعدة المذكورة وهي انه كل امر ثبت تحققه حكم ببقائه ما لم يعلم المزيل والا اعتداد بعدم
ما كان على ما كان ثم في كون المسئلة اصولية ام فرعية ام تابعة للمستصحب وجوه كما ان في حجية الدليل الظني لا شيئا منه مطلقا او في بعض الموارد ام لا مطلقا مع احتمالات ثم الاستصحاب باعتبار
المستصحب اما وجودي او عدمي وباعتبار المتعلق اما حكمي او موضوعي وباعتبار الدليل ينقسم الى استصحاب حال العقل ويعبر عنه باصالة النفي واستصحاب ... تنبيه

في تمييز مسائل الفقه عن غيرها

المسائل سيما المسائل المدونة منوعة لذلك الاثر لتلك المقالة ليس الا عد مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين لا عد المسائل مطلقا وثانيا بانا اذا دمنا دون هذا العلم لاجله هو من شانه التدوين في العلم لا التدوين الفعلي واما الايراد الثاني فقد تبين انه هو نوع المطالب لخصوص الاشخاص **المقام الثاني** في تمييز موضوع كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة عما يكون قدرا مشتركا بين موضوعات المسائل ومتعلقاتها بحيث يصح حمل كل الاحكام والعوارض على ذلك الموضوع وهو قد يكون واحدا كما في علم الاصول وقد يكون متعددا **المقام الثالث** في تمييز مسائل الفقه عن غيرها فاعلم ان الاحكام الالهية اما ان يرتبط بالعقايد محضا ولا دخل لها في العمليات ولو بعيدا كما في الوجوب النفسي للاسلام واما ان يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بواسطة ولكنه يكون مبنا لما سواه من سائر الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد واما ان يتعلق بما يرتبط بالعمليات ولو بعيدا ولكنه ليس من المباني كوجوب الصلوة والصوم والحج ونحوها وهذا هو القسم الاول من الستة وثانيهما اما ان لا يكون كذلك اعم من الاقسام الخمسة الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسائل الفقهية ليست هي القسم الاول من الاربعة بل هو من الكلام ولا ريب في كون القسم الثاني ايضا من الاربعة لانه من المسائل الاصولية ولا ريب ايضا في كون القسم الثالث من الفقه لكن الاشكال في ان القسم الرابع ايضا من الفقه ليكون جميع الستة السابقة من الفقه ام لا يمكن ان يقال ان القطع بان الداعي على تدوين الفقه هو بيان موارد الاطاعة والعصيان وان ذلك لا يحصل الا في ضمن الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف وكان الظاهر من الفعل هو الفعل الظاهري يقتضي ان يكون الداعي على التدوين بيان الاحكام التكليفية المرتبطة بالافعال الظاهرية ومقتضى ما ذكرنا في تمييز مسائل العلم ان يكون مسائل الفقه منحصرة في القسم الاول من الستة ويكون الخمسة الباقية من المسائل الفرعية ويكون الفرعية اعم مطلق من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية مختصة بالقسم الاول من الستة مضافا الى تصريح صاحب ... وغيره بكون مسائل الفقه هي ما يعرض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ولكن يشكل ذلك باطباق العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة باجمعها في كتبهم الفقهية وانه لو ذكروا احد تلك الاقسام الستة في غير الفقه اطبقوا على مناداه فالاظهر ان مسائل الفقه مرادفة لمسائل الفرع وانه لا دليل على اعتبار قيد ... ومن يجد في حدوده لا سيما بعد ملاحظة اطلاق عباراتهم حيث لم ياخذوا قيد الاقتضاء والتخيير في تعريف مسائل الفقه ولعل التلازم بين الداعي والمقصود من الجانبين يكون الداعي اخص والمقصود اعم **المقام الرابع** في تمييز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف بالمعنى الاعم لانه القدر المشترك بين موضوعات المسائل كما مر في بيان مطلق الموضوع **المقام الخامس** في بيان مسائل اصول الفقه وهي الاحكام المتعلقة بما يرتبط بالعمليات ولو بعيدا لكن مع كون تلك الاحكام مباني لما سواها من سائر الاحكام **المقام السادس** في بيان موضوع علم الاصول قالوا ان موضوعه الادلة الاربعة ولنا معهم كلام **اما الاول** فلما مر من منع الحصر **والثاني** منع تعدد الموضوع لان جعل الموضوع متعددا صحيح اذا لم يمكن جعله واحدا وهو ههنا ممكن **فنقول** موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسائل الاصولية نظرا الى كونه من المباني وكذا مسائل الاجتهاد والتقليد باجمعها لانها مباني للمقلد وليس المراد من المباني مباني جميع الامة فلا يقدح اختصاص المبانية بالمجتهد في الادلة الخاصة وبالمقلد في مسائل الاجتهاد والتقليد **فان قلت** جعل موضوع علم الاصول هو المباني يستلزم كون بعض مسائل الفقه كاصل البرائة من الاصول فينتقض التعريف طردا **قلنا** ذلك الايراد ناش عن خلط القاعدة الاصولية والفرعية وعدم الفرق بينهما ولذا ان كان مفاد القاعدة من الجزئيات المندرجة تحتها فالقاعدة فرعية كقولك يجب الوفاء بكل عقد وان كان المفاد من المتفرعات فالقاعدة اصولية كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كل حكم شرعي من التكليفي والوضعي وبعبارة اخرى ان كان المفاد مندرجا تحت القاعدة فهي فرعية وان كان مستنبطا منها فهي اصولية وعليه فاصل البرائة من حيث اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي ومن اعتبارها ... لدخوله في سلك الحسن والقبح العقليين ثم انه بعد ما جعلنا الاستصحاب مسئلة اصولية فلو جعلنا حجيته من باب الاخبار فهل يدخل في الادلة الاربعة ام لا بل هو دليل خامس قد عرفت فساد ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ماخوذة من الاخبار اندرج الاستصحاب في السنة ... لو كان من باب ... العقل وما يتوهم ان المناط عند الفاضل السابق لذكرها هو ... الحكم والعقل انما هو مدرك ... فاسد اذ لازم ذلك ان يكون النزاع في مسئلة الاستصحاب في دلالة الاخبار وعدمها وهو باطل بعبارة على انه لو كان النزاع في دلالة لم يكن المسئلة من المسائل الاصولية لانها من موضوعات الفقه **فان قلت** اذا خرج الاستصحاب عن الادلة الاربعة وجب حصر الادلة في الاربعة كما صرح به الاكثر **قلنا** وجه ان الاستصحاب عند المعظم كان حجيته من باب الوصف فكان داخلا في العقل فانحصر الادلة في الاربعة وما قيل في وجه الحصر من ان مقصودهم حصر الادلة المجمع عليها في الاربعة فمدفوع بان شيئا منها ليس مجمعا عليه ... في وجه من الحصر غالبي مدفوع بان موارد الاستصحاب اغلب مما سواها فظهر لك هنا ان الاستصحاب من المسائل الاصولية سواء اخذنا من العقل او السنة هذا ويمكن ان يقال ان الاستصحاب مسئلة فرعية لان المسائل الاصولية كما مر هي احوال المباني بحيث يكون كل من المباني مدركا للحكم ومعتبرا له فيكون نفس تلك الاحوال عند المجتهد والعقد موجبا لاستقرار المقتضى ... كان حجية ... موجبة لاستقرار ذلك المفاد في الذمة فهذه اي الحجية مسئلة من المسائل الاصولية بخلاف الاستصحاب فان دلالته لا تنقض على الحكم من الوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة ليست الا كدلالة ... على وجوب الصلوة وليس شيء من الدليلين بمسئلة اصولية والحاصل ان كلما يصح استنباط الحكم الفرعي منه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية كلا تنقض ... ومن هنا اندفع ما قيل ان اللازم كون حجية خبر الواحد مسئلة فرعية لدلالة مفهوم اية النبأ عليها وذلك لعدم صحة استنباط الحكم الفرعي المستفاد من الجزئي الا به وبالجملة كون الحكم كليا لا يوجب جعله مسئلة اصولية فكما ان مفاد قولهم من كان على يقين من وضوئه فليمض عليه حتى يتيقن بالحدث شامل لاحكام فرعية فكذا قوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه والحاصل ان المسائل الفرعية هي الاحكام العارضة للفعل الظاهري للمكلف ولو بعروض بعيد مع عدم كونها من المباني لاحكام اخر والحكم المستفاد من خبر

في كفاية الظن في ... الاستصحاب

في ... الاستصحاب ...

الواحد

حال الشرع والاخير الى استصحاب حال النص وحال الاجماع وقد يكون الاستصحاب استصحابا لحال شيء خارج عن الادلة المعهودة ثم في حجية الاستصحاب مطلقا او في خصوص الموضوعات او في خصوص الاحكام مطلقا او في الوضعية خاصة او استصحاب حال غير الاجماع في الاحكام او اذا كان الشك في طرو المانع او اذا لم يكن الشك في المقتضي او عدمه مطلقا اقوال ثم في كون الحجية من باب الوصف نظرا

المدرك ولو من باب الاستلزام كو جوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب الاستلزام حكم فرعي والاستصحاب ايضا من هذا الباب فان المستفاد منه لا ينقض امران احدهما حرمة النقض ووجوب الابقاء والاخر بقاء الاحكام الثابتة في الان السابق ولبس هذا الاحكام فرعيا ولو سلمنا انه لا يستفاد من لا تنقض الا الاول لكان الامر الثاني مستفادا منه بالاستلزام **وقد عرفت** ان الاستلزام من الفرع **فان قلت** على ما ذكرتم الاستصحاب حجة بناء على كونه فرعيا **قلنا** ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب السببية لاخبار لا تنقض وعلى التقديرين لا ريب في ان النزاع في هذه المسئلة ليس في حجية العقل المطلق ولا في حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل هنا وكذا لا نزاع في هذا البحث في حجية مطلق الخبر ولا في حجية خصوص خبر لا تنقض فان حجية العقل مطلقا وحجية الواحد انما يبحث في مقام اخر ومبحث على حدة وانما النزاع هنا في ان تلك القاعدة الكلية اي الاستصحاب هل لها صدق ام لا وهو لازم من الحجية في قولهم الاستصحاب من باب السببية هو في اثبات دلالة الروايات وبناء على حجيته من باب الوصف انما هو في اثبات حكم العقل بذلك لا في حجية الرواية او العقل فصار المسئلة فرعية هذا **والتحقيق** ان الاستصحاب تابع للمستصحب فان كان المستصحب مسئلة اصولية كما في استصحاب جواز تقليد المجتهد الميت بالاطلاق فالمسئلة اصولية وان كان المستصحب مسئلة فرعية صار مسئلة الاستصحاب ايضا **فرعية اذا عرفت** ذلك فهل الظن يكفي في مسئلتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام في مقامين **الاول** انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب السببية فهل الظن حجة ام لا والكلام في المقام الاول يقع في مواضع **الاول** فيما اذا كان المستصحب مسئلة فرعية كاستصحاب الطهارة **الثاني** فيما كان المستصحب مسئلة اصولية كاستصحاب جواز التقليد **الثالث** فيما كان المستصحب من الموضوعات المستنبطة او الصرفة **اما الموضع الاول** فالاظهر فيه اعتبار الظن في مدرك الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بان ما ثبت يدوم الى ان يعلم الزوال علمنا بالنسبة الى الفرعيات فنحكم ببقاء الطهارة والنجاسة ونحوهما الى ان يتيقن الخلاف وذلك لما مر من حجية الظن في الفرع للدليل الرابع **فان قلت** ان ذلك دليل مركب من مقدمات اربع ثلث منها تفيد حجية الظن في الجملة والمقدمة الرابعة منه تفيد تعميم الاسباب والموارد بملاحظة الاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما منتفيان في المقام اما الاجماع المركب فلان من العلماء من جعل الظن حجة في الاحكام الواقعية دون الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب من باب السببية ظن بالحكم الظاهري وان كان قد يجامع مع ذلك الظن الظن بالواقع ايضا كما لو كان المستصحب مظنون البقاء فلا يلزم من حجية الظن في الاحكام الواقعية حجيته في الاحكام الظاهرية لما عرفت من فقدان الاجماع المركب اما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جريانه فرع على عدم وجود القدر المتيقن في البين وهو موجود فان الظن في الحجية بالحكم الواقعي قدر متيقن **قلنا** ان كل من قال بحجية الظن الواقعي قال بحجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما لو دل خبر على بقاء الوضوء او الغسل الى ان يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك واذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد من الاخبار العامة كقوله لا تنقض لانه بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة اما ارجح من الاخبار الخاصة لكثرة معتضداتها واما مساوية مع الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لا بد من الحجية في الاخبار العامة المثبتة للاحكام الظاهرية حذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح **فان قلت** حجية الظن بالحكم الظاهري في الفرعيات ملازمة لحجية الظن في المسائل الاصولية مع انك لا تقول بها وجه الملازمة ان الظن بالحكم الاصلي وان كان مباينا للظن بالحكم الفرعي الواقعي تباينا جزئيا لكنه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهري الفرعي لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد خبر الواحد الظني يكون مفاد خبر الواحد حكما ظاهريا وان لم يفد الخبر الظن الشخصي بمفاده فنقول بعد ما ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري الفرعي من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب ان الظن بالحكم الفرعي الظاهري المسبب من الظن بالحكم الاصلي لا بد ان يكون حجة ايضا في الفرع لان الظن الثاني اعني المسبب من الاصولي اما ارجح من الظن الاول اعني المستفاد من الخبر الخاص او مساو معه وعلى التقديرين لا بد من الحجية حذرا من الترجيح للمرجوح والترجيح بلا مرجح **قلنا** فرق بين الظن بالحكم الظاهري المستفاد من الاخبار الخاصة او العامة كلا تنقض وبين الظن بالحكم الظاهري الفرعي المسبب من الظن بالحكم الاصلي من وجوه ثلثة **الاول** ان الظن الاول مسبب عن نفس الدليل بلا واسطة كلا تنقض ونحوه والظن الثاني مسبب عن دليل الدليل مع الواسطة **الثاني** ان حجية الظن الاول ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم فيها منسد في الاغلب اعني الفرعيات وحجية الظن الثاني ملازمة لحجية الظن في المسائل التي باب العلم منفتح فيها غالبا اعني المسائل الاصولية **الثالث** ان الاحكام منها واقعية صرفة مسببة عن الصفات الكامنة علمنا بها ام لم نعلم ومنها ما هو ظاهري مجعول في الواقع من الله تعالى في حق العباد وان خالف الواقعي الاولي كمسئلة الاستصحاب والبرائة والاحتياط وهذا القسم مشترك في جواز اجتماعها مع القطع بعدم الاعتبار ومع القطع بالاعتبار ومع الظن بالاعتبار وبعدم الاعتبار ومع الشك في الاعتبار ومنها ما هو ظاهري صرف وهو عبارة عن الحكم المستقر في الذمة للعالم المكلف قطعا او ظنا وهذا القسم من خواصه عدم جواز اجتماعه مع القطع بعدم الاعتبار او الظن بعدم الاعتبار او الشك فيه **فنقول** ان الظن الاول من قبيل الثاني كلا تنقض والظن الثاني من قبيل الثالث كما لا يخفى فظهر الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة وبعد ظهور الفرق كيف نقول ان التعدي يحتاج الى دليل وهو مفقود لان الاجماع منتف والعقل غير حاكم لجواز كون الظن في غير الباقي معتبرا عند الشارع دون الظن في الباقي لزيادة الاهتمام بها **واما الموضع الثاني** فالذي يمكن ان يتوهم منه هو عدم الحجية لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعي بالدليل وبقي الاصولي تحت الاصل لعدم المخرج الا ان يقال ان كل من اجاز الاستدلال بلا تنقض لم يفرق بين الفرعية والاصولية فالتفصيل خرق للاجماع المركب فلا يخلو اما من القول بحجيته لا تنقض في الفرعي والاصلي معا واما من نفي حجيته فيهما معا وقد ظهر في الموضع الاول بطلان نفي الحجية في الفرع لاستلزامه نفي حجية الاخبار الخاصة المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفي حجيتها يلزم نفي مطلق الظن في الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم فانحصر الامر في القول بحجية لا تنقض فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة في الاستصحاب اذا كان من باب الاخبار في الفرعية والاصولية **فان قلت** انك اذا جعلت الظن حجة في هذه المسئلة الاصولية اعني حجية الاستصحاب المتعلق بالمسئلة الاصولية فان اقتصرت على ذلك فقد خالفت الاجماع المركب لان من عمل بالظن في الاصول عمل به مطلقا وان تعديت الى سائر المسائل الاصولية وجعلت الظن حجة فيها فقد خالفت مذهبك في عدم حجية الظن في الاصول

في كفاية الظن في الاستصحاب وعدمها

او السببي حجة ثم ان استصحاب حال العقل ليس بخلاف في هذا النزاع لعدم العقول بل الاستصحاب العدمي مطلقا ليس من محل النزاع المنقول الاجماع ولا نفاتهم فيها وحديثا نتائج

قلنا نقتصر على ذلك ونمنع الاجماع المركب فظهر ان الحق في الوضع الثاني الحجية هذا والتحقيق عدم حجية الظن في الموضع الثاني للاصل الاصيل واما دعوى ان كل من عمل بالاستقصاء عمل بمطلق الظن فالتفصيل خرق للاجماع فهو مدفوع بانه لو لم يكن احد من المتمسكين بالروايات فارقا بين المسائل الفرعية والاصلية في العمل بالظن وعمل مع القول بدوران الاستقصاء على كونه مسئلة اصولية لتم فرعيته مدار المستصحب كما هو الحق لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك بالروايات مع عدم فرقه بين الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فرق بينهما وتمسك بها معتقدا فرعية المسئلة مطلقا وليس هذا اجماعا على العمل بالروايات من جهة بل الجهة مختلفة وتعبدية وهذا ممتنع بالاجماع لانه لا بد ان يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تقييدية **واما الموضع الثالث** ففيه من اصل الذي فان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاخبار ام لا مثاله انا لو علمنا بقلة الماء سابقا ثم مضى زمان شككنا في صيرورته كثيرا فلو القاء النجاسة فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلة المستلزم للانفعال بالملاقاة وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد ذلك فلو القاء النجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النجاسة وكذا لو علمنا بحياة زيد وشككنا في موته فالاستصحاب يقتضي حياته وبقاء النكاح ولوازم الحي غير ذلك من الامثلة **الثانية** هو ذلك مع فرض الارتباط بالمسائل الاصولية كما في العدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع صدور الرواية من هذا الشخص المشكوك الحال **الثالثة** في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل الظن حجة في الاستصحاب من باب الاخبار **اما المرحلة الاولى** فالحق فيها حجية الظن وان كان الاصل عدم الحجية وذلك لعموم قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله الشامل لعدم نقض يقين القلة الا بيقين الكثرة ولا ثم ذلك ترتيبا لآثار القلة على المشكوك من الماء وعدمه فان مجرد البقاء على القلة ليس من شأن الشارع بيانه فلا بد من الحمل على ترتيب الآثار فيدل الرواية على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية مثل الالتزام والاقتضاء وقد يرى الظن في الفرعيات حجة **فان قلت** المعلوم حجية الظن في الفرعي الى هنا ان كان هو الاجماع فهو منتف لان من الاقوال حجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وان كان هو العقل فهو لا يكمل فيها لتجويز العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات وبه يمكن الفارق بين الحكم والموضوع **قلنا** اولا انه لا شك في انه لو ورد خبر خاص في موضوع خاص مرتبط بالفقه وافاد الظن كان يدل خبر على انه لو علم قلة ماء ثم شك في كثرته فلا بد من الحكم بالقلة وترتيب آثارها حتى يعلم الكثرة لعمل به كل من عمل بالظن للاجماع المركب ثم نقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد للظن في الموضوع الصرف المرتبط بالفقه وبين الخبر العام كذلك انه لم يكن للاخر مرجح فالعمل بالظن الحاصل من الخاص دون العام اما ترجيح للمرجوح او بلا مرجح كما مر نظيره **وثانيا** نقول ان المقدمة المعتمة الاجماع المركب موجود فانا لا ندعي الاجماع في مسئلة الاستصحاب بين الاحكام والموضوعات حتى تقول بما تقول بل نقول ان كل من تمسك بلا تنقض وقال باعتبار الظن المسبب في الاحكام الفرعية الغير المرتبطة بالموضوع تمسك به في الفرعية المرتبطة بالموضوع ايضا والعقل ايضا قاطع بان الارتباط بالموضوع والعدم لا يوجب فرقا فالمقتضي كلاهما موجود **واما المرحلة الثانية** فالحق فيها عدم حجية الظن في مدرك الاستصحاب من باب الاخبار للاصل وعدم ما ثبت هنا حجية الظن لان العقل يحكم بحجية الظن في غير المباني وعدم حجيته في المباني واما الاجماع فهو وان كان موجودا لكنه قد ثبت ان الحيثية تقييدية لا تعليلية واعلم ان اعتبار الظن باعتبار الاستصحاب من باب الاخبار في المسائل الاصولية وما يرتبط بها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما اذا لم يكن الامر دائرا بين المحذورين كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي اما مطلقا او اذا كان الحي اعلم ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه واما اذا دار الامر بين المحذورين كالمسئلة المفروضة حيث ان العلماء اختلفوا في حرمة الرجوع ووجوبه وكالتخيير المسبوق بالاطلاق او التقييد ففيه لا اعتبار للظن بالاستصحاب من باب كونه مرجحا لاحد المحذورين لا استقلالا **واما المرحلة الثالثة** وهي حجية الظن في الاستصحاب المعمول به من باب الاخبار في الموضوع المستنبط كاصالة عدم النقل وعدم الوضع وعدم القرينة واصالة البقاء على الحقيقة بناء على انحصار الاخبار في الموضوعات ففيها اشكال من ان الظن بالموضوع المستنبط ملازم للظن بالحكم الفرعي الظاهري ومن اصالة حرمة العمل بالظن خرج عنه بالدليل الظن بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري المسبب عن الدليل بلا واسطة واما ما كان بواسطة الظن بالموضوع المستنبط فخروجه عن الاصل لا دليل عليه والحاصل ان المعلوم حجية الظن من الاجماع والعقل منتف هنا مضافا الى ان التمسك بقوله لا تنقض ملازم لعدم التمسك به وما يلزم من وجوده عدمه توضيح بيان الملازمة ان العلماء تنازعوا في ان احدهما اصالة عدم السقط اذا شكوا في سقط الراوي من الرواية بعضها والاخرى اصالة عدم الزيادة اذا شكوا في الحاق الراوي كلاما زائدا في الحديث ومبنى الاصل الاول واضح لان مرجع الشك حينئذ الى الشك في ان الصادر من المعصوم هل هو اللفظ الصادر من الراوي ام زيد ولا ريب ان الاصل عدم صدور الزيد بما نقله الراوي واما مبنى الاصل الثاني فغير واضح لان الشك في الزيادة من الراوي والعدم يرجع الى ان الصادر من المعصوم هل يكون اللفظ الذي روي عن الراوي او يكون انقص ولا ريب ان الاصل عدم صدور ما يحتمل زيادته من الراوي عن المعصوم فيكون الاصل الزيادة فبعد ما صار الاصل الزيادة لا يصح التمسك بقوله لا تنقض في حجية الاستصحاب الا ان يكون اللفظ الصادر من المعصوم انقص من ذلك كما هو مقتضى الاصل الثابت من لا تنقض فيلزم من صحة التمسك به عدم صحة التمسك به ولكن يمكن الجواب عن ذلك بوجوه **الاول** ان اصالة الزيادة مسلمة ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الاصل فيحصل من الغلبة الظن بعدم الزيادة وهذا الظن قطعي الاعتبار فيدخل ما نحن فيه في المستثنى اعني الابيقين ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن مجرى اصالة الزيادة لان مجراها صورة الشك ولا شك هنا في عدم الزيادة فيكون المراد على الظن من اصالة عدم الزيادة ظهور عدم الزيادة لا استصحاب عدم الزيادة بعنوان الاستصحاب الاخير **الثاني** بل يقتضي الزيادة سلمنا ان الاصل الزيادة عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب بل نقطع بانه لو صدر من المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي **الثالث** انا لو قلنا بانصراف لا تنقض الى الموضوعات المستنبطة لما بعضهم منعه بنا اجراء القاعدة في نفس لا تنقض فنفهم من الحديث ان مورد النهي عن النقض هو ما سوى هذا المورد وقد مر نظير ذلك في الاخبار في الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع الذي اخبر به سيد المرتضى وحيث

في حجية الظن في الموضوعات المرتبط بالفرعيات

على الاستدلال بالادلة القطعية ولا يمكن منعها لان مثل الاصول العدمية مما قام الظهور والبناء العقلاء ودعوى ذلك في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة ومعا للسلف الخلف والوفى بل عليه الشهرة ومحكى الاجماع واستقراء الموارد لا جماعية والاخبار الخاصة كقوله كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شىء حلال حتى تعرف الحرام بعينه بناء على حملها على الشبهة الموضوعية خاصة في المسبوق بالحالة السابقة على بعد فيه لغيره ذلك من النصوص الخاصة وجوه منها الاخبار العامة كصحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء

يردوه انه لو كان قول السيد حجة لزم عدم حجية قوله لان قوله يعطى اجماع المنقول خبر واحد ايضا فاجبنا عنه بان قوله لا ينصرف الى نفي قوله فظهر مما ذكرنا ان الظن

في حجية الظن [illegible]

بحجية الاستصحاب من باب الاخبار ليس بحجة في الموضوع المستنبط **المقام الثاني** في ان الظن في مورد الاستصحاب بحجة ام لا بناء على حجية الاستصحاب من باب الوصف الكلام في هذا المقام ايضا كالمقام السابق يقع في مواضع لان المستصحب اما حكم فرعى او اما حكم اصولى واما موضوع صرف مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق في تلك المقامات هو التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لا يحتاج الى الادلة لان الظن بالحكم الفرعى الواقعى الذى دل الدليل على حجيته بخلافه ثمة فان الظن اللازم منه هو الظن بالحكم الظاهرى واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الاصلى فليس بحجة ايضا لان الكلام يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها الحجية ان طابق الظن للحالة السابقة والا فلا والا ظهر عدم الحجية مط لعدم الدليل على حجية الظن الذى يكون متعلقه الحكم الفرعى الجزئى كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف الا ان الثابت حجية الظن بالحكم الفرعى الكلى ومما ذكر ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة قال به عند المطابقة من دون عكس ثم المفصل اما ان يقول بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعى عند المطابقة للحالة السابقة من جهة انه ظن بحكم فرعى والظن في الفرع حجة مع عدم مدخلية الحالة السابقة في ذلك بان يستند الحجية الى المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة من دون مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعى ويتعلق بالحجية من جهة تركب الامرين معا ومدخليتهما في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم الفرعى مع مطابقته للحالة السابقة ان كان الاول ففيه اولا انه لم يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلى لا الجزئى وثانيا ان الفرق في الحجية بين المطابق للحالة السابقة وغير المطابق تحكم اذ بعد عدم مدخلية المطابقة في الحجية انتفى الفرق بين المطابق وغير المطابق لوحدة المناط وهو الظن بالحكم الفرعى فيهما معا وان كان الثانى والثالث ففيهما ما قلنا اولا في الاول ثم ان ما ذكرنا هنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعى في الاستصحاب الا من باب الاخبار ينافى ما ذكرنا سابقا من حجية ذلك الظن بعينه اذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الاخبار لان الظن هنا متعلق بالحكم الجزئى وهناك بالحكم الكلى الفرعى لان يقال ان العقل قاطع بعدم الفرق بين الجزئى والكلى محض الجزئية والكلية لا يصير سببا للفرق فتم ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقام خاص كالظنون الرجالية والظن بالجهة القبلة المجتهد وغيرهما **الامر الثالث** اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين وجودى وعدمى وباعتبار المتعلق له حكمى وموضوعى وباعتبار الدليل الى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وعلى الاخير اما استصحاب حال النص واما استصحاب حال الاجماع وقد يعبر عن استصحاب حال العقل باصالة النفى اى البراءة الاصلية وهو مجرد اصطلاح والغرض مما ذكرنا ليس حصر الاقسام بل الاشارة الى بعضها للتبصر والا فقد يكون الاستصحاب استصحابا بالحالة الشرعية خارج عن الادلة المعهودة ثم اعلم ان تحرير محل النزاع في الاستصحاب يقع في جهات **الاولى** لا ريب في دخول الاستصحاب الوجودى في محل النزاع ويظهر من بعض المتاخرين كون الاستصحاب العدمى ايضا محل النزاع والحق خلافه لوجوه **الاول** الاجماع المحكى عن الفاضل الجواد وصاحب الرياض على خروج العدمى عن النزاع **والثانى** اتفاق العلماء قديما وحديثا على التمسك بالاصول والاخبار مع ان التمسك بها من موضوعة الاصول العدمية غير ممكن الا بها فيندفع دعوى كونها الجميع عند الجميع قطعية الدلالة قطعية السند فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الاصول العدمية **الثالث** ما يظهر من بعضهم حيث تمسكوا على حجية الاستصحاب بان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتى الى الامتناع واذا جاز ثبوته في الزمان الثانى كما كان اولا فلا ينعدم الا بمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الاخر الا بمؤثر فاذا لم يعلم بالمؤثر فيكون البقاء ارجح فيقتضى المجتهد العمل بالراجح والواجب في ذلك لانه على عدم احتياج الباقى في البقاء الى المؤثر وهو خلاف الحق بل يحتاج في البقاء ايضا الى المؤثر كما يحتاج اليه في الحدوث ولا يخفى انه يبعد الاخطار الجواب بالدليل الخصم المدعى وهو خلاف الصواب سيما مع ملاحظة عدم تصدى المجيبين لذلك **الرابع** ان الظاهر من قولهم اختلفوا في استصحاب الحال هو الوجودى مضافا الى تصريح بعضهم بالاطلاق فيظهر خروج العدمى عن النزاع **الجهة الثانية** لو قلنا بدخول العدمية في النزاع فهل استصحاب حال العقل المسمى باصالة النفى داخل ام لا الظاهر لا لان الظاهر من استصحاب الحال هو الوجودية الثابتة من الدليل الشرعى وايضا يكشف عن خروج اصالة النفى تمسك العلماء **الجهة الثالثة** اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء انما هو في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السبب واما النزاع من باب السبب فانما ظهر من المتاخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب السبب لعدم كون النزاع واضحا بين العامة والخاصة ولذا لم يتمسكوا في حجية الاستصحاب باخبار الائمة واما من باب السبب في العلم من حيث الوفاق والخلاف فغير معلوم ثم ان الشهرة في المسألة مع قطع النظر عن السبب والوصف بناء على حجية الاستصحاب على اشكال اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاقوال في المسألة ترتقى الى عشرة **ثالثها** الحجية في الموضوعات لا الاحكام **ورابعها** العكس **وخامسها** الحجية في الاحكام الوضعية لا غيرها من التكليفية والموضوعات الخارجية **وسادسها** حجية استصحاب غير الاجماع والموضوعات الخارجية **وسابعها** الحجية فيما اذا لم يكن الشك في المقتضى بل في حدوث المانع او مانعية الحادث **وثامنها** الحجية اذا شك في طرو المانع وعدمها اذا شك في مانعية الطارى **وتاسعها** الحجية من حيث الوصف لا السبب **وعاشرها** عكس ذلك والمختار الحجية مطلقا اذا ظهر تلك الامور الثلثة فلنرجع الى المقامات فنقول **المقام الاول** في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه **الاول** الاخبار العامة القريبة من التواتر منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال عليه السلام يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شىء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر وجه الدلالة ان قوله عليه السلام لا ينقض في قوة الكبرى الكلية اى كل من كان على يقين من شىء حرم عليه نقضه الا بيقين اخر مضافا الى ان قوله فانه على يقين من وضوئه كاف في اثبات المطلوب اعنى حجية مطلق الاستصحاب نظرا الى حجية منصوص العلة والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفى حجية الاستصحاب

في اقسام الاستصحاب باعتبار [illegible]

[illegible]

وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال عليه السلام يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء قلت فإن حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً الخ

فيما إذا شك في ناقضية شيء كالمذي للوضوء أو شك في كون شيء فرداً من الناقض المعلوم الناقضية كالخفقة والخفقتان إذا شككنا في صدق النوم عليهما مع أن موردها بالرواية **أما القسم الأول** فلا يجري فيه ولا يخلو من هذين القسمين اللذين منهما هذا الحقوق والحاصل أن الرواية في الجملة مثبتة لحجية الاستصحاب **فإن قلت** حمل الرواية على ظاهرها مما لا يصح لأن الظاهر من اليقين والشك الفعليين فالمعنى بظاهر الرواية أنه لا ينقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي ولا معنى له لامتناع اجتماع اليقين الفعلي مع الشك الفعلي فكيف يتوهم بعدم النقض فإن النقض لازم مقطوع ومجرد الشك ينقض اليقين فلا بد من إخراج الرواية عن ظاهرها والحمل على خلاف الظاهر وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق لتدل على حجية الاستصحاب كذا يمكن حمل اليقين على الظن فيكون المعنى لا ينقض الظن بالشك فيكون الرواية دليلاً على حجية الظن ولا دخل لها بحجية الاستصحاب حتى توهم أن الشك أيضاً لا يجامع الظن فلا يمكن الحمل على المعنى الأخير أي الظن مدفوع بأن الشك معناه اللغوي مجرد الاحتمال الا ما دلّ على خلافه فيصح الحمل على المعنى الأخير أيضاً كما يمكن الحمل على المعنى الأول وحيث تعدد الاحتمال جاء الإجمال وسقط الاستدلال **قلنا أولاً** أن الظاهر من قوله لا ينقض اليقين هو اليقين السابق بعينه لاحظ قوله في صدر الرواية الرجل ينام وهو على وضوء والظاهر من الشك الشك اللاحق فيهما قرينة على إرادة المعنى الأول بعد نفي الحقيقة فلا إجمال وثانياً أحد المجازين مع قيام تلك القرينة ولكن حمل اليقين على الظن مجاز وحمله على اليقين السابق تقييد لأن اليقين حقيقة في القدر المشترك بين اليقين السابق واليقين الفعلي واليقين اللاحق الحاصل بعد ذلك بحكم حصر ... اليقين عن غير الفعلي فيكون ظهوره في اليقين الفعلي ظهوراً إطلاقياً لا وضعياً وإذا ثبت كون اليقين السابق من أفراد اليقين حقيقة بخلاف الظن تعين الحمل على الفرد لكونه تقييداً مقدماً على المجاز فثبت المطلوب **فإن قلت** التقييد مقدم على المجاز لكن لا إذا كان تقييداً على الفرد النادر الغير المتعارف اليقين السابق فإن المجاز أرجح من هذا القسم من التقييد وهذا منه **قلنا أولاً** أن التقييد مقدم مطلقاً على المجاز وثانياً أن المرجوحية لو سلمت فهي بدوية وبعد ملاحظة صدر الرواية يصير التقييد راجحاً مضافاً إلى أن استعمال اليقين في الظن غير معهود كما قاله بعض الفحول وثالثاً إنا سلمنا جواز حمل اليقين على الظن وعدّنا ولو ترا ... من المجاز من حيث هو تقييد لكن نقول إنك إذا جعلت اليقين في قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بمعنى الظن فلا بد لك أن تجعل اليقين في قوله فإنه على يقين من وضوئه بمعنى الظن أيضاً وإلا لم يرتبط الصغرى مع الدليل المفروض فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض الظن بالشك وإذا جعلت اليقين بمعنى الظن فلا بد لك من إخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الأول عن معناه الأصلي أي الغسلات والمسحات إلى معناه المجازي أيضاً أي الطهارة لأنه إذا أبقي على معناه الحقيقي يجعل اليقين السابق عليه بمعنى الظن فإما أن يكون المراد أنه على ظن من وضوئه السابق وإما أن يكون المراد أنه على ظن من وضوئه الموجود في الحال كان الأول فهو فاسد لأنه على يقين من وضوئه السابق لا على ظن منه وإن كان الثاني ففاسد أيضاً لأن وضوءه بالمعنى الحقيقي قد سبق فلا معنى للظن بوجوده في الحال فلا بد من جعل الوضوء بمعنى الطهارة فيكون المعنى فإنه على ظن من طهارته بالفعل ولا ينقض الظن بالشك فيلزم ثلاث مجازات كلها خلاف الأصل وعلى ما اخترناه من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الاخلاف أصل واحد هو التقييد فيكون أرجح فتم وثالثاً إنا سلمنا عدم أولوية التقييد بعدّا ولو تهما أموا فعل مخالفة للأصل لكن نقول إذا جعلت معنى الرواية فإنه على ظن من طهارته ولا ينقض الظن بالشك فلا بد لك من إخراج لفظ يستيقن ولفظ بين الواقعين في الرواية عن ظاهرهما وإرادة الظن منهما لأنك لو أبقيتهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظن بعدم الطهارة مع أن مقتضى الذيل حجية الظن بعدم الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بيّن فلا بد من حملهما على الظن أيضاً فيلزم خلافا أصلين آخرين ويلزم مع ذلك أخصية التعليل من المدعى إذ مقتضى قوله لا حتى يستيقن بناءً على ذلك أنه لا يجب الوضوء حتى يظن بعدم الطهارة والدليل المذكور أعني فإنه على ظن من طهارته لا يصير دليلاً إلا على صورة الظن بالوضوء وأما صورة الشك المساوي فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلل ورابعاً إنا نمنع عدم جواز اجتماع اليقين والشك الفعليين بل هما يجتمعان في زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل أن متعلقهما مختلف ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد لأن الذي يتعين ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما حتى يكون اجتماعهما في زمان واحد محالاً **فإن قلت** كما يمكن حمل اليقين في قوله لا ينقض اليقين على الجنس ليكون ذا الاعلى المطلوب كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون دالاً إلا على المطلوب أعني حجية مطلق الاستصحاب وبعد تعدد الاحتمال يسقط الاستدلال بل نقول إن الاحتمال الثاني متعين لأنك جعلت قوله ولا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية فلا بد من حمل اليقين على يقين الوضوء لتكرر الحد الأوسط **قلنا** تمامية الاستدلال بالخبر موقوف على قوله ولا ينقض إذ يكفي فيها قوله فإنه على يقين من وضوئه لحجية منصوص العلة عرفاً فإنه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لأنه أسود ولسواده أو للسواد فهو حجة كل لباس أسود ولا يكون مدخلية للإضافة إلى المحل الخاص حتى عدم فهم العموم بل يفهم العموم عرفاً وأنه ليس للإضافة مدخلية في الحكم كما لو قال الطبيب للمريض لا تأكل الرمان لحموضته بل يمكن أن يقال إن قوله ولا ينقض أيضاً يفهم منه العموم عرفاً كما لو قال لا تأكل الرمان لحموضته والحامض مضر لك المقولباته من القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد إذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى وأرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول وإن ما نحن فيه من هذا الباب مدفوع بأن حمل الرسول الثاني في الآية الشريفة على الجنس والعموم غير معقول بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية وأما في الرواية فلما أمكن الحمل على الجنس وأمكن الحمل على العهد وكان الأول حقيقة والثاني مجازاً حملناه على الأول لتقدم الحقيقة على المجاز فالمطلوب ثابت إلا أن يقال إن المفرد المحلى حقيقة في الجنس والعهد معاً كما هو الحق معاً كما هو المحقق فلا يتم هذا الجواب لكن نقول في جوابه أنا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد إذا سبقه نكرة بل المعيار العرف وهو يفهم هنا العموم ثم أن ما ذكره المورد من أن جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذراً من عدم تكرر الأوسط مدفوع أولاً بأن ذلك مستلزم لتكرار المطلب الواحد لأن هذا المعنى قد علم من قوله فإنه على يقين من وضوئه فلا يحتاج إلى إعادته ثانياً فلا بد من حمل قوله لا ينقض على العموم حتى لا يلزم التكرار وثانياً أن جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية وقوله فإنه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى لإيجاب شرط الشكل الأول كما زعمه لأنه

الفقه...

ولكنه ينقضه بيقين آخر وهذا يدل على ان الحكم من جهة نص العلة مع كون قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية والمراد انه لا ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق نتائج

المتقدمة حيث ان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فالوضوء لا ينقض بالشك **فان قلت** على فرض هذا التقرير الصغرى والكبرى لم اضمار جزاء قوله ع والا فالمقدح والا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ولا ريب ان الاضمار خلاف الاصل ولكنه مركب يعينا الدليل **فان قلت** اين الدليل قلنا الدليل هو عدم صحة جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء نعم يترتب ذلك على الشرط بمقتضى اضمار الجزاء **فان قلت** يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتأويل الانشاء فيكون المعنى وان لم يستيقن ولم يجيء من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه في الظاهر مثلا ولا ينقض اليقين بالوضوء الظاهري او مطلق اليقين الظاهري بالشك فالرواية حينئذ لا تدل على المطلوب لان مفادها حينئذ هو لزوم العمل بما علم انه حكم ظاهري لا حجية الاستصحاب حيث تعدد الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال **قلنا** ان الاحتمال وان تعدد لكن الاول ارجح لانه مستلزم لاضمار الجزاء وحمل اليقين على اليقين السابق فهذه خلاف اصول ثلثة واما الاحتمال الذي ذكرت فهو مستلزم لتأويل قوله ع فانه على يقين من وضوئه على الانشاء وحمل اليقين على اليقين الظاهري لا الواقعي مع ان الظاهر من اليقين وحمل الوضوء على الطهارة فهذه خلاف اصول اربعة فالاول ارجح **فان قلت** انما ذكرنا يتم لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الاولى واما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فلا يجوز ان يكون المراد من اليقين المعرف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين بل الظاهر هو الاول لان المعصوم ع انما هو في مقام بيان حكم مورد السؤال على الظاهر ومع التنزل يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وعلى كل من الاحتمال المفرد المحلى يكون حقيقة والحاصل ان الرواية يحتمل احتمالات ثلثة اضمار الجزاء وجعل الفقرة الاولى جزاء وجعل الفقرتين جزاء والاوسط مرجوح بالنسبة الى طرفيه والاخير ارجح من الاول لعدم كونه ملزوما للاضمار المخالف للاصل ومع التنزل فلا اقل من التساوي فلا يتم الدليل قلنا الجزاء في خصوص الرواية اما مضمر او الجزاء هو الفقرة الاولى او الجزاء هو الفقرة الثانية او الجزاء الفقرتان مركبة فتلك احتمالات اربعة والثاني منها قد عرفت مخالفته للاصول وهو العرف والاخير منها فاسد ايضا اذ يلزم كون الفقرة الاولى لغوا لصحة القول بانه ان لا يستيقن فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء بالشك فالاعراض عن الايجاز الى الاطناب لا فائدة فيه فيكون لغوا فدار الامر بين الاضمار وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط وكل منهما يتم به المطلوب بعد حجية منصوص العلة لكن الاضمار ارجح لعدم صحة الفصل بين الشرط والجزاء فانه صحيح كما في قولنا ان جاءك زيد فلم يجيء عمرو بل لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا ترى فساد قولنا ان جاءك زيد فلم يجيء ويجيء عمرو **فان قلت** الرواية يقتضي حجية كل استصحاب وابقاء كل ما ثبت على حاله مع انا رأينا عدم رعاية تلك القاعدة في موارد كثيرة كما لو شك بين الواحد والاثنين في كل صلوة وبين الاثنين والثلث في المغرب فان مراعاة القاعدة تقتضي الحكم بالصحة والبناء على الاقل مع حكمهم بفساد الصلوة وكما لو شك بين الاثنين والثلث في الرباعية او بين الثلث والاربع فقد حكموا بالبناء على الاكثر على خلاف الاصل وكما لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل او في الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشك وكما لو دخل الوقت وهو حاضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس وغيرهما من مواضع الاحتياط فان الاجماع منعقد على حق الجميع والاحتياط هنا مانع عن العمل بالاستصحاب يقتضي حرمة القصر في الاول وحرمة الاتمام في الثاني وبالجملة الموارد كثيرة فحينئذ يدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم والقول بانه خرج ما خرج وبين الحمل على العهد واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لا يقال ان الاول ارجح لان الحمل على العهد مستلزم لاخراج غير الوضوء مطلقا فيكون اكثر اخراجا بخلاف الاول فيكون اقل اخراجا لان بعض الموارد غير الوضوء مندرج في الرواية مدفوع بان اولوية اخراج الاقل وان كان مرجحا لعدم العهد ولكن ظاهر السياق يقتضي الحمل على العهد فاذا تعارض المرجحان فيجيء اساس الاجمال قلنا اولا ان تلك الموارد التي ذكرتها نقض اليقين فيها باليقين فلا يلزم موجبا للتخصيص في العموم واخراج بعض افراده بل ذلك داخل في المستثنى وثانيا انا سلمنا ان ذلك تخصيص نظرا الى كون الظاهر من اليقين اليقين الوجداني ومن الشك الاحتمال الغير الاخر وفي تلك الموارد ليس اليقين واقعيا بل ظاهريا لكن نقول ان المبطل هو التخصيص لا نسلم بعد ورود الدليل عليه في الاحتمال الاول ارجح وظهور السياق لا انما يجدي عند التحير ولا تحير **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب من الرواية مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب لان الرواية خبر واحد صدورها عن الامام مشكوك والاصل عدم صدورها عنه فيلزم من حجية الرواية عدم حجية الرواية **قلنا اولا** انه بعد قيام القاطع على ان الظن بالصدور قائم مقام القطع به لا شك في الصدور حتى ينفي الصدور بالاصل فان ذلك نقض اليقين باليقين وخارج عن المستثنى منه **وثانيا** نقول سلمنا ان الاصل عدم اعتبار الرواية لكن يحصل هنا الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدور وان لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن غرضنا في هذا المقام اقامة الادلة الظنية لتحصيل تراكمها القطع بحجية الاستصحاب **وثالثا** ان العرف لا يفهم اجراء القاعدة في نفس الرواية بل يصرف الرواية الى غير نفسها فيكون المنع عنه عن هذا المورد **فان قلت** ان الرواية لها احتمالات ثمانية والكل فاسد الا الاول ومعه لا يصح الاستدلال بيان ذلك ان الرواية اما يكون المراد منها خصوص النهي عن نقض يقين الوضوء فيكون اللام في اليقين للعهد فهو صحيح لا يثبت مطلوبك واما الرواية شاملة للوضوء ولبعض آخر غير الوضوء معين عند الله غير معين عندنا فهو مستلزم للاغراء بالجهل واما الرواية شاملة للوضوء ولكل ما سوى الوضوء من موارد الاستصحاب لكن غير المعارض مع استصحاب آخر بمعنى انها شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض فهو فاسد ايضا لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض فان استصحاب الوضوء معارض باستصحاب الامر بالصلوة فكيف يحمل المفرد المحلى في الجواب على غير مورد السؤال ولان حمل العام اي المفرد المحلى باللام على الاستصحاب الغير المعارض موجب لاخراج اكثر الاستصحاب الغير المعارض مع استصحاب آخر فيلزم تخصيص الاكثر ولانه لو كان الامر كذلك لما جاز التمسك بالاستصحاب الذي له معارض مع ان بناء العلماء على التمسك به جدا واما الرواية شاملة للوضوء ولكل استصحاب خال عن المعارض او مع المعارض مع كون الحكم في ذي المعارض لزوم العمل بمعنى انه يجب العمل بالمتعارضين معا فهو فاسد ايضا لانه تكليف بما لا يطاق في المتعارضين ولان الامام حكم في مورد السؤال بالاخذ باحد الاستصحابين مع وجود التعارض كما مر واما الرواية شاملة لك لكن مع كون الحكم في صورة التعارض الوجوب التخييري وفي غير صورة التعارض العيني فهو فاسد ايضا لان ذلك

واللام في قوله اليقين للجنس المتبادر لا للعهد فيفيد العموم مع كفاية عموم العلة المنصوصة وجزاء الشرط مضمر في التقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على وضوء
يقيني وكل يقين لا ينقض بالشك منه رحمه

اما باستعمال اللفظ في القدر المشترك بين الوجوب العيني والتخييري مجازا واما باستعمال اللفظ في الوجوب العيني والتخييري معا ان كان الاول ففيه انه محتاج الى القرينة ولا قرينة في المقام بالعيان مضافا الى ان مورد السؤال من محل التعارض والامام حكم باحد الاستصحابين تعيينا لا تخييرا اذ حمل كلامه على ذكر احد فردي الواجب المخير خلاف الظاهر وان كان الثاني ففيه الوجهان المذكوران في الاول مضافا الى عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد واما الرواية شاملة لكل استصحاب ايضا خال عن المعارض انه لا شك في كون الحكم في محل التعارض العمل باحدها المعين عند الله لا عندنا فهو غير معلوم بالجملة واما الرواية شاملة لكنها بضم مع كون الحكم عند التعارض العمل باحدها المعين عند الله تعالى وعندنا هو خلاف الفرض فظهر بطلان المحتملات سوى الاول ومعه لا يتم المطلوب لاختصاص الرواية حينئذ بالوضوء فيكون من الروايات الخاصة لا العامة **قلنا اولا** نحن نلتزم عدم دلالة الرواية لظهورها في التعيين الا على لزوم العمل بالاستصحاب الخالي عن المعارض واما المعارض بمساو فلا دلالة لها فالرواية على حجيته ولكن نقول عند التساوي في الاستصحابين المتعارضين لا يمكن العمل بهما وهو واضح ولا طرحهما لان الرواية بل لان كل من قال بحجية الاستصحاب في غير المعارض وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة المعارض المساوي فلا يصح طرحهما للاجماع ولا يصح ترجيح احدهما ايضا لانه ترجيح بلا مرجح فتعين التخيير بينهما **وثانيا** ان الرواية تدل على امرين احدهما العينية والاخر المنع من النقض فيثبتها ارتفع احد الدلالتين وهي الاولى لخصوص وجود المعارض المساوي وحكم العقل بقي الدلالة الاخرى بحالها وهي المنع من ترك الكل **فنقول** اذن لا يصح طرحهما للرواية ولا جمعهما لكونه محالا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فتعين التخيير فتدبر **وثالثا** ان بناء ارباب العقل على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار الدالة على حجية مطلق الاستصحاب ما رواه زرارة مضمرا عن الباقر ع في باب الزيادات من ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وتلك الرواية دالة على المدعى من وجوه ثلثة **الاول** حجية الاستصحاب فان قوله فليس ينبغي بمنزلة الكبرى الكلية على ان نفس مضمون العلة حجة بنفسها شاهد على الدلالة لزوال الاحتمالات السابقة فاكثرها غير واردة هنا **الثاني** قاعدة الاجزاء اذ اتى بالمامور به على الوجه الظاهري ثم انكشف خلافه لان سؤال السائل بعد جواب المعصوم عن علة عدم الاعادة انما هو ان عدم الاعادة لاي شيء مع اني كنت جاهلا بالموضوع فجوابه ع بقوله لانك كنت الخ نص في ان حكم الظاهري هو ما فعل بحيث لو اعاد لكان داخلا في النهي نظرا الى صدق نقض اليقين السابق بالشك وبالجملة الرواية تدل على الاجزاء سواء كان السؤال عما يقع او عما وقع اما على الاول فواضح للعلم بالحكم الظاهري من الرواية فيستفاد الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا اعتبار العلم في مفهوم الاجزاء واما على الثاني فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث قاعدة الاجزاء بعد عدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ماخوذا في مفهوم الاجزاء **الثالث** صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله ع لانك كنت على يقين الخ وبيان ذلك اي الدلالة على صحة عبادة الجاهل مبني على كون ظاهر سؤال السائل بعد جواب الامام لا لاجل كونه جاهلا بالحكم وهو خلاف الظاهر كون السؤال لاجل الجهل بالموضوع لا الحكم مضافا الى ان الظاهر من السكوت والسؤال عما يقع لا عما وقع ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك يعلم الحكم الظاهري فالرواية لا تدل على الامر الثالث **ومن جملة الاخبار** ما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء علما حكي عنه عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن اول الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين الخ قيل وقد روى بعض مشايخنا عن الخصال هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وعن البحار ان امير المؤمنين قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ونقل بعضهم عنه كما رويناه عن الخصال انتهى ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الايرادات السابقة هنا غير واردة **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب بناء العقلاء على العمل به في الموضوعات والاحكام الصادرة عن مواليهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون ببقاء ذلك الى ان يعلم الخلاف وببقاء الامر الى ان يعلم الزوال فلو تقاعد العبد عن الامتثال بالامر بمجرد احتمال رجوع المولى عن الامر لكان معاقبا وسفهه العقلاء وبالجملة على ذلك بناء بني ادم في نظم العالم في الاسفار والمراسلات وغيرهما واحتمال كون ذلك من باب العادة لا الاستصحاب مقطوع الفساد فان المناط عندهم في ذلك هو نفس الحالة السابقة فلو علم تاجر في زمان سابق بان نقل الاقمشة الى البلد الفلاني موجب للربح لاجل الرواج سافر الى ذلك البلد ونقل الاقمشة اليه وان احتمل الكساد حين المسافرة وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق وان كان شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عند كون المسافرة الى البلد الفلاني موجبة للربح من دون يقين سابق فانه ح لا يحمل الاقمشة الى تلك البلدة بمجرد ذلك الاحتمال وان كان ذلك الاحتمال مساويا للاحتمال في الفرض السابق المسبوق باليقين فانه يعمل به دون هذا مع ان احتمال الربح قائم فيهما وكذا الوفق للغائب عن الشخص مدة مديدة لو ترك المكاتبات اليه والالطاف لكان سائلا عن سبب قلة الملاطفة وجعله منسيا منهم عن المسئول عنه الاعتذار باني احتملت عند موتك فلذا تركت الملاطفة وارسال المكاتيب ونحوها من الاقمشة وغيرها وليس ذلك الا لاجل اليقين ناخذ الا ترى انه لو لم يكن يقين سابق لم يصح السؤال وصح الجواب فيما لو سئل احد الرفيقين عن الاخر باني ذهبت الى البلد الفلاني وتزوجت فيه وصادف ولم ما ارسلت لزوجتي ولا لولدك شيئا من الاطعمة والاقمشة فيصح الجواب عن المسئول عنه باني ما اطلعت على زوجيتك ولا على ولدك ويقبح من الاخر ان يقول انك ما احتملت عند ذلك ولم ما عملت بالاحتمال وبالجملة هم لا يرفعون اليد عن اليقين السابق ولذا لا يسبقون على البدو بل استقر عادتهم على ابقاء الحالة السابقة **فان قلت** غاية ما ثبت هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات وفي الاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية والموضوعات المرتبطة بها **قلنا اولا** ان بناءهم في الشرع ايضا على الاستصحاب فلو اخبرهم احد وعلموا من غير اخبار ان النبي ص احل المتعة قبل حالة ثابتة

في حجية الاستصحاب

عنده

ومع رعاية تلك القاعدة في مثل الشك بين الثلث والاربع وهو من الموارد لا يوجب الترجيح في البعض ما لان تلك الموارد مما نقض فيه اليقين باليقين الداخل الوارد وهو مخصص
او لان العام المخصص حجة وتوهم ان الاصل عند هذا الخبر علا علم (؟) من جهة الاستصحاب المعتبر عدم حجية مدفوع بعد اعراض الخبر الذي نفسه (؟) وبان المفروض تمام الادلة
الظنية لتحصيل القطع وان جعلناه ظنيا الصدور وجه هنا ظاهر اشكال لا تنقاض اليقين بالتوكيد وعدم امكان العمل بالاستقصاء بين المتعارضين

في الاستصحاب

عند الشك في بقاء الحالة على البقاء حتى يقطع بخلافه ولا يتوقفون في ذلك ثم **وثانيا** سلمنا عدم العلم يكون بنائهم على الحجية في احكام الشرعية
لكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب في الاحكام العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط منقح وعدم اختلاف الامر في العرف والشرع لا يوجب
الاختلاف والفرق في حجية الاستصحاب والعدم **فان قلت** لو سافر احد الى جهة البغداد مثلا وعلم به العقلاء ولكن لا يعلمون بناؤه المكث في البغداد او المشي منه
الى البصرة فلا يرسلون المكاتيب الى الكاظمين الاستصحابا الى ان يتحققوا مقره لان المسافر مكانه وان علموا انه دخل في البغداد ايضا ولكن يحتمل الارتحال عنه لا يكتبون
وهذا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب عندهم والا لعملوا به في المثال المفروض باستصحاب عدم الخروج عن البغداد الى البصرة وارسلوا اليه الكتاب **قلنا** اذا علم ذلك
المسافر الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بنائه واراده البقاء في المكان الفلاني كالبغداد مثلا او يعلمون انه اراد الخروج من هذا المكان اي البغداد وعدم التوقف
فيه او لا يعلمون ان غرضه الاول ... ذلك المكان ام الارتحال ففي الصورة الاولى فلا نعلم باستصحاب عدم الخروج من البغداد المعتضد باستصحاب عدم تبدل الارادة وبقائها
كما كانت وفي الصورة الثانية لا يعلمون باستصحاب عدم الخروج لكونه معارضا مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج الاخير فيه فكونه استصحابا متبوعا والاول تابعا مقام
تابع في الصورة الثالثة التي يكون الشك فيها بالنسبة الى الارادة مشكل في الحادث وبالنسبة الى الخروج مع ذلك لا يعلمون به ولكن يقول ان ذلك لا يضرنا لانا في
اثبات حجية الاستصحاب في الجملة لا مطلقا ويكفي فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الاوليين هذا وقد يجاب عن هذا الايراد بانه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف
ولذا لا يعملون به لان علمهم بالاستصحاب من باب الوصف لا السبب وفيه ان بنائهم على العمل بالاستصحاب من باب السبب لا الوصف لا ترى انهم عند الشك بالمعنى المصطلح
ايضا يعملون بمقتضى اليقين السابق ولا يرضون الى ارسال المكاتيب في السفر والتجارة بمجرد الشك ولو فعل احدهم ذلك لم يكن مورد الذم مع انهم مع الشك واحد
البدع في الغير المسبوق بيقين لا يعملون بمثل ذلك عند التعارض وعدم الامر بين المشكوك المسبوق باليقين والمشكوك الابتدائي برجوع الاول ولو تركه
منهم بالاول واخذ بالثاني لا يلومونه وان هذا لا لحصول الاعتبار عندهم باليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم في معاشهم ومعادهم
على الخلاف ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد دليل على خلافه لان حجيته انما هو من باب تقرير المعصوم واذا رد المعصوم اياهم فلا حجية في عملهم من حيث
هو فاذا اطلع المعصوم على حجية العقلاء ولم يردعهم قطعنا بصحة طريقتهم كما نقول في ذلك في تقرير المعصوم بل هنا اشد ولان عدم المنع اغراء بالجهل بالنسبة
الى كل العقلاء وفي التقرير المصطلح اغراء بالجهل بالنسبة الى بعض معين واذا علمنا ببناء العقلاء وشككنا في ردع المعصوم نفيناه بالاصل ويكون
بناء العقلاء حجة بتمام الضميمة الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية في بناء العقلاء ففي خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول اولا بالقطع بان
المعصوم لم يمنعهم بل صرح بالبقاء على طريقتهم كما عرفت من الاخبار ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طريقتهم مكفي القطع بعدم المنع عن بنائهم وهذا كاف
في الحجية ايضا ولو سلمنا ايضا عدم القطع بشيء من البناء والاعتبار فلا اقل من الظن وهو كاف لنا فانا فرضنا حصول القطع ولو من ضم الظنون بعضها
ببعض فاذا ضممنا ذلك الظن الى سائر اسباب الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع **فان قلت** منع الشارع اهل العقول عن عملهم بالاستصحاب فلا
حجية في بنائهم وذلك للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم فان الاستصحاب ليس بعلم **قلنا** لم يعملوا بالاستصحاب وان لا خطوا الايات الناهية فلك
الايات لا تنصرف عندهم الى الاستصحاب فلم يتحقق من الشارع منع متوجه اليهم اهل العقول حتى يكون حجة عليهم ومع عدم الفهم كان ردعهم هذا الدليل لعدم
يفتر بحجية بنائهم لعدم تحقق ما هو قابل لردعهم فلا تغفل **الوجه الثالث** الاستقراء وهو على قسمين قسم يوجب الظن باعتبار الاستصحاب وهو يجامع
اعتباره من باب السبب او من باب الوصف لعدم الامر فيه مدار الاستقراء ان ظنا فظنا وان سببا فسببا وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب وهو لا يجامع
غير الوصف كما لا يخفى **اما القسم الاول** فتقريره ان بناء الشارع في اكثر الموارد من الاصليات والارتباطيات على اعتبار الحالة السابقة ما لم
واما السبب فبحمل الشك بالحمل بالاغلب فيه مع انه لم يتمسك به الاصحاب هنا وجها من الاشكال الاول لمنع الاستقراء **والثاني** انه لو كان اعتبار الاستصحاب
عند الاصحاب من هذا الباب لما صح لهم التمسك بالاستصحاب فيما يكون مقتضى الاستقراء الصنفي عدم اعتبار الاستصحاب مع انه يتمسكون به فيه ايضا كما في
الصلوة والوضوء والحج ونظائرها فان بناء الشارع على عدم اعتبار الاستصحاب غالبا في خصوص تلك المواضع كالوسواس في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز
المحل وكما لو شك في عدد الركعات كما هو مقتضى الاستقراء الصنفي المقدم على الاستقراء النوعي عدم اعتبار الاستصحاب في تلك المواضع مع انهم يعتبرونه
فيها **واما القسم الثاني** من الاستقراء فيمكن تقريره بوجوه **الاول** الاستقراء الصنفي اي الاستقراء في خصوص الاحكام الشرعية **والثاني**
الاستقراء النوعي اي الاستقراء في مطلق الاحكام الصادرة عن المولى الى العبيد **الثالث** الاستقراء الجنسي وهو الاستقراء في مطلق الممكنات القارة
الذات ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة مشتملة على بيان كيفية حصول الظن من الاستقراء والاشارة الى بعض المغفلات فاعلم ان الاستقراء انما ينفع
في مورد الشك لان المقطوع غير محتاج الى الاستقراء ثم ذلك المشكوك اما فرد من صنف من نوع او نوع من جنس او صنف **اما القسم الاول** فهو ثلثة
عشر قسما **الاول** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غلبة صنفية وفردية موافقة للغالب **الثاني** ان يكون الصنف
بحاله الا ان الغلبة في النوع صنفية لا غير **الثالث** الصورة بحالها الا ان الغلبة النوعية فردية لا غير **الرابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم
بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب صنفا وفردا لكنه يخالف الغلبة الصنفية **الخامس** الصورة بحالها الا ان الغلبة النوعية المخالفة للصنف تحققه
في ضمن الاصناف فقط **السادس** هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصنف فردية فقط **السابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم والمكر
في النوع غلبة اصلا لا اصنافا ولا فردا او لا معارضا **الثامن** ان لا يكون في الصنف غالب ولا في النوع غالب **العاشر** ان يكون في الصنف غلبة مجملة
كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع غالب **الحادي عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع **الثاني عشر** ان يكون وجود الغلبة وعدمها في الصنف
مشكوكا والنوع لم يكن فيه غالب **الثالث عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا ظهر تلك الاقسام الثلثة عشر فاعلم ان العلم بالسابع لا شك فيه

لا بناء في كلية الكبرى بهذا الكلام فتشاف لاثبات الحجية الذاتية وعمومه في الدلالة لنصوص مستفيضة بل العلم الاجمالي بجعل بعضها حاصل ومنها بناء العقلاء
بالاستصحاب في الموضوعات والاحكام وان الناس لم يثبت بردعهم حتى يسقط بناؤهم عن الحجية ومنها الاستقراء ويقرب بوجهين الاول ان بناء الشارع في
الارتباطات على اعتبار الحالة السابقة اما وصفا او سببا وفيه نظر من وجهين الثاني ان اغلب الاحكام الشرعية وضعية وتكليفية بل اغلب الاحكام
تدريجي .

في الحاق الفرد المشكوك بالصنف لحصول الظن كما لو علمنا ان للانسان صنفين زنجي ورومي وكان الزنجي مائة فرد تسعون منها اسود وتسع منها ابيض وواحد منها مشكوك
فالظن يلحق المشكوك بالاغلب من صنف الزنجي وهو الاسود لوجود الغلبة الصنفية من دون غلبة معارضة في النوع والاولى موافقة وكذا لا اشكال في الالحاق في الاقسام
الثلاثة الاولى بل بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود الغلبة الصنفية ايضا مع الاعتضاد بالغلبة النوعية واما القسم الرابع والخامس والسادس فلا
اشكال فيها ايضا فان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عارضه الغلبة النوعية كما لو كان للانسان عشرة اصناف احدها الزنجي
وكان الغالب في الزنجي السواد والغالب في سائر الاصناف وافرادها البياض فشككنا في فرد من الزنجي انه ابيض او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد واذا ذهب الظن
الى السواد فيصح المعارض للغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المسائل الذي فرضنا فيما اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط او فردية فقط فبطريق اولى
نظير ترجيح المعارض للغلبة الصنفية على الغلبة النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة يحتمل تقديم الاول وقيل بتقديم الثاني
وقيل بالوقف واستدل للاول بالاستقراء لان استعمال هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي بمراتب فيلحق المشكوك بالاغلب هذا استقراء
في صنف الاستعمال في هذا اللفظ واستدل للثاني ايضا بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة انما كان في المعنى الحقيقي فيلحق
كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان استقراءه انما كان في صنف من استعماله
وهو الاستعمال بلا قرينة فتقتضي مذهبنا هنا من ترجيح الغلبة الصنفية عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة ولكن مع ذلك
نتوقف في المجاز المشهور للشك في كون الشهرة قرينة وما تعارض فيه الغلبة الصنفية مع النوعية ايضا محل نزاع المشهور مع ابن جني في لفظ استعمل في معنى
واحد لا غير ولا نعلم انه استعمل فيه معنى حقيقي او مجازي فمقتضى غلبة ان اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كان فيه حقيقة لندرة المجاز بلا حقيقة او
فقدانه ان نحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ ونوعها الحكم بالمجازية فبعد تقدم الغلبة الاولى الصنفية على الثانية النوعية فيكون
الحق مع المشهور لا ابن جني واما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر فلا بد فيها من الوقف لفقد الظن فيها وهو واضح في الحكم والالحاق ببعض دون بعض تحكم
واما القسم التاسع فالمشهور في الالسن الالحاق بالغالب النوعي والاظهر الوقف لعدم الظن الا ترى انك لو تخيل لانسان عشرة اصناف تسعة من تلك الاصناف
ابيض وعجم صنفا من او هو الزنجي مختلفا في السواد والبياض بطريق التساوي لم يحصل الظن بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي فلا نعقل واما القسم
الحادي عشر فالنتيجة اما ان يكون ما ورد الصنف المفروض من الاصناف ذات افراد غالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا شك في الحكم
الظني بان الغالب المعلوم بالاجمال من ذلك الصنف المفروض انما هو على طبق الغالب في سائر الاصناف واما ان لا يكون كذلك سواء لم نجد لا غالب في الاغلب
او وجدناه لا على نهج واحد فلا بد من الوقف لعدم الظن ولزوم التحكم في الالحاق واما القسم الثالث عشر فان كان فيه ما ورد الصنف المفروض من اصناف النوع
مع باجمعها او اكثرها ذات افراد على نهج واحد فيلحق هذا الصنف على سائر الاصناف فيكون على نهجها وان لم يكن كذلك بان لم يكن سائر الاصناف باجمعها او اكثرها ذات
اغلب وكان ولكن لا على النهج الواحد فلا بد من الوقف لعدم الظن بقي قسم اخر لم يذكره وهو ان يشك في فرد من صنف مع الشك في وجود جنس الغلبة في الصنف
والنوع معا فان كان في الجنس غالب من حيث الانواع وان كان غالب انواع ذلك الجنس ذات الغالب على النهج الواحد بان يكون الغالب في كل نوع السواد فيلحق
الفرد المشكوك بالغالب بوسائط اي بعد الحاق النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد بغالب الصنف وان لم يكن كذلك سواء لم يكن غلبة
او كانت لا على النهج الواحد فالوقف واما القسم الثاني اي ما كان الشك فيه في صنف من نوع فهو على اقسام ايضا الاول ان يكون الشك في الصنف مع تحقق الغلبة
في النوع وكون الغلبة النوعية صنفية فقط كما لو كان للانسان عشرة اصناف وكان تسعة من تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود وواحد منها وهو الزنجي
ذات مائة فرد ولم نعلم حاله في السواد والبياض فلا ريب ان الظن يلحق الصنف المشكوك بسائر الاصناف القسم الثاني هو ذلك بعينه الا ان الغلبة النوعية
فردية فقط كما لو كان للانسان صنفان احدهما الزنجي له مائة فرد لا نعلم سوادها وبياضها والاخر الرومي له الف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا
بالغالب ان كان فردا من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظن ويظهر من بعض التامل في الالحاق هنا نظر الى اشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء
فيه صنفا وهو وهم اذ بعد ما جعلنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن جعلنا ذلك الصنف ايضا على النوع بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور
اعني اتحاد الصنف القسم الثالث هو ذلك الا ان الغلبة النوعية فردية وصنفية معا متعاضدتين وههنا ايضا لا شك في الالحاق بطريق اولى القسم
الرابع ان يكون في النوع غلبة صنفية وفردية لكن متعارضتين فههنا ان كان الغلبة الفردية مضمحلة في جنب الغلبة الصنفية او العكس فلا اشكال في الالحاق
ايضا وان تساوت الغلبتان فلا بد من الوقف لفقد الظن سواء تحقق الغلبة الجنسية مطابقة لاحدى الغلبتين ام لا القسم الخامس ان يكون الشك في
الصنف مع الشك في الغلبة النوعية مطلقا فردا وصنفا كان يختلف اصناف في البياض والسواد كالافراد من دون غلبة معلومة وشككنا بعد ذلك في صنف القسم السادس
ان نعلم بوجود غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب هنا القسم حكمه حكم القسمين في خصوص ما تعلق الشك به من صنف بلا تفاوت فاستوج القسم السابع
ان نقطع بفقد الغلبة في النوع مطلقا مع كون ما ورد الصنف المشكوك متبعضا لا على نهج واحد كما لو كان للانسان صنفان روم وزنجي فوقع الشك في الرومي
وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد الزنجي مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لعدم الظن القسم الثامن هو السابع بعينه لكن مع كون
ما ورد الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو وجد الانسان على صنفين وتتبعنا في احد الصنفين ووجدنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف
فيه بوجه ولا ريب في حصول الظن حينئذ بكون الصنف المشكوك فيه كالصنف المستقرء فيه وان كان افراد المستقرء فيه اقل من افراد الصنف المشكوك فيه بمراتب
ومن هنا ظهر فساد ما قيل من ان صحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مشروط بكون التركيب حقيقيا مع كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه لان صحة
المجازات دائرة مدار الاستقراء في استعمال اللفظ ولا يكفي نوع العلاقة ولا يشترط نقل الاحاد ايضا بل المعتبر هو الصدق المأذون فيه الحاصل من استقراء

حرمنات

الالهية با غلب الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وجدناها ثابتة غير منسوخة فيلحق المشكوك بالاغلب ان ذا الامر في المردد بين الموسعة والمضيق فاغلب الاحكام
الشرعية موقتات دائرة مدار موضوعاتها ما دام الموضوع باقيا فالحكم مترتب ان شك في فتح وصف عارض فاغلب الاوصاف غير قارة فاختلاف الحكم الان بسبب
الشك في البقاء من ارتفاع حدوث الحكم وكان السبب مما له قرار واستقرار فلا استقراء في هذا القسم وان كان الشك في بقاء الموضوع لصرف ما هو والذات فاغلب
الممكنات القارة باقية بحسب استعدادها للبقاء فتم نتايج

فائدة تحقيق

حيث استعمالها هذا اللفظ في المعنى المجازي وح نقول ان الاستقراء انما تحقق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان فاقدا للشرطين المذكورين ولم يتحقق في غير مثل الحكم في الصنف الاخر الفاقد للشرطين بالجواز ووجه الفساد ما عرفت من انه يلحق المشكوك بسبب الاستقراء في القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع للجزء اما يكون الجزء والكل فيه واجدا للشرطين المذكورين ام لا وفي الصنف الاول اعني الواجد لهما مادة التخلف في المجاز بل كان على نحو واحد في الصنف الاخر المشكوك اعني غير الواجد لهما نحكم بالجواز ايضا للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي نعم نحن ايضا لا نجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين لكن لا من حيث عدم وجود المقتضي كما هو قول القائل بل لاجل المانع اعني الاستصحاب الرخ نقل مقال المحقق قال العلم ان القائل بالفور في الامر تمسك فيها بالاستقراء لان اغلب الالفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الاعم من حال النطق وثانيا في الحال منه كما في الجمل الخبرية كزيد قائم وعمرو قاعد وغيرهما مما يفيد الحال اي الفور بالمعنى الاخص ثم يتحقق الى حال النطق وكقوله انت حر وهي طالق وهل زيد قائم ولا تضرب زيدا مما يراد منه الفورية بعد تمام الكلام وجه الفورية بالمعنى الاعم لانه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الاخص لانه تكليف بالمحال او تحصيل الحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفورية في الجملة فلو كان الامر مشكوكا فيه فيلحق بالاغلب ويحكم الاستقراء ويحكم بافادته الفورية في الجملة واذا ثبت الفورية في الجملة نقول ان هذا الفور الثابت ليس الفور بالمعنى الاخص لانه حرج في الامر كالنهي فتعين الفور بالمعنى الاخر اعني بعد النطق اذ لا ثالث في البين وفيه نظر بيانه ان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون المستقرأ فيه في ذلك الاستقراء متحدا جنسا وفصلا كما لو كان للانسان اصناف اربعة ووجدنا ثلثة اصناف منها اسود اللون مائلا سواده الى الحمرة وشككنا في الصنف الرابع في رفع الالحاق جنسا وفصلا واما ان يكون متحدا جنسا ومختلفا فصلا مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوما بالاجمال كان يكون فصله مرددا بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان للانسان اربعة اصناف وجدنا ثلثة منها اسود مع كون سواد واحد مائلا الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد الثالث الى الغبرة وشككنا في الصنف الرابع جنسا وفصلا وح لا ريب في الالحاق جنسا والظن والوقف فصلا لئلا يلزم التحكم واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا مع كون الفصل المشكوك معلوما بالتفصيل على فرض الالحاق كان يقوم قاطع على نفي ما وراء الواحد من الفصول على فرض السواد في المثال المفروض في سابقه فلا شك ح في الالحاق ايضا جنسا وتعين الفصل بالحصر الخارجي المفروض واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغاير للمستقرأ فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل الحاق المشكوك فيه بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرأ فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوما بالتفصيل كالقسم السابق كما لو كان للانسان اصناف ستة وجدنا صنفا منها اسود بالسواد المائل الى الحمرة واخر كذلك لكن بالسواد المائل الى الصفرة وثالث كذلك لكن بالسواد المايل الى الغبرة ووجدنا الصنف الرابع ابيض وشككنا في الخامس انه ابيض ام اسود مائل الى الحمرة ولا يحتمل على فرض السواد الفصلان الاخران والحق عدم الالحاق وان اقتضى ملاحظة الغلبة الجنسية الالحاق وذلك لانه بعد القطع بارتفاع الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المقتضية لعدم الالحاق لعدم اتحاد المشكوك فيه مع المستقرأ فيه صنفا اذا علم ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور لفورية الامر انما هو من قبيل الاخير اذ كما ان غالب اصناف الالفاظ للفورية بالمعنى الاعم كذا بعض اصنافها ليس للفور اصلا كالمضارع وح يحتمل الحاق الصنف المشكوك اي الامر على المضارع لتغاير المستقرأ فيه جنسا ويحتمل الالحاق على الفور لكن على فرض الالحاق به لا يحتمل الا فصل واحد منه في الامر وهو الفور بعد حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع اعني القسم الاخير من تلك الاربعة وقد عرفنا ان الحق عدم الالحاق فيه اذا ظهر تلك المقدمة فاعلم ان الكلام في الاستقراء لبيان مورد الاستصحاب يقع في مقامات الاول اجراء الاستقراء في الاحكام الشرعية فاعلم ان الشك في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه اما ان يكون مسببا عن تغير الزمان واما ان يكون مسببا من تغير الحالة وعروض الوصف كالوضوء السنة خاصة او العقل ما العتم للقبل فنقول لا يخ اما ان يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه فيحاول بان يشك في النسخ والعدم او يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم وارتفاعه في خصوص الواقعة لا نسخا كالشك في فورية الخيار وعلى الثاني ايضا لا يخ اما ان يكون الشك في البقاء في خصوص الواقعة شكا في كيفية جعل الجاعل كتردد الامر بين الموسعة والضيق او شكا في الموضوع كالشك في ان الخارج بول او مذي ونحوها اخرا ما ان يكون الشك في المقتضي او في عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها من اقسام الشك المسبب عن تغير الزمان وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف اما القسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية ثابتة بعد ثبوتها وغير منسوخة فيلحق المشكوك فيه بالاغلب وتقرير اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالبا فيلحق المشكوك بالاغلب وتقرير اخر مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالبا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب والفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص من الثاني والثاني اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات القارة فمشكل لاختلافها بحسب البقاء فبعضها يمكن بقاؤه الى ساعة وبعضها الى سنة وهكذا فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا نعلم امكان بقائه الى مدة معينة بمجرد القابلية للبقاء في الجملة لا ينفع **واما القسم الثاني** اعني ما كان الشك في البقاء مسببا عن تغير الزمان في خصوص الواقعة مع كون الشك في المقتضي فهو على قسمين احدهما ما كان الشك فيه بين كون الشيء مضيقا او موسعا بعد ما ثبت انه محدود بحد لا اخرا له يشك في الموقت والدوام فان كان من الاول فلا شبهة في تمامية الاستقراء لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان الثاني فيه اورد الوجوب والاستحباب ايضا لا كلام في تمامية الاستقراء لان اغلب الاحكام الشرعية غير الوجوب والاستحباب موبدات دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا فالحكم مترتب كما في نجاسة الكلب وحرمة الخنزير وحلية الغنم ونحوها واما في الوجوب والاستحباب فاشكال لان الصور اربع اما ان يكون الغلبة في صنف الوجوب والاستحباب موقتة معلومة او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية وهي الدوام مدة الموضوع او يكون مخالفة لها وعلى الثاني اما ان يشك في الغلبة والتساوي او يقطع بعدم الغلبة لا اشكال في الاولى من حيث الالحاق وفي الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك حينئذ في الغلبة والتساوي فلا ريب ايضا في الحاق الصنف بالنوع او لا والحاق المشكوك بالصنف بعيد واما في المقطوع عدم الغلبة فلا ريب في الوقف

في جريان الاستقراء في الاحكام الشرعية

فيما كان الشك مسببا عن تغير الزمان

لم يثبت في مقدار الاستعداد الحق بالجنس او في الموضوع المستنبط فالغالب بقاء الاوضاع على حالها ولندرة النقل والاشتراك نعم يشكل التمسك بمثل اصالة تأخر الحادث مستنداً الى الاستقراء اقول وكذا اصالة عدم التخصيص والتقييد لغلبة وجودهما ويمكن ان يقال ان نفس الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء في موارد الاستصحاب ع

والشك في الواجبات والمستحبات انهما ما قطع فيهما بالمساواة فهو وقف ولكن يمكن ان يقال باجراء الاستقراء فيهما ايضاً اما الواجبات فلان الغالب من موقتاتها ما لا يرتفع عنها الوجوب بارتفاع الوقت بل يحتاج الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف عنه الامر بالقضاء كما سلف والذي لا قضاء فيه من الواجبات قليل فكلما شككنا في واجب باق ببقاء الموضوع لم لا نقول انه باق للاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات من الرواتب والمبتدأة باقية ببقاء الموضوع فيلحق الشك بالاغلب ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة في الواجبات والمستحبات فلا اقل من انا لا نقطع بعدم الغلبة فيصير المشكوك والغلبة في صنف الواجب والمستحب مشكوكاً فيلحق بالنوع كما مر **واما القسم الثالث** مما كان الشك في بقاء الحكم فيه مسبباً عن عروض القادح فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجيء الكلام فيه في المقام الثالث **واما القسم الرابع** الذي يكون الشك فيه ناشئاً عن عروض الوصف وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل عليه الوقت ثم سافر انه يجب عليه الاتمام لان اغلب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكم صلوته من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة في جنب البحر فكلما شككنا في تغير الحكم المخصوص بسبب تغير حالة نقول بعدم تغير الحكم بتلك الحالة الحاقاً على اغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضراً انه يجب عليه القصر لعين ما ذكر نعم في خصوص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك لا اشكال فلا وجه للتأمل وكما فيمن خرج منه المذي وشك في انتقاض الوضوء فنقول انه لا ينقض الوضوء لان اغلب الاحوال الغير الطارية كالقيء والضحك ومس الاحليل وخروج حجر المثانة والتكلم والاضطجاع وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك يلحق بالاغلب كما فيمن كان متيمماً ثم صار واجداً للماء في اثناء الصلوة فيحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة اي حملاً على الاحوال الغالبة الغير الناقضة ولما في مثل الماء الذي صار متغيراً ثم زال التغير ففي الحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال والتحقيق ان الصور ثلثة اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة ليست من الاسباب المحدثة للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعها كالشاب اذا صار شيباً فان حدوث الشيب ليس بنفسه سبباً للحكم حتى يكون ارتفاع الحكم مستنداً الى انتفائه وفي لو شك في بقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة حكمنا بالبقاء للاستقراء واما ان يعلم ان حدوث الحكم انما كان لاجل تلك الحالة ولكن تلك الحالة انما لا استقرار لها في الوجود كالفوق والخطرة الموجبتين للوضوء وفي ايضاً لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان يعلم بان الحالة سبب حدوث الحكم ولكن الحالة ايضاً مما لها استقرار كالتغير في الماء وفي لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان غلبة بقاء الاحكام بعد ارتفاع اسبابها الغير الظاهر بقاؤها في الجملة مشكوكة فلا استقراء **المقام الثاني** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من الموضوعات الصرفة وفيه موضعان **الاول** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان **الثاني** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوهما اما الموضع الاول فلا يجري فيه صحة التمسك بالاستصحاب وان تمسك به في اجزاء الزمان علماء الاعلام فحكموا بعدم جواز الافطار لمن شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب لمن شك في طلوع الفجر استصحاباً للنهار واستصحاباً لليل وغيرهما من المستصحبات ان كان هو الاجزاء فالسابق منها على زمان الشك انعدم واللاحق لم يوجد حتى يعد مما يستصحب اللهم الا ان يقال ان نظرهم الى استصحاب عدم دخول الليل وعدم دخول النهار بالتفصيل مر في اصل البراءة فراجع واما الموضع الثاني فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تميز كل نوع من انواع الممكنات من حيث استعداد مقدار البقاء فلو علمنا بان الانسان قابل للبقاء مائة وعشرين سنة وشككنا في وجوده اذا شككنا فيه لاحتمال طرو المانع من باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد للبقاء واقتضاء المقتضي فيلحق المشكوك فيه من اجل ذلك بالجنس كما لا يخفى **المقام الثالث** في جواز التمسك من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط والحق ذلك فلو علمنا بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع فيحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل ولو علمنا بعدم وضع اللفظ للمعنى الفلاني كالاسد للشجاع وشككنا في كون اللفظ موضوعاً له لا فنحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك نعم يشكل الامر في جواز التمسك باصالة تأخر الحادث نظراً الى الاستقراء اقول ويشكل التمسك ايضاً باصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد لغلبة التخصيص والتقييد ثم اعلم ان الوجه في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في الاستقراء بل نفس الحالة السابقة مما يفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو صار بصديقنا الشخص موجوداً في البلد الفلاني ولم يحصل بينهما ملاقات كان بناء كل من الصديقين على ارسال المكاتيب الى الآخر وان مضى مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن القائم مقام العلم على الخلاف وهو الموت وان لم يطلع احدهما على الآخر وان هذا الامر ايضاً من نفس الحالة السابقة الظن ثم ان من تمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه المحقق من ان علة الحدوث وهي علة البقاء فهو ان المشكوك بعينه ما كان حدوثه محققاً فيما مر وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث وهي علة البقاء وفيه اولاً منع ذلك القول بل البقاء ايضاً محتاج الى العلة وثانياً سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان علة الحدوث وعلة البقاء انما علة تامة له بنوع مع انه فاسد عنه انه لا احتياج الى الاستصحاب وان اريد بها انها علة ناقصة له بمعنى انها مقتضية للبقاء ففيه ان مجرد وجود المقتضي لا يكفي بل لا بد من رفع المانع مع انه عند تحقق محتمل الان بقاء ان الاصل عدم عروض المانع ففيه انه تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب وهو دور الا ان يقال اصل عدم وهو معتبر اتفاقاً او يقال ان خصوص اصل عدم عروض المانع يقيني كما هو عن بعض الاجلة فلا دور ح **الوجه الرابع** الاخبار الخاصة منها موثقة عمار عن الصادق عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ونحوهما كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وهذه الروايات تحتمل احتمالات ثلثة **الاول** ان تكون مخصوصة بالشبهة الحكمية فيكون التقدير كل شيء لا تعلم حكمه من الطهارة والنجاسة فهو طاهر ونظيف حتى تعلم انه قذر وكذا في الاخيرين **الثاني** ان تكون مخصوصة بالشبهة الموضوعية فالتقدير كل شيء علمت منه الحكم وشككت في موضوعه من حيث الطهارة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخيرين **والثالث** ان يكون اعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية فالتقدير كل شيء لا تعلم حكمه من النجاسة والطهارة او علمت حكمه وشككت في موضوعه فهو لك نظيف وكذا في الاخيرين ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الثالث اذ على الاول لا دخل للاستصحاب وكذا على الاخير اذ المدلول الصريح الاجمل القاعدة هو المناط الجهل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما

ان ذلك له

فى الاستصحاب

فى حجية التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء

فى حجية التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فى الموضوع المستنبط

مسبوقاً

اصل

مع قطع النظر عن الاستقراء وانت اذا لاحظت مجموع ما ذكرناه قطعت بحجية الاستصحاب في الجملة في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية
ويدل عليها اصل الاشتغال لانا قد اثبتنا الحجية في الجملة ولا يحصل القطع بالامتثال الا بالعمل بكل افراد الاستصحاب اذ ليس في المقام قدر متيقن يؤخذ به وهو ادرج هنا من
اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لان العلم الاجمالي بحجية بعض افراد الاستصحاب والظن بحجية كل افراده كما انه ادرج من اصالة الاشتغال بالصلوة مثلا مندرج

مسبوقا بالحالة السابقة لان على الاحتمال الثاني كل من الروايات فيه احتمالات احدها ان يكون المراد مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة
فالتقييد في الروايات الاولى كلما علمت بطهارة شيء ثم شككت فيه فهو باق على طهارته السابقة حتى تعلم انه صار قذرا وكذا الاخيرة وثانيها ان يكون مخصوصا بغير المسبوق
بالحالة السابقة فيختص بالشكوك البدوية وثالثها ان يكون المراد اعم من المسبوق والبدوي وينتفي الاستدلال بتلك الاخبار اما على الاحتمال الاول والثاني فلا مدخل
للاستصحاب اصلا وعلى الثالث كذلك لان المناط ح هو الجهل بالموضوع لا اعتبار الاستصحاب فظهر ان الاحتمالات متعددة والاستدلال موقوف على واحد منها وهو الاحتمال
الاول من الاحتمال الثاني مع ان ظاهر الروايات انما هو الثالث من الثاني اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بالحجية الاستصحاب في تلك الموارد الخاصة ومنها
صحيحة عبد الله بن سنان قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله
صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه هذه الرواية صريحة في المطلب الا
ان جعلها من الاخبار الخاصة لا يخرج عن شيء بل الظاهر انها من الاخبار العامة لان فيها تعليلا عاما فتدبر **و منها** ما روي عن بكير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا
استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها ما في معناها وهذه الروايات وان وردت في الموارد الخاصة الا ان
استقراءها والتأمل فيها يورث الظن بان السبب في تلك الاحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق بل في كل من الروايات نوع اشعار بالعلية فاذا اجتمع
تلك الظنون مع ما مر وسيجيء افادت القطع بحجية الاستصحاب في الجملة **الوجه الخامس** انه ثبت بالاجماع اعتبار اليقين السابق في بعض المسائل كمن تيقن
الطهارة وشك في الحدث وعكسه ومتيقن طهارة الثوب او الجسد شك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم زواله والحكم ببقاء الزوجية في المفقود
وكذلك المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيحصل الظن بان الحالة السابقة معتبرة عند الشارع وان المناط في تلك الاحكام الصادرة
اجماعية **الوجه السادس** الشائع الشهرة والاجماعات المنقولة على حجية الاستصحاب في الجملة فيحصل من تراكم تلك الادلة السبعة القطع بحجية
الاستصحاب في الجملة **المقام الثاني** من المقامات السبعة في ذكر تفاصيل هذه القضية المجملة وفيه تسعة عشر مرحلة **المرحلة الاولى** في حجية
الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية فنقول الحق الحجية لوجهين **الاول** قاعدة الاشتغال وتقريره انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب
في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الاستصحاب من الامور
الخارجية والاحكام لانه لا قدر متيقن في البين كما انه بعضهم قال بالحجية في الامور الخارجية دون الاحكام وبعضهم بالعكس فلا قدر متيقن في البين فح ان
اطرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا لزم طرح المقطوع وان عملنا بهما فهو المطلوب وان عملنا باحدهما المعين دون الاخر فهو مع انه ترجيح بلا
مرجح لا يحصل معه القطع بالامتثال وان خيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على ما هنا من اشتراط القطع بالامتثال ومع ذلك كفانا عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب
المحقق الخوانساري ومن يتبعه فلا يتوجه منا العمل بهما معا والحاصل ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة وعدم وجود القدر المتيقن بينهما
ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال يثبت المطلوب لا يتوهم ان التمسك بقاعدة الاشتغال تمسك بالاستصحاب لان قاعدة الاشتغال
ليس متمسكا بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع كما قرره بعض الاجلة **فان قلت** الاصل حرمة العمل بالاستصحاب لانه امر غير علمي
سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن تحت الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فخروجه عن الاصل غير معلوم
فيحكم بحرمته للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما فاجبا لما مر من الدليل وفي الاخر حراما للاصل فيدور الامر في كل الاستصحابات من الاحكام والامور الخارجية
بين الوجوب والحرمة فلا بد من التخيير والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معا كما انه يلزم المخالفة القطعية في تركهما
العمل بالاستصحاب مطلقا **قلنا** ان اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لا تعمل بها في خصوص الاستصحاب لانها صارت مخصصة بالمجمل بل لا بد من العمل باصل الاشتغال
ح كليته اذ كل فرد من افراد الاستصحاب ح يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى اصل الاشتغال ويحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكرت فيدور
الامر بين المحذورين ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان العلم الاجمالي مرجح الاصل الاشتغال وايضا حجية كل فرد من الاستصحاب يعني كل من استصحاب الحكم
والموضوع مظنون من الادلة السابقة وحرمته موهومة فيندفع مرجح اخر وايضا لو كان مجرد احتمال الحجية مضرا في المقام لا نسد باب الاحتياط كلية كما في اشتباه
جهة القبلة مع ان بناء العمل على الاحتياط فتدبر **فان قلت** ان العمل باصالة الاشتغال هنا معارض باصل الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور
الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي القطع باتيان الصلوة مع الطهارة ومقتضاه عدم اعتبار الطهارة المستصحبة وكذا
كرية الماء الملاقي للنجاسة زمن الشك في الكرية المقتضي لجواز التوضي منه معارض باصل الاشتغال بالصلوة الى غير ذلك مما لا يحصى فلا بد ان يرجع ما ذكرت الى
تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال عند العلماء لانا نقول بناء العلماء على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال
مسلم لكن فيما لم يكن مدرك الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض هنا فانه لا نسلم بنائهم ونوهم ان احدا لم يفرق في تقديم الاستصحاب على الاشتغال
بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة او غيرها مدفوع بعدم جريان القول بحجية الاستصحاب من باب اصل الاشتغال فانا لم نجد والحاصل ان الاصلين
متعارضان واصل الاشتغال في الموارد الخاصة مقدم عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق الاستصحاب فيما لا تعارض فيه بين الاصلين
كما لو كان الاستصحاب على طبق الاشتغال او لم يكن اشتغال في الموارد الخاصة يتم الامر بالاجماع المركب وتوهم انه يمكن اثبات حجية الاستصحاب في صورة عدم
المعارضة باصل الاشتغال الخاص المعارض في صورة المعارضة بالاجماع المركب فيكون الاجماع معارضا مدفوع بانه غاية ما في الباب ح تعارض الاجماعين
ويبقى اصالة عدم الحجية سليمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب اقوى لان مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية واما لو عملنا بالاجماع المركب الذي يقتضي
عدم حجية الاستصحاب واصالة لزم طرح ما قطعنا به من حجية الاستصحاب في الجملة مع ان اجماعنا مثبت واجماعك ناف والمثبت مقدم فظهر ان اصل الاشتغال يقتضي

في الاستصحاب

في حجية الاستصحاب من الاخبار ومن الاجماع

في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية

في تعارض الاستصحاب مع الاشتغال

في تعارض الاجماع المركب

في الطهارة المستصحبة بعد تعارض الاصلين بضم الاجماع المركب ذلك لان العمل بالمعارض مستلزم للمخالفة القطعية وفيه نظر لكن نقول يكفي في ذلك دلالة الاخبار العامة وبناء العقلاء او مجموع الادلة المتقدمة ويتوهم ان بيان الموضوعات ليس من شان الشارع فلا تنصرف النصوص اليها مدفوع بان بيان الموضوعات المرتبطة بالاحكام تندرج

معاني الجملة
الحكم بحجية الاستصحاب في الموضوع والحكم ويثبت التعميم في افراد كل منهما ايضا بنفس الاشتغال مضافا الى الاجماع المركب فهذا القسم اثبتنا فيه حجية الظن بما نقلنا بعد ما ثبت لزوم العمل بالظن في الجملة من المقدمات الثلث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن واورد عليه بنظير هذا الايراد من ان اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية يتعارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الفرعية في مثل ما لو ظن المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلوة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي قرائة السورة واجيب عنه بان الاجماع المركب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد الفقه فاما الابد من العمل باصل الاشتغال مطلقا في المسئلة الاصولية والحكم بحجية الظن مطلقا واما باصل الاشتغال مطلقا في المسئلة الفرعية والحكم بعدم حجية الظن مطلقا فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية وفي الباقي بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن مطلقا ولزم منه طرح المقطوع به وفي العكس ايضا اجماعنا المركب مثبت لحجية الظن وذلك ناف والمثبت مقدم وايضا اجماعك المركب لو عملنا به لزم اختلال نظم المعاش لزوم الاحتياط هنا وفي تتميم الاستدلال على حجية الاستصحاب بقاعدة الاشتغال اشكال اذ هو فرع تمامية الاجماع المركب بين ما تعارض اصل الاشتغال في الاصولي مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة وبين ما لم يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول ان الاجماع المركب بين صورة التعارض وعدمها وان كان موجودا لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركب الثابت احد شطريه بالاصل الفقاهتي كاصل الاشتغال نعم اذا ثبت احد شطريه الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي او الظني لم يجز خرقه لانه يحصل القطع او الظن بالواقع في كل من الشطرين بعد ملاحظة الاجماع المركب لا بد معه من بناء العمل عليه في الظ لان كل حكم واقعي حكم ظاهري واما اذا ثبت احد الشطرين بالاصل الفقاهتي فلا يحصل الظن بالواقع مطروح لا دليل على عدم جواز الخرق **فان قلت** ان الشطر المدعى ثابت بالدليل القطعي وهو انه قد ثبت من الادلة لزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فان كان ذلك الامر الاجمالي هو صورة عدم المعارضة فهو وان كان مجموع صورة المعارضة التي هي شطر المدعى وان كان هو خصوص صورة المعارضة بمعنى ان الاستصحاب حجة في صورة المعارضة فيكون صورة عدم المعارضة ايضا حجة بالاولوية القطعية فصورة عدم المعارضة يقيني الحجية على جميع التقادير فيكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخروج للقطع بكون الحجية على الاطلاق فيقال للمعموم بضم الاجماع المركب قلنا سلمنا دفع هذا الاشكال ولكن ههنا اشكال اخر وهو ان قاعدة الاشتغال التي اثبت بها حجية الاستصحاب ليست من القواعد التعبدية المعمول بها مطلقا بل العقل الذي ثبت من العمل باصل الاشتغال انما هو ذلك ان يجر الى ارتكاب ما يحتمل الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما في الامور الخارجية او في الاحكام وكل منهما اما محتمل الضرر بالاحتمال العقلائي واما غير محتمل له فنقول فيما نحن فيه ان حجية الاستصحاب المعلوم بالاجمال اما مورده الامور الخارجية او الاحكام او هما معا والعمل بالاستصحاب في الامور الخارجية اما محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب الاباحة والاستصحاب والكراهة فيما يحتمل الحرمة او الوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب الوجوب والحرمة واصالة الاشتغال بالامر الاجمالي وان اقتضى العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية على السواء احتمل الضرر ام لا لكن لا دليل على العمل باصل الاشتغال فيما يحتمل الضرر والقدر اليقيني منه العمل به فيما لا يحتمل الضرر لان دليل العمل باصل الاشتغال ان كان هو الكتاب فمفقود او ضعيف وان كان السنة ايضا جزء لا تنقص فهو مورد او جزء الاحتياط مع ضعفه معارض فيما يحتمل الضرر بالمثل لان الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب فيما كان الاستصحاب فيما كان الاستصحاب على خلاف الاحتياط وان كان الاجماع والعقل ففقدها واضح وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيد او عمرو اجمالا بمعنى انه اشتبه عليه ان لازم الاتباع هل هو زيد او عمرو او هما معا مع القطع بانه لو كان هو زيد لزم اتباعه مطلقا ولو مع احتمال الضرر والمبعوضية ولو كان هو عمرو فكذلك ولو كان كل منهما لازم الاتباع فكذلك ايضا وبالجملة يعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات فنحن نرى بناء العقلاء على انه لو اتفق زيد وعمرو على امر وان كان محتمل الضرر على وجه لا يعتبر للقطع التفصيلي بانه حكم من جانب مولاه اذ لو كان عمرو لازم الاتباع فهذا حكمه وان كان زيد لازم الاتباع فهذا حكمه وان كانا معا لازما الاتباع فهذا حكمهما فيحصل العلم للعبد بان ذلك هو المكلف به واما لو حكم احدهما بشيء يحتمل الضرر والاخر بما لا يحتمله او سكت الاخر فيعلم الحاكم الاول بل يأخذون بقول الثاني الذي ليس مخالفا للاحتياط او سكت الاخر يعلم اصلا وبالجملة هم دائرون مدار الاحتياط لا العمل بقول زيد وعمرو او قولهما من حيث انه قولهما ولا على العمل بقاعدة الاشتغال اذا عرفت المثال فنقول العلم الاجمالي حاصل بحجية الاستصحاب اما في الاحكام او الامور الخارجية ام هما ونقطع بانه على التقادير الثلثة لا فرق بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق بعينه ففي المقام لا معنى للحكم باصل الاشتغال والتعميم لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر وعدمه بل لا بد من الاحتياط وترك ما يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء العقلاء وذلك البناء منهم ليس من جهة العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب فيما لا يحتمل الضرر لما عرفت من ان نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث هو استصحاب فظهر عدم حجية اصل الاشتغال في اثبات حجية الاستصحاب مطلقا وان المعول به هو الاحتياط لا غير فبطل الوجه الاول بتمامه الوجه الثاني ان الادلة السبعة السابقة مثبتة لحجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية ايضا وما مر من ثبوت حجية الاستصحاب من الوجوه السبعة بطريق الاجمال فانما كان على سبيل المماشات والا فنقول بدلالة تلك الادلة تفصيلا على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع في موضعين الاول في اثبات جريانها في خصوص السبعة في الامور الخارجية والثاني في كيفية التمسك بها هنا **اما الموضع الاول** فنقول فيه انه لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية ولها منصرف اليها كالاحكام ودعوى عدم الانصراف الى الموضوعات فاسدة لم يقل بها احد حتى المفصل بين الاحكام والامور الخارجية بل هو بديهي وجدا للعارف وهو عدم كون بيان الموضوعات من شان الشارع فلا بد ان يكون مقصود الشارع بيان الاحكام لا غير وفيه ما لا يخفى لانا نمنع ان الموضوعات المرتبطة بالاحكام ليس من شان الشارع بيانها بل ذلك من شانه فلا اشكال في الدلالة واما بناء العقلاء فلا ريب في انهم لا يفرقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام وبغير الاحكام ولا يفرقون في ذلك بين امور المعاش وبين الشرعيات الا ترى انهم يستصحبون الكرية ولا يحكمون بالانفعال عند

في حجية الاستصحاب مطلقا

في الاستصحاب في الامور الخارجية وتفصيله

الملاقات

من شانه لا من شان الحكم الكلي بالواسطة مع ان عدم كونه من شانه لا يستلزم قبح بيانه فلم يصرف كلامه عن ظاهره لو كان في البيان فائدة واما مع توهم معارضة تلك النصوص مع ايات النهي واخبار الاحتياط او دعوى كون الاخبار احادا نتايج

الملاقاة مع الحيض الا اذا قطعوا ببقاء الكرية فان قلت حكمهم بعدم النجاسة في المثال المفروض لعله للاستصحاب الحكمي لا لاستصحاب الموضوع اعني الكرية قلنا انهم يعملون بالاستصحاب ولو لم يكن للقائل مقام استصحاب الحكم فيحكمون بنجاسة الماء بالملاقاة بعد علمهم بالقلة وحصول الشك في الكرية مع ان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة فليس ذلك الا لاستصحاب القلة وكذا يحكمون بنجاسة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة في زمان الشك في ارتفاع الرطوبة فان الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة والحكم بالنجاسة مستند الى استصحاب الرطوبة الى زمان الملاقاة للنجاسة وكذا يحكمون ببقاء زوجية الغائب وامثال ذلك مما يقف عليه المتتبع ضرورة ان مقتضى استصحاب الحكم عدم التزويج واما الاستقراء وغيره من الوجوه فكلها دالة على حجية الاستصحاب في الموضوعات واما الموضع الثاني فيمكن اثبات الحجية هنا بطرق ثلثة الاول من حيث الاخبار والثاني من باب بناء العقلاء والثالث من المركب منهما اما الطريقة الاولى فنقول لا شبهة في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبطة بالاحكام وكذا لا كلام في حجية تلك الاخبار فان قلت تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية قلنا تلك الاخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قطعنا من كثرة تلك الاخبار ان واحدا منها صدر بلفظه عن المعصوم فيكون حجة وان لم نعلمه بخصوصه فان الاجماع واقع على حجية الظن الحاصل من التواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال وانما النزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الصدور ظنيا لا قطعيا ولذا خصصنا النزاع في حجية الظن بالظن الصدوري لا المضموني ولا جماعا الا ترى ان الاخباريين يقولون نحن نعمل بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدور لا الدلالة الا من شذ منهم فظهر ان مقطوع الصدور مقطوع الحجية وان كان دلالته ظنية فان قلت لو كانت تلك الاخبار متواترة كما تقول فلم ما تمسك المعظم بها في حجية الاستصحاب بل تمسكوا بوجوه ضعيفة ودعوى عدم اطلاعهم على تلك الاخبار مع تواترها بعيدة وعدم تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها ابعد قلنا انه لعلهم لما كان في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السببية وتلك الاخبار مثبتة للحجية من باب السببية كانت خارجة عن محل نزاعهم ولذا لما تمسكوا بها ولذا ترى انا متوقفين ومترددين في حجية الاستصحاب من باب الاسباب عند الامتحان مضافا الى ان النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا لم يعنونوا في كتبهم الاصولية المسائل المختصة بالخاصة بل عنونوا المسائل المختصة بالعامة او المشتركة بينهما ومعه لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة في مقابل العامة مضافا الى ان عدم تمسكهم بها لعدم التواتر فان قلت ان تلك الاخبار معارضة مع الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم فان لم يكن الاخير اقوى فلا اقل من التساوي الموجب لسقوط الاستدلال قلنا ان العلم الذي يكون خلافه منهيا عنه ان كان اعم من العلم الوجداني والعلم الظاهري الشرعي فيمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بما وراء العلم وان كان مختصا بالعلم الوجداني فيمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل بهذا القسم من الامر الغير العلمي وهو الاستصحاب لانا نقول بعد تعارض دليل الاستصحاب مع الايات ان الاخبار اخص مطلقا من الايات لان الايات تمنع عن العمل بكل امر غير علمي سبقه العلم بالحالة السابقة ام لا وتلك تقول بحجية الاستصحاب فيما سبقه العلم خاصة والخاص مقدم على العام فان قلت خبر الاستصحاب معارض مع خبر الاحتياط فلو لم يكن الاخير راجحا فلا اقل من التساوي الموجب للوقف الملازم للرجوع الى الاصل الذي هو عدم الحجية قلنا اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له وثانيا سلمنا التعارض لكن خبر الاستصحاب اعم من قطعي وذلك ظني وثالثا سلمنا ~~الصحيح لكن خبر الاستصحاب اعم من قطعي وذلك ظني وثالثا سلمنا~~ التساوي من تلك الجهة لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين اعم من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط لزم طرح خبر الاستصحاب كلية بحيث يبقى بلا مورد او لزم تخصيصها بغير المورد في الاغلب بخلاف ما خصصنا بغير مورد الاحتياط لكون المورد من موارد الاحتياط كخبر زرارة بخلاف ما لو عملنا بخبر الاستصحاب فانه يلزم مجاز في خبر الاحتياط ان حملناه على الاستحباب او يلزم تخصيص غير مضر ان حملناه على خبر المسبوق بالعلم وبعد دوران الامر بين الطرح والحمل على غير المورد وبين المجاز او الحمل على بعض الافراد كان الاخير راجحا قطعا ثم المنكر لحجية الاستصحاب في الامور الخارجية لا الاحكام اما يقول بعدم حجيته فيها من باب الوصف لان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة فيلزمه الالتزام بعدم حجية الاستصحاب من باب الوصف في المسائل الاصولية ايضا الا ان يقول بحجية الظن في كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون الموضوعات وهو كما ترى واما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب السببية لاجل عدم انصراف الاخبار الى الموضوعات ففيه انه مكابرة او لاجل وجود الصارف وان كان فيها دلالة ففيه ان الصارف المعقول هنا ليس الا عدم كون بيان الموضوع من شأن الشارع ولا يخفى ان بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شأن الشارع لانه بيان للحكم الكلي بواسطة سلمنا ان بيان الموضوع ليس من شانه مطلقا سواء كان مرتبطا بالحكم ام لا لكن نقول ان غاية ذلك عدم لزوم بيانه على الشارع ولا يلزم من ذلك انه لو بيّنه لكان قبيحا الا ترى ان المعصوم ما بين احكام الطب واللغة مع انه ليس شانه فلا يلزم بعد عدم كونه قبيحا صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة او الجملة الذي هو صارف لكلام الشارع عن ظاهره هو قبح بيان الموضوع لا مجرد عدم كونه من شانه الصرف بالدلالة لا يوجب الصرف اذا كان في البيان فائدة نعم لو لم يكن من شانه وكان بيانه قبيحا كما لو كان المطهر للبلد كان ذلك سببا للصرف ولا ريب ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل بل فيه الفائدة المعلومة والحاصل ان الروايات بمرتبة من الظهور في الدلالة ولا صارف في المقام اليها او لاجل عدم اعتناء تلك لاعراض العلماء عنها ففيه ما مر او لاجل ان تلك الاخبار احاد والمسئلة علمية ففيه ما عرفت انها متواترة اجمالا سلمنا ولكنها محفوفة بالقرينة القطعية وهي السيرة المستمرة سلمنا انها ظنية الصدور ولكن نقول ان ذلك الخصم ان كان يقول ان مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية فكيف يفرق بين الاحكام والامور الخارجية مع انه يحكم سوا قال بحجية الظن في المسائل الاصولية ام لا بل عليه اما الحكم بالحجية فيهما او نفيها فيهما لان المدارك في الكل هو هذا الخبر الواحد وان كان يقول في مسئلة الاستصحاب انه تابع للمستصحب في الاصولية والفرعية كما هو المختار فلا يخلو اما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا ففيه ان التفصيل تحكم اذ اللازم الحجية في الاحكام والامور الخارجية معا واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية اصلية ام استنباطية لا غير ففيه ان اللازم الاطراد التفصيل بين الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم كما ان اللازم التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبطة بالفرعية وبين غيرها لا في الحجية في الاحكام وعدم الحجية في الموضوعات واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية الاصلية فقط ففيه ان اللازم التفصيل بين الفرعية والاصلية لا اطلاق الحجية في الاحكام واما ان يكون قائلا بحجية الظن في مطلق الاحكام الاصلية لا الاستنباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق ولما الطريقة

الطهارة الاستصحابية

اصل في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الاحكام ويدل عليها ما سبق في الاصل السابق والمتكلم فيها مع قوله بحجيته في الموضوعات انه كان يتوهم عدم دلالة الاخبار على ذلك لكون مورد [illegible] الموضوعات فيشمل الجواب بها نقيضان مثل طهارة الثوب لتمسك الاحكام لا الموضوع فتو وان عموم الجواب فقد لو حمل اللام على العهد للزم عدم التعدي لسائر الموضوعات وان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال ولا في سائر ادلة الاستصحاب او يتوهم اختصاص الاخبار بعد قدم عليها مع انه قد ورد علينا ايضا او يتوهم ان تخصيص الاخبار بالموضوعات قبل الفحص وبعده اولى من تخصيصها بما بعد الفحص في تخصيصها مع امكان منع العموم الاحوالي فيها فتم او انه يلزم من العمل بها في الاحكام عدم العمل بالاستصحاب حرمة العمل بها كما ثبت قبل الفحص وفيه انه استصحاب عرضه وانها لا تنصرف الى نفي نفسها وان ذلك من باب نقض اليقين باليقين لعموم دلالة الاخبار [illegible]

الثاني فهو ان بناء العقلاء بنفسه يقتضي الحجية في الامور الخارجية **فان قلت** العقلاء الثابت من بنائهم انما هو العمل بالاستصحاب في الموضوعات الغير المرتبطة بالاحكام واما في المرتبطة بها فلا **قلنا** بنائهم ثابت في المقامين فيستصحبون الموضوع المتفرع عليه الحكم الشرعي كما في المفقود والعدالة والعفو والزوجية والبنوة والكرية والقلة وغيرها ولا ريب فيه كان مطمح نظرهم في ذلك الموارد ابقاء على استصحاب نفس الموضوع لا الحكم الفائت معه ولذا يحكمون ببقاء الموضوع وان لم يكن هناك حكم يستصحب او كان استصحاب الحكم على الخلاف كما مر سابقا في الموضع الاول كاستصحاب قلة الماء ورطوبة الثوب الملاقي للنجس وحياة الغائب **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغائب انما هو لاجل الاحتياط لا الاستصحاب في الموضوع **قلنا** اولا انا نجد من انفسنا ان محط نظرهم ليس الا استصحاب الموضوع لا مجرد الاحتياط وثانيا انه لو كان للاحتياط لما يحكمون ببقاء الموضوع فيما خالف الاحتياط او لم يكن في البين احتياط كما في استصحاب الملكية لاحد المتخاصمين اذا لم يكن لاحدهما امارة على الملكية **فان قلت** لعل حكمهم ببقاء الموضوع لاجل اجتهادهم او تقليدهم **قلنا اولا** انه ليس الا الاستصحاب لبيان الحالة السابقة لا للتقليد ولا للاجتهاد **وثانيا** انا نرى العمل بالاستصحاب من لا يعرف التقليد والاجتهاد **فان قلت** كيف تدعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب مع ان جماعة من العلماء مع كونهم من اذكى العقلاء قالوا بعدم حجيته في الامور الخارجية **قلنا** ان بناء عملهم على خلاف مقالتهم فهم في مقام الاجمال والعمل كسائر العقلاء وفي مقام التفصيل اذهانهم مسبوقة بالشبهة **فان قلت** بناء العقلاء ليس بحجة للاصل **قلنا** قد ثبت حجيته ما لم يرد دليل على خلافه وههنا لو لم يدع القطع بورود الشرع على طبقه فلا اقل من القطع بعدم ورود الشرع على خلافه وهو كاف واما الطريقة الثالثة فهي ان من مجموع ما سبق من الوجوه السبعة يحصل العلم بحجية الاستصحاب في محل النزاع **المرحلة الثامنة** في حجية الاستصحاب في الاحكام فنقول يمكن اثبات ذلك بالطرق الثلثة المتقدمة في المرحلة الاولى لان الاخبار عامة بنفسها والدلالة على المطلب بل هي في الاحكام

فنقول يمكن اثبات ذلك بالطرق الثلثة المتقدمة في المرحلة الاولى لان الاخبار عامة بنفسها والدلالة على المطلب بل هي في الاحكام اظهر ولا يرد ما اورد على المرحلة السابقة من عدم كون بيان الموضوع من شأن الشارع فيتم وجه الاستدلال هنا بعين ما سبق بوجه اظهر واما بناء العقلاء فهو ايضا موجود ودال على المدعى فانك ترى اهل العرف لو شكوا في النسخ والفورية بنوا على الاول ولو شكوا في التوسعة والمطلقة والموقتة بنوا على الاول ولو شكوا في بقاء النجاسة بعد زوال التغير عن الماء الكر بالزوال بنوا على النجاسة نعم قد تراهم يتوقفون فيما لو ثبت حكمان مختلفان لموضوعين باعتبار تعلق الحكم بالموضوع الاول كالحضر الثابت في حقه الاتمام والسفر اللازم عليه القصر فان الحضر والسفر موضوعان جعل الشارع لكل منهما حكما فلو كان شخص حاضرا وقت دخول الوقت ثم سافر قبل الصلوة او العكس اشكل عند العقلاء العمل بالاستصحاب لتبدل الموضوع كانه بموضوع اخر والحاصل ان المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عندهم لان التوقف هنا هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات ولعل المانع هنا هو حصول الشك في حصول المانع المعلوم المانعية فتم الخصم المنكر لحجية الاستصحاب في الاحكام دون الامور الخارجية اما يقول بعدم حجيته فيها من باب الوصف بمعنى انه يقول انا وان قلنا بحجية الاصل من حيث المظنون في حجية الظن لكن نفصل في اسباب الظن ونقول بحجية الاسباب المتعارفة في الامور الخارجية لان الاسباب المتعارفة فيها هي الاستقراء والوجدان واما الاسباب المتعارفة في الاحكام فلما كانت هي ما سوى ما هي من الاخبار والايات والاجماع ونظائرها فقلنا بعدم الحجية فيها ففيه ان عدم الحجية من باب الوصف لا يلازم عدم الحجية من باب التسبب ايضا فالحال ان هذا التفصيل في خصوص الاسباب فاسد لانا نسلم ان الظن المطلق الموهوم والاعتبار المرجح موهوم الاعتبار بعد الكفاية ونثبت لتمهيد افراد موهوم الاعتبار بعد الترجيح بلا مرجح فلا نفصل من حيث اسباب الظن بل من حيث المظنون عكس هذا القائل واما يقول بعدم حجيته في الاحكام من باب التعبد اما لاجل عدم دلالة الاخبار لكون مورد هذا الموضوعات فيكون الجواب مختصا بها او مختصا بها حتى يلزم التخصيص فيها اولا ان المورد كالطهارة في الثوب والجسد اخص من الموضوعات فيكون الجواب مختصا بالمورد مختصا بها حتى يلزم التخصيص فيها اولا ان المورد كالطهارة في الثوب والجسد ليس من الموضوعات بل من الاحكام فان الطهارة حكم شرعي وما يتراءى في النظر من تقديم استصحاب الموضوع بجرهم من الاحكام معللين بان هذا موضوعي وذاك حكمي والموضوعي مقدم على الحكمي فهو مدفوع بان غرضهم من ذلك هو كون استصحاب الطهارة موضوعيا من حيث التقديم بمعنى انه كما يكون الاستصحاب الموضوعي مقدما على الحكمي كذلك استصحاب الطهارة مقدم على استصحاب الوجوب ونحوه من الاحكام لا انه حقيقة استصحاب موضوعي الا ترى انهم يقدمون الاستصحاب الموضوعي على استصحاب الطهارة معللين بانه استصحاب حكمي وذاك موضوعي ونظير ذلك انهم يقولون ان اصل الاشتغال مقدم على اصالة البرائة ولا ريب ان غرضهم ليس ان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادية حقيقة ولذا يقدمون الاصول الاجتهادية على اصل الاشتغال معللين بان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادية حقيقة ولذا يقدمون الاصول الاجتهادية على اصل الاشتغال معللين بان اصل الاشتغال فقاهتي وثانيا سلمنا كون المورد من الموضوعات لكن لا يستفاد العموم من التعليل في الجواب ودعوى انصراف الجواب الى الموضوعات التي هي مورد السؤال دون الاحكام فاسد لان المعرف باللام في الجواب ان كان محمولا على العهد فالتعدي الى مطلق الموضوعات فاسد بل لا بد من الاقتصار على خصوص مورد السؤال وان كان محمولا على الجنس فالتفرقة بين الموضوع والحكم تحكم وثالثا ان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال من الاخبار العامة كالرواية العلوية ورابعا ان الدليل لا ينحصر في الاخبار كما مر واما لاجل كون الاخبار ظنية والمسئلة علمية فيه ما مر من ظنية الاخبار مضافا الى انه هذا الوجه مشترك الورود بين الاحكام والموضوعات **فان قلت** ان الاخبار العامة تدل باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقا في الموضوعات والاحكام سواء كان قبل الفحص او بعده ولا ريب ان العمل بالاستصحاب بل بكل الاصل في الاحكام قبل الفحص خلاف الاجماع قال لما فيه من لزوم المخالفة القطعية والخروج عن الدين لو بني على ذلك فلا بد من اخراجها من الاخبار من ظاهرها وهو كما يمكن بتخصيص عموم الاخبار على ما بعد الفحص في خصوص الاحكام يمكن بتخصيصها بالموضوعي لانه لا يحتاج الى الفحص واخراج الحكمي راسا ولو لم يكن الثاني اولى فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال بتلك الاخبار على حجية الاستصحاب في الاحكام **قلنا** اولا ان اولى الامرين اولى من الثاني لانه تقل تخصيصا اذ على الثاني يخرج سائر الاحكام قبل الفحص وبعده وعلى الاول لا يخرج الا ما قبل الفحص منها فهو اولى وثانيا ان العموم المستفاد من الاخبار انما هو افرادي لا احوالي حتى ينافي ذلك بل تدل على حجية كل استصحاب في الجملة او من حيث الاحوال

ثم لا فرق في الاحكام بين التكليفية والوضعية لعموم الدليل ومن خصّصها بالوضعية ان نظر الى انها مورد السؤال فيها ففيه ان اللام في الجواب ان حمل على العهد فكيف يتمّ التجبّر في كل الوضعيات وعلى الجنس فما الفارق بينها وبين التكليفيات والى ان مورد السؤال مادة تعارض الاستصحاب الوضعي وهو استصحاب الطهارة مع التكليفي وهو استصحاب الامر بالصلوة والامام رجّح الوضعي معللا بالقدر المشترك بينهما وهو اليقين السابق وهنا تحامل قلنا اما ان حمل اليقين فالنقض على اليقين بالحكم الوضعي فيكون تخصيصا او حمل العلة على المقتضي فيصير مجازا والاول ارجح فيفسد الاستدلال لنا ولو سلّمنا التساوي فيجمل النص لا ابتدائية وحمله على الاكتفاء في حصول القطع فيفيد انه لا تعارض هنا قبل اتمام الصلوة ولا شك بعده في الامتثال وانه يمكن تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض وهو اقل تجاوزا من الاول لعكوله اولى من غيره ولا ينافي ذلك حجية منصوص العلة او الى ان التكليفي ان كان موقتا فلا استصحاب في الوقت لبقاء الامر قطعا فلا بعد لارتفاع الامر قطعا اذ القضاء بفرض جديد او غير موقت فان قلنا بدلالة الامر على التكرار فالاتيان من مقتضيات الامر وبعد الدلالة عليه فعدم الاتيان ثانيا من لوازم الامتثال بالطبيعة نفسه امكان تأمل

اعني قبل الفحص وبعده فلا هو في الاخبار ولا اطلاق فيها بل هي من هذه الجهة مجملة ووارده مورد حكم اخر فلا يكون لاخراج حالة عدم الفحص تخصيصا وتقييدا انها فرع العموم والاطلاق من حيث الاحوال وقد عرفت عدمه فليس للروايات بظاهرها اطلاق ولا اجماع اذ لا ظهور فيها الى الحجية قبل الفحص **فان قلت** يلزم من حجية الاستصحاب في الاحكام عدم حجيته فيها لانا نقول بناء على حجية الاستصحاب في الاحكام ان العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان حراما قطعا وبعد الفحص شككنا في بقاء الحرمة وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء فلا يكون الاستصحاب في الاحكام حجة للاستصحاب الحكمي اي استصحاب الحرمة **قلنا اولا** ان حرمة العمل بالاستصحاب انما عرضية مسببة عن ترك الفحص وما دامت مسببة عن عدم حجية استصحابه ولو بقطع النظر عن الموانع فان كان المستصحب الحرمة العرضية فقد انتفت قطعا بعد الفحص وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية فهي لا اول كانت مشكوكة فكيف يستصحب الحاصل ان الاستصحاب عرضي لا يمكن بقطع النظر استصحاب حرمة الحيوان المشكوك لكونه مأكول اللحم فهو قبل التذكية اي حال الحيوة كان حراما قطعا فيستصحب الى بعد التذكية وكاستصحاب نجاسة الحيوان المتولد من طاهر العين ونجس العين اذا كان حين الولادة نجسا لاختلاطه بالدم فهو قبل تطهيره بالكر كان نجسا والاجتناب فيستصحب الى بعد تطهير الدم بالالقاء في الكر فان الاستصحاب المذكور بين كليهما عرضيان مثل ما عرفته لان المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية المسببة من عدم التذكية او النجاسة العرضية المسببة عن اختلاطه بالدم فقد انتفيا قطعا بعد التذكية والالقاء في الكر وان كان المستصحب الحرمة والنجاسة الذاتيتين فهي لا اول كانت مشكوكة وثانيا نقول ان الاستصحاب العرضي حجة ولكن العرف يفهم من هذا الكلام ما وراء المورد فكان هذا المستصحب المورد عندهم ليس منهيا عنه مع قطع النظر عن ذلك في الاخبار وثالثا نقول ان حجية الاستصحاب في الاحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الاخبار انما هي من قبيل نقض اليقين باليقين فيدخل في المستثنى لا المستثنى منه

المرحلة الثالثة في بيان انه لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية والدليل هو ما مر في المرحلتين السابقتين والقائل بعدم الحجية في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف فهو خرق للاجماع وان كان يقول بعدم الحجية من باب التعبد من جهة عدم دلالة الاخبار الا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك فيصرف الجواب اليه ففيه ان العرف يفهم بالدلالة ان حمل على العهد فكيف يتعدى الى سائر الوضعيات التي ليست في مورد السؤال وان حمل على الجنس فالتفرقة بين الوضعي والتكليفي تحكّم او من جهة ان المسألة علّية والجزء واحد ففيه انه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي **فان قلت** يحتمل الفضلاء ان اليقين في الروايات اما محمول على اليقين بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم منهما ان كان الاول فلا وجه للاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الاحكام وان كان الثاني فلا وجه لاستدلال المعصوم لان مورد السؤال الحكم الوضعي ومورد العلة هو الحكم التكليفي فلا يرتبط الاستدلال بالمستدل عليه وان كان الثالث فلا معنى لاستدلال المعصوم ايضا لانه لا ريب في كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فان استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الامر بالصلوة المقتضي للطهارة اليقينية ولا ريب ايضا في ان المعصوم رجح استصحاب الحكم الوضعي اي الطهارة على الاستصحاب الا ولا ريب ان ترجيح احد المتعارضين على الاخر لا بد ان يكون لوجه موجود في الراجح دون المرجوح اذ لو وجد فيهما وكان قدرا مشتركا بينهما امتنع ترجيح احدهما على الاخر لاجل ما هو مشترك بينهما فان ما به الاشتراك لا يصير مرجحا قطعا فلا يصح للمولى ان يقول لعبده اذا امرتك عند المزوم اكرام زيد وعدل اخر بلزوم اكرام عمرو فعليك العمل بقول من اخبرك باكرام زيد لكون المخبر عادلا ولا ريب ايضا في ان الظاهر من التعليل باليقين السابق في الاخبار الامر على ابقاء الطهارة انما هو كون العلة التامة في الامر بابقاء الطهارة هو اليقين السابق ليس الا ولا ريب ان اليقين السابق لا يمكن ان يصير علة تامة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكليفي لان ذلك قدر مشترك بين الاستصحابين والقدر المشترك لا يصير مرجحا فبعد ملاحظة المقدمات الاربع هي كون محل السؤال مادة تعارض الاستصحابين وكون المعصوم رجح الاستصحاب الحكم الوضعي وكون القدر المشترك بين المتعارضين غير قابل للترجيح وكون الظاهر من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية لا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها وخلاف الظاهر منحصر في امرين **الاول** حمل العلة المذكورة على المقتضي لا العلة التامة التي هي الظاهر من الكلام فيلزم المجاز الثاني حمل اليقين على اليقين بالاحكام الوضعية فيكون تخصيصا في العموم وما تبين الاستدلال لفرع الاحتمال الاول والى تعيينه بل المتعين هو الاخير لرجحان التخصيص على المجاز ولو سلمنا فلا اقل من التساوي فيجمل الروايات المسبوقة بالسؤال واما الابتدائيات فهي وان لم يجر فيها هذا الاشكال لكنها بنفسها غير كافية في المرام لكونها احادا والتواتر الاجمالي لا يحصل بعد ضم سائر الاخبار وبالجملة حجية الاستصحاب في الوضعيات يثبت بمنزلة حجيته في الاخبار المسبوقة بالسؤال وفي الابتدائيات بخلاف الاستصحاب في الحكم التكليفي **قلنا اولا** ان المقدمة الاولى ممنوعة اعني كون مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان فانه لا تعارض هنا اذ قبل الاستصحاب بالصلوة وقبل اتمامها هو قطع الامر بالصلوة فلا استصحاب حكمي يعارض استصحاب الطهارة ح واما بعد الفراغ من الصلوة فلا تعارض ايضا للقطع بارتفاع الامر اليقيني الشرعي المأمور به فلا شك في ارتفاع الامر وبقائه حتى يستصحب وثانيا نقول ان خلاف الظاهر لا ينحصر في امرين بل هنا احتمال ثالث وهو ابقاء الرواية على ظاهرها فالقول بانه خرج ما خرج تفصيله انه يستفاد من لا تنقض ان اليقين السابق علة مستقلة للحكم بقاء مطلقا وفي جميع الموارد ولكن باعتبار هذا الحذور الذي ذكرت يخصص تلك الكلية بغير صورة المعارضة ويحمل في صورة المعارضة مقتضيا وجزءا للعلة التامة وجزءا الوضعية جزء اخر منه استدلال المعصوم فيكون المراد ان اليقين مطلقا غير منقوض بالشك الا فيما تعارض فيه استصحابان احدهما وضعي والاخر تكليفي وفيما تعارض غير الاستصحابان مطلقا لان القرينة العقلية قائمة على عدم استقلال العلة ح اي حين التعارض وليس هذا من باب تخصيص العموم بغير المورد لان المخصص انما هو استقلال العلة لا عمومها والمخصص بغير المورد انما يلزم على الثاني لا الاول والحاصل ان الامر ههنا دائر بين مجاز وتخصيصين احدهما بالحكم الوضعي كما قاله الخصم والاخر ما ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض ولا ريب ان الاخير ارجح لكونه اقل اخراجا من الاول واما المجاز فهو مغلوب في جنبه **فان قلت** ان اليقين السابق في الرواية ان كانت علة تامة فما وجه التخلف في موارد كثيرة فهذا يكشف قطعا عن عدم كونه علة تامة وان كان علة ناقصة فكيف يتعدى عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعدم النقض بمجرد وجود العلة الناقصة في ذلك الغير قلنا ان الجواب عن ذلك يحتاج الى مقدمة وهي ان العلماء اختلفوا في حجية المنصوص العلة فالاظهر كما عليه الاكثر هو الحجية ونهم العرف فيها عدم والمراد بتحققه على عدم الحجية اما الان

المرحلة الثالثة في عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية والتكليفية

عروض الشك في الموقت كما لو شك المريض المتحدث مرضه في اثناء النهار في وجوب اتمام الصوم الى الليل مع امكان وجود الخطاب المعلق في التكليفيات ايضا كالوضعيات ولا يبعد في حال الاجماع غيره
بلا مسوغ ومن منع من استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي او قدح العارض ان نظر الى ان الوصف لا يحصل فهو مشترك او الى ان الاجماع لو كان موجودا في حال الشك
الخلاف فيه ان لا فرق على حجية استصحاب حال النقل بينهما اذ لو كان دالا على الحكم حال الشك لم يكن استصحابا اصلا لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون الشك في المقتضي او غيره والمحقق الخوانساري
لحو هنا ان نفي الاول والظاهر عندنا لا فرق على هذا القول بين الموضوعات والاحكام ولا في الحجية مطلقا سواء كان الشك في ذات المقتضي ام في بقائه للشك في قدر استعداده

الشرع منها ما هو من الدواعي والمعرفات ومنها ما يكون من الاسباب والمؤثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلها قسما واحدا وقد عرفت ان الحق مع الاكثر
ثم اختلفوا في انه لو خرج بعض ما وجد فيه العلة المنصوصة الكلية عن تحت الحكم كان يقول النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا الاخراج
يوجب نسخ العلة ويكشف ذلك عن كون العلة من المعرفات لا المؤثرات فلا يمكن التعدي عن مورد النص ام لا يوجب ذلك بل يكشف عن المعرف وعلى الثاني
في خصوص الخروج لا مطلقا فيتعدى الى غير المورد الخارج بالدليل على الخلاف والحاصل انا نعرف بقولهم من قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد
الحرمة ولكن بتعليل الشارع في مورد خاص يكشف عن عدم العلية التامة في هذا المورد الخاص لا مطلقا فنعمل بالعموم في غير هذا المورد والاظهر في هذا النزاع هو الاخير
للمرفوع بحجية الاطراد بانا نفهم الشرع الاول من النص ويعد نقول خرج ما خرج **فان قلت** ان الحكم الوضعي على اقسام اما مقيد كقوله الماء المتغير نجس الى ما
التغير واما مطلق كقوله اذا تغير الماء نجس فان زال التغير واما مهمل كقوله اذا تغير الماء نجس فانه ساكت بالنسبة الى بعد زوال التغير ولا ريب في عدم اجراء الاستصحاب
في القسمين الاولين للقطع بانتفاء الحكم في اولهما وبقائه في ثانيهما وانما يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما موقت او غير موقت ولا يجري الاستصحاب
في شيء منهما اما في الموقت فلانه ان كان التمسك بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد كما هو الحق
وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت فهو ايضا فاسد اذ قبل العمل بقاء الامر قطعي وبعد العمل قطعي الارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت **فلانه**
قلنا بدلالة الامر والنهي على التكرار فالاثبات والانزجار من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار فعدم الاثبات والانزجار من مقتضى الامتثال باتيانه
الملازم لرفع الاشتغال فلا يجري الاستصحاب في الاحكام التكليفية بل يجري في الوضعية فقط قلنا اولا انه قد يحصل الشك في الموقتات كمن مرض فشك في وجوب
اتمام الصيام الى الليل وثانيا نمنع انحصار التكليف في الموقتات والمؤبدات بل كما ان الدال على الحكم الوضعي اما موقت كسببية الدلوك لايقاع الصلاة مثلا
معين الى ما معين واما مؤبد كسببية الزلزلة للصلاة مدة العمر واما مهمل كسببية الكسوف للصلاة فكذا الاحكام التكليفية تنقسم الى تلك الثلاثة
ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضع **المرحلة الرابعة** في حجية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم وذهب الغزالي
الى عدم حجية استصحاب حال الاجماع وفصل في حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب بين الاجماع وغيره كان التفاصيل السابقة كانت
من حيث نفس المستصحب لا من حيث الدليل عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون الشك في المقتضي كما في دوران الامر بين التغير والصبو واما
يكون للشك في قدح العارض كما لو شك المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلاة واما ان يكون الشك في عروض القادح كما لو شك المتوضي في خروج البول
وعلى كل لا ريب ان نافي حجية استصحاب حال الاجماع انما يقول به في القسمين الاولين لعدم حجيتهما دليلا كما سنعرفه لا فيهما لان دليله يجري فيما كان الشك فيه في الحكم
الموضوع في القسم الثالث الشك ليس في الحكم بل في الموضوع لانعقاد الاجماع على جواز دخول المتطهر في الصلاة وعدم جواز دخول المحدث فيه فلا شك في الحكم
وانما الشك في ان المكلف متطهر او محدث فيحصل الشك في الحكم في القسمين الاولين وكيف كان الاظهر ما عليه الاكثر لوجود شرائط هذا الاستصحاب هنا ايضا من اليقين
في السابق والشك في اللاحق فيجري فيه فما من الدليل وانكار حجية استصحاب حال الاجماع من حيث الوصف كما هو ظاهر هذا القائل ان كان لاجل انكاره حصول
الوصف هنا فهو كما ترى وان كان لاجل انكاره حجية الوصف فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره وما ذكره الغزالي دليلا من ان ثبوت الحكم في الآن
المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر لما حصل خلاف في الحكم في الآن المتاخر في المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلاة كما
عن الخصم الاجماع بالحالة الاولى اي المضي في الصلاة ما لم يجد الماء فاذا لم يكن الاجماع موجودا في الآن المتاخر والمفروض عدم وجود دليل آخر ايضا
لم يكن الحكم ثابتا فهو فاسد لان ذلك الدليل يقتضي عدم حجية استصحاب حال النص ايضا لان الخلاف في الآن المتاخر كاشف عن عدم شمول النص لتلك الحالة
والا لم يكن معنى لخلاف النص ولو كان النص موجودا في الآن المتاخر لم يحتج الى الاستصحاب فبعد عدم شمول النص وعدم وجود دليل آخر ايضا بالفرض لم يكن الحكم في
الآن المتاخر ثابتا والحاصل ان هذا القائل ان كان غرضه نفي حجية الاستصحاب مطلقا فلم خصص المنع بحال الاجماع ولم يذكر غيره وان كان غرضه منع الحجية
في خصوص حال الاجماع فكلامه يجري في غيره ايضا **المرحلة الخامسة** في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي وغيره وقبل
الشروع فيه لا بد من ذكر امور **الاول** اعلم ان الفرق بين الشك في المقتضي والمانع ان الشك ان استند ورجع الى مقدار استعداد الامر الخارجي والحكم
المجعول الشرعي فهو شك في المقتضي وان استند الى الشك في الامر الخارجي بمعنى ان الشك في عروض مانع او في مانعية عارض فهو شك في المانع كالشك في
السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقاؤه الى نصف الليل فان سبب الشك في البقاء ان كان هو الشك في مقدار استعداده كالشك في مقدار
الشمع ونحوه فهو شك في المقتضي وان علم مقدار الشمع وغيره مما له مدخلية في تحقق السراج وانه لو خلي وطبعه لكان باقيا الى الصبح لكن احتمل عروض اطفاء
الريح او نحو ذلك فهو شك في المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم واما من حيث تمييز المصاديق فاعلم ان المصاديق في الموضوعات
الخارجية مميزة في غاية الوضوح واما في الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا ومستندا الى الزمان فهو شك في المقتضي واما في غير الزمان
فان كان الشك فيه مستندا الى الشك في مقدار وجود كر والتغير للماء الكثير فهو شك في المقتضي ايضا لرجوع الشك الى ان المقتضي للنجاسة مثلا
هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث وان كان الشك فيه مستندا الى الشك في وجود امر لم يكن موجودا سواء كان شكا في الانزجار من حيث الحدوث
كالشك في خروج البول من المتوضي او من حيث القدح كالشك في ان المذي الخارج قادح ام لا فهو شك في المانع **الثاني** اعلم ان القائل بعدم حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي فقط هو المحقق الحلي وبعض من تاخر عنه كالمحقق الخوانساري واما القدماء قبل الحلي فلم يظهر من كلامهم ذلك **الثالث** اعلم ان القائل بعدم الحجية
في الشك في المقتضي ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجهين الاول جريان دليله فيهما الثاني ان كلام نقلة هذا القول ان قائله انما فصل
في الاستصحاب من تلك الجهة اي الشك في المقتضي والمانع لا غير فعلم ان من الاقوال التفصيل بين الشك في المانع وسكتوا عن سائر الجهات فان ظاهر ذلك انه

في اقسام الحكم الوضعي

في حجية استصحاب حال الاجماع

في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي والمانع

للبقاء او لاحتمال طرو مانع او ما نعية طار لعلمنا سبق وحصل نظن المانع فى المقتضى الحصة افراد الثصوّ واكثرها البناء المراد من اليقين فى قوله لا ينقض اليقين بالشك هو المتيقن
وما فى حكمه بحكم العقل فالمراد من النقض اما النقض الواقعى بمعنى ان المتيقن الواقعى فى الواقع لا ينقض بالشك او الظاهرى بمعنى ان المتيقن الظاهرى فى الظ لا ينقض بالشك وعلى
التقديرين اما قوله لا ينقض نهى او نفى وعلى التقديرات اما المراد من الشك معناه او المشكوك فيه لا سبيل الى الواقعيات باقسامها اما الكذب او التكليف بالمحال فى الظاهر بان اريد
من الشك المشكوك فيه فهو صحيح لكن حمل النقض للمتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور اذا كان فى ناقضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك فى المقتضى لم يكن هناك نقض اذ الشك فى الانقطاع

ثم بعضهم من غير تلك الجهة اصلا الرابع اعلم ان الشك فى المقتضى على اقسام الاول ان يكون الشك فى بقاء الحكم مسببا عن الشك فى نفس المقتضى كما لو زال التغير بنفسه
الكر بالرياح وكان شكنا فى بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضى للنجاسة هل هو حدوث التغير مع بقائه او النجس الثانى ان يكون المقتضى معلوما لكن كان الشك
فى بقاء الحكم مسببا عن الشك فى بقاء المقتضى المسبب عن الشك فى مقدار استعداد المقتضى للبقاء كما لو تغير الماء ومضى زمان وشككنا ان التغير زال ام لا للشك
فى مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الشك الثالث ان يكون المقتضى ايضا معلوما ولكن شككنا فى بقاء المقتضى لاجل احتمال طرو مانع او ما نعية طار اذا
ظهر تلك الاقسام فاعلم ان الظ من منكر حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى انما هو الانكار فى القسم الاول الذى كانت ذات المقتضى مجهولا لا فى القسمين الاخيرين
اللذين كان المقتضى معلوما وكان الشك فى بقائه وارتفاعه لانه لو منع فى القسمين الاخيرين ايضا لكان لازمه القول بعدم حجية الاستصحاب فى الموضوع
الصرف الغير المرتبط بالحكم الشرعى وهو خلاف ما مر فى الامر الثالث اما الملازمة فلان الشك فى بقاء زيد المفقود يوجب الشك فى جواز قسمة المراث بين الورثة
فيشك فى بقاء الحكم السابق اعنى عدم جواز القسمة للشك فى بقاء المقتضى له حيوة زيد سواء كان ذلك الشك للشك فى مقدار استعداد حيوته للبقاء او للشك
فى طرو مانع لحيوته او ما نعية طار لها فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس بحجة فى كل قسم من اقسام الشك فى المقتضى لزم عدم حجية الاستصحاب فى الموضوع الصرف
فلا بد من تخصيص المنع بالقسم الاول اذا ظهر تلك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال لذلك التفصيل على حجية الاستصحاب فى الشك فى المانع لا فى الشك فى المقتضى
بان الاخبار انما تنصرف الى الشك فى المانع فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد منها وهو رواية زرارة وليس ينبغى لك ان تنقض يحتمل احتمالا تاما ان يكون
المراد من قوله فان اليقين لا ينقض بالشك لا بد وان يكون هو المتيقن وما فى حكمه مما يترتب عليه فى الظ لعدم جواز ارادة ما هو الظ منه لان اليقين الغير المتوقف
بالشك ان كان هو اليقين السابق على زمان الشك فلا ريب فى عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهى وان كان هو اليقين المحقق فى زمن الشك
فلا ريب فى انه ينقض بالشك يقينا لعدم جواز اجتماع اليقين والشك عقلا فى شىء واحد فى ان واحد فبعد ما كان المراد من اليقين المتيقن وما فى حكمه فنقول ان
المراد من النقض اما النقض الواقعى ليكون المعنى ان المتيقن الواقعى فى الواقع لا ينقض بالشك واما الظاهرى ليكون المعنى ان المتيقن الظاهرى فى الظ لا ينقض
بالشك وعلى التقديرين اما الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا ينقض نهى او نفى وعلى التقادير اما من الشك يراد معناه الظاهرى او يراد منه معروضه ومتعلقه اعنى
المشكوك فيه فهذه ثمانية لا سبيل الى الواقعيات منها وهى اربعة لان الخبرية منها مستلزمة للكذب فان المتيقن الواقعى فى الواقع لاجل نفس الشك او معروضه قد ينقض وقد
لا ينقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان النقض الواقعى وعدمه ليس مقدورا للمكلف واما الظاهريات منها وهى ايضا اربعة فلا سبيل الى شىء
منها فى اثبات حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى اما اذا كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن
بالمشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلان عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور فيما كان الشك فى ناقضية المشكوك فيه لانه لو كان
الشك فى المقتضى لم يكن هنا نقض لان الشك حينئذ انما هو فى الانقطاع والعدم لا فى النقض والعدم والحاصل ان النقض انما يتصور فيما ثبت له استمرار وشك
فى نقض ذلك الاستمرار لا فيما كان الشك فيه فى نفس الاستمرار واما اذا كان المراد من الشك معناه الظاهرى سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فوجه عدم
الدلالة على حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى وجوه الاول ان عدم النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا ولا ريب انما يحتمل كونه ناقضا هو معروض
الشك لا نفسه للقطع بان نفس الشك ليس ناقضا فيرجع الكلام حينئذ الى المشكوك فيه وقد عرفت الكلام فيه الثانى انا سلمنا جواز وقوع الشك فى ناقضية
الشك لكن فى خصوص الرواية نعلم ان المراد هو المشكوك فيه لا نفس الشك لان السائل سال عن ناقضية اعنى الخفقة والخفقتان فقال اوجب الخفقة و
الخفقتان الوضوء فان كان جواب المعصوم واستدلاله لا بد منه ان لا يطابق الجواب السؤال وان كان جوابه عن عدم ناقضية نفس الشك فلا ربط للجواب
بالسؤال لان عدم ناقضية الشك اعم من عدم ناقضية المشكوك فيه فلا يفيد الجواب للسائل فيما سئل فيه الثالث انه لو حملنا الشك فى الروايات على ظاهرها
لما صح التمسك بالاستصحاب من باب الاخبار فى شىء من الموارد لان الثابت من الروايات عدم جواز نقض اليقين بالشك واما بالمشكوك فيه فهل يجوز النقض ام لا
فلا دلالة للروايات فلا يصح الاستدلال بها اصلا الرابع انا سلمنا ان المراد من الشك ما هو ظاهره لكن نقول ان من المقطوع عدم كون الشك مع قطع النظر
عن المتعلق ناقضا بل الناقضية انما هى باعتبار المتعلق فحال المتعلق اما هو الناقضية او المقتضوية لا غير فان كان الاول فلا ريب فى عدم دلالة الروايات على حجية
الاستصحاب فى الشك فى المقتضى وان كان الثانى او الثالث فلا باس بالاستدلال لكنه غير مناسب للنقض المذكور فى الرواية اذ لا نقض فيما كان الشك فيه فى المقتضى
بل هو من باب الانتقاض فظهر ان الاخبار لا دلالة فيها على حجية الاستصحاب فيما كان الشك فيه فى المقتضى ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه
فى المقتضى ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النقض فيما كان الشك فيه فى المقتضى ايضا لكنه فاسد جدا لمنع الصدق اولا فتدبر ومنع الانصراف ثانيا نعم يمكن ان يجاب
عنه بوجوه الاول ان من جملة الاخبار قوله وليس ينبغى لك ان تنقض ولا ريب فى عدم دلالته على المدعى بظاهره ولا يمكن حمله على ظاهره لانه اسند النقض فيه الى نفس المكلف
فظاهره غير مراد وخلاف الظ منحصر فى امرين احدهما التصرف فى المادة فالمعنى انه ليس لك ان لا تترتب الاحكام وان لا تعتبر الحالة السابقة فى الشك او المشكوك فيه وثانيهما
التصرف فى الهيئة بالتجوز فى الاسناد فالمعنى ليس ينبغى لك ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين وعلى المعنى الاخير لا تدل هذه الرواية على حجية الاستصحاب
مطلقا اذ مفادها عدم جواز جعل الشك او المشكوك فيه ناقضا وهو اعم من عدم الجعل وجعل العدم والعام لا يدل على الخاص والذى ينفع لحجية الاستصحاب انما هو
جعله غير ناقض لا عدم جعله ناقضا فلا يصح من تصرف ما ذكر فى الرواية حتى تدل على حجية الاستصحاب فى الجملة فان دلالتها على حجية الاستصحاب فى الجملة مسلم من الخصم
فلا بد لك من ارتكاب هذا التصرف الاخر وهو التصرف فى المادة ليكون المعنى ليس ينبغى لك ان تجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين بان لا تعتنى بالحالة
السابقة ولا تعتبرها وعلى التقدير يصح التمسك بتلك الرواية على حجية الاستصحاب فيما كان الشك فى المقتضى لكن الاول منهما اقرب عرفا مع انه اقل تصرفا ومحذورا
فان قلت يحتمل فى الرواية تصرف ثالث لا يثبت معه حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى وهو التصرف فى المادة على وجه يقرب من معنى النقض فالمعنى ليس ينبغى

في اقسام الشك في المقتضي

في الشك في المقتضي

وان هذا الوجه يقتضي الحجية اذا كان الشك في المانعية للشك في الموضوع الصرف فكيف يدعى السلب الكلي وان ظاهر النصوص كون المراد من الشك الشك في البقاء لا الشك السببي حذرا من التفكيك ورد الاسباب تبعنا مع ان دليل الاستصحاب غير منحصر في الاخبار ثم لو ادعى الخصم انصراف الاخبار الى الشك في الحدث لان مورد السؤال في بعضها وادعى اختصاص النص بالموضوعات لا الاحكام ولا الاعم منهما بقرينة عدم اشتراط الفحص فيها والشك في الموضوعات يختص بالشك في الحدث ويخرج بنظيره ما سبق كما يظهر احكام سائر اقسام الشك في المقام بعد التامل اصل اذا لم يكن الشاك ممن شك ومسبوقا بالمتيقن السابق بحيث يكون الشك طرفا لليقين والشك معا لم يكن الاستصحاب حجة وان كان حين الشك متيقنا بالتيقن السابق

في بيان ان الشك في المانعية

الدليل بوجوه **الاول** ان مورد السؤال في رواية زرارة هو الشك في المانعية فلا بد ان الخفقة والخفقتان يوجب الوضوء لا شك كان السائل قاطعا بكون الخفقة من افراد النوم ولكن يشك في مانعية كل فرد من النوم او قاطعا بانها ليست من فرد النوم بل مشابهة له ولكن يشك في ان المشابهة ايضا ناقض ام لا او يعلم بان الخفقة ان لم تكن نوما لم تكن ناقضة وان كانت نوما تكون ناقضة ولكن يشك انها نوم ام لا فعلى كل التقادير يكون الشك في المانعية فلا بد من تنزيل جواب المعصوم عليه **فان قلت** ان مورد الرواية هو الشك في حدوث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق الخفقة لا في الشك في المانعية لقوله لا حتى يستيقن انه قد نام **قلنا** مدلول الرواية في ان الشك انما هو في المانعية واما قوله حتى يستيقن فلا دلالة له فيه على ما قلت اذ بعد ملاحظة جوابه عن السؤال الاول فاذا نامت العين والاذن والقلب فجب الوضوء ظهر ان مراده من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس الثلثة فكانه قال ان الناقض هو هذا الفرد من افراد النوم دون سائر الافراد والحاصل ان دعوى السلب الكلي للحجية الاستصحاب في الشك في المانعية منافية لمورد الرواية **الثاني** انه كيف يدعي السلب الكلي مع ان دليله هذا يقتضي القول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية اذا كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما لو راى ما يلاقي ثوبه الطاهر وشك في انه بول ام ماء او خرج منه شيء ولم يعلم انه مذي حتى لا ينقض او بول حتى ينقض فان الشك في الموضوع الصرف هنا جزء اخير للعلة التامة في الشك في بقاء الحكم فانه حصل له اليقين اولا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك في الموضوع الصرف فشك في بقاء الحالة السابقة بعد هذا الشك فهذا داخل في مورد الروايات مع انه انكر الحجية في الشك في الحادث على الاطلاق نعم لو شك اولا في كون شيء مايع بولا ام ماء ثم بعد ذلك لاقى الثوب يكون ذلك خارجا عن الروايات لكن يكفي في النقض مورد واحد **الثالث** ان بعض مقدمات الدليل ممنوع وهو كون الظاهر من الروايات الشك السببي لا الشك في بقاء الحالة السابقة نفسها اذ لو كان المراد من الشك الشك الذي هو سبب للشك في البقاء لزم التفكيك مضافا الى ان الظاهر من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين فشك عنهما هو اتحاد متعلق الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق وهو لم يكن في محله فظهر ان الشك هو الشك المسبب لا الشك السببي ثم يكون الاستصحاب حجة مط لان الشك المسبب هو الشك في بقاء الحكم طار في جميع اقسام الشك سواء كان في الحادث او الحدث **فان قلت** الشك المسبب اعني الشك في البقاء والارتفاع ليس طاريا فيما كان الشك في الحادث لان الشك في البقاء والارتفاع عند تحقق المذي كان حاصلا قبل خروج المذي مثلا غاية ما في الباب يكون زمان الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فبعد تسليم ان الظاهر من الشك هو الشك الطاري يتم المط ولا يحتاج الى المقدمة الاخرى وهي كون المراد من الشك الشك السببي قلنا اولا بالنقض بما لو شك في حدوث المانع المعلوم المانعية فان الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية متحقق قبل الشك في الحدوث ايضا فيكون زمان الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحاصل ان الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية او المشكوك المانعية المتحقق قبل تحقق الشك في الحدوث ليس معناه الا الشك في البقاء والارتفاع عند المحقق فيكون ذلك مثل الشك في المانعية وثانيا بالحل بان الشك السببي سابق ولاحق ولا تناقض لان الشك في البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المذي او الشك في الحدوث فرضي وتقديري بمعنى انه لو تحقق المذي والشك في الحدوث فهل الطهارة باقية ام لا بخلاف الشك في البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققه فانه شك خاص طار لم يكن سابقا والظاهر من الاخبار انه هو الشك الواقعي والحقيقي لا الفرضي فلا فرق بين الشك في الحادث والحدث **الرابع** ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر ثم ان الفصل المذكور اذا ادعى انصراف الاخبار الى الشك في الحدث يبطله المورد كما في رواية زرارة المتقدمة حيث قال فيها قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى ان قال قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك وكما في رواية عبد الله بن سنان حيث قال السائل اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه ففيه **اولا** ان خصوص المحل لا يوجب الصرف و **ثانيا** انه كما يقتضي خصوصية المورد فيما ذكرت الحمل على الشك في الحدوث والانصراف اليه فكذا خصوص المورد في سؤال الخفقة والخفقتين يقتضي الانصراف والحمل على الشك في الحادث فما المرجح **وثالثا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير المبني على السؤال وان ادعي بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام ان انعقاد الاجماع على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام قبل الفحص كاشف عن ان المراد من الاخبار نظرا الى عدم اشتراط المعصوم الفحص فيها هو حجية الاستصحاب في الموضوعات فقط لازم ذلك الحجية في الشك في الحدث لانه شك في الموضوع وعدم الحجية في الشك في المانعية لانه شك في الحكم ففيه اولا ان لازم ما ذكرته هو التفصيل في الاستصحاب بين الموضوعي والحكمي لا بين الشك في المانعية لان الشك في عروض المانع قد يكون حكميا كالشك في عروض النسخ فلازم هذا الكلام عدم حجيته مع انه شك في الحدث وايضا الشك في المانعية قد يكون موضوعيا كما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كما في البلل المشتبه الملاقي للطاهر فلازم كلامك هنا حجية الاستصحاب فيه مع انه شك في الحادث وثانيا ان ما ذكرته من كشف انعقاد الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب في الاحكام مبني اما على عدم حجية العام المخصص في الباقي او القول بان التخصيص يوجب الاجمال في الباقي فلا ريب انه مخالف لاتفاق الامامية بل من الخصم ايضا لانه استدل بغالب تلك الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب في الشك في الحدث واما مبني على التوقف في الترجيح ترجيح كثرة التخصيص على قلة التخصيص فهو مخالف لاتفاق الامامية ايضا لانا لم نجد من توقف في ترجيح اكثر التخصيص على اقله فضلا عن حكمه بترجيح اكثر التخصيص

في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في الحادث

المقام الثاني في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في الحدث مط وفي الشك في الحادث ايضا اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالبلل المشتبه لا اذا كان حكميا صرفا او مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط وبالجملة في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في المانعية اعلم ان وجه هذا التوهم ان كان دعوى الظهور السابقين في دليل الخصم في المقام الاول من تلك المقامات ففيه ولانه منا الصحيح زرارة في قوله فاذا حرك في جنبه شيء وجه الثاني فانه يحتمل ان يكون سؤال السائل عما شك في انه نوم ام لا بان يكون الاجمال في مفهوم النوم ويحتمل ان يكون سؤاله عن الاشتباه في مصداق النوم من حيث الاشتباه في الموضوع لا المفهوم وعدم الظهور في الثاني لو لم ندع في الاول لعدم الجواب للمعصوم بلا استفصال وترك الاستفصال يفيد العموم فلا معنى لنفي حجية الا

وكذا اذا علم الحكم او وصف تحصل واحد في زمان سابق كما لو علم جنابة وكان ذلك الشيء من احد الجهتين قطع لتحققه من الاخر مشكوك التحقق فشك في بقائه فما ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من الجهة التي كانت مقطوعة عن كل ذلك لعدم سابق عدم دليل الاستصحاب مثل ذلك الاصل بما اشتهر في الالسن من عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا كان الشك في الحادث وقد يتوهم التناقض بين قولهم هذا واختلافهم في بحث تعارض الاستصحاب على اقوال وكيف كان فيمكن التفصيل في الشك في الحادث بان المتوجه الى المكلف ان كان اصلا واحدا كان الشيئين اللذين كل منهما الشخص عن الاخر فالعمل بالاصل مطلقا وان كان المرجح على الخلاف اواصلين متواضعين نوعا من حيث المستصحب فالعمل

نتيجة

بحكم عند الشك في الموضوع المستنبط مضافا الى ان الاصل في كلام الشارع الاجمال حيث يشك فيه الان يبقى ان هذا الاصل مع اصالة عدم العموم معارض للاجمال ويمكن دفعه بان اصل عدم افادة اللفظ العموم غير جار لان الافادة في اللفظ يقينية ولا نعلم ان المفاد هو العموم او غيره فالشك في الحادث ولا جريان الاصل ويبقى اصالة الاجمال سليمة عن المعارض ثانيا ان الاستدلال مبني على كون المراد من الشك الشك السببي وقد عرفت منعه **واما الايراد الثاني** الذي اوردنا على المحقق السبزواري في الشك في الرافع غير وارد وعلى هذا المفصل يظهر بالتامل وان كان وجه التوهم ما ذكره من ان خصوصية المورد يقتضي انصراف الاخبار الى ما ذكره فيه اولا ان خصوصية المورد لا يقتضي الانصراف **وثانيا** ان خصوص المورد في صحيحة زرارة في السؤال عن النوم يقتضي خلاف ذلك كما مر **وثالثا** سلمنا الانصراف الى الشك في الحدوث كما ادعى ولكن القول بالحجية في بعض اقسام الشك في المانعية دون بعض مع كون الكل شكا في الحادث وعدم الانصراف من الاخبار على الحجية في الشك في الحادث على الفرض غير جيد الا ان يدعي ظهور الصحيحة المذكورة في الشك في الموضوع الصرف فيكون الجواب منحصرا اليه فيندفع به الايراد الثاني والثالث معا لكنك قد عرفت ما فيه **ورابعا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير المسبوقة بالسؤال **وخامسا** ان الدليل لا ينحصر في الاخبار وان كان وجه التوهم اختصاص مورد الخبر بالموضوعي من الشك لا الحكمي يرد سلطنة الاجماع الذي مر على لزوم الفحص في الحكمي وفيه اولا انه مبني على عدم حجية العام المخصص واما على ترجيح اكثرية التخصيص على القلة والتوقف فيه وقد تقدم فساد هما وثانيا ان الشك في الحدوث قد يكون حكميا ايضا كما لو شك في الفسخ **المقام الثالث** في ابطال توهم حجية الاستصحاب في القسم الاول من اقسام الشك في المانعية دون الاخيرين ووجه توهمه انه لا فرق عن احد تلك الوجوه الثلاثة في المقام الثاني والجواب يظهر مما مر **المقام الرابع** في ان من لا يقول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية ومن يقول بحجيته فيه كالشك في المانع ماذا يصنعان فيما لو حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادة الواحدة فيه اشكال وتحقيق المقام يقتضي رسم موضعين الاول فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية لمن شك في حدوث الموانع في العبادة الواحدة كمن توضأ فشك في حدوث النوم ثم شك في خروج الريح ثم شك في حصول النوم فعلم اجمالا بتحقق احد الثلثة في الخارج فالتحقيق انه ليس له الدخول في العبادة متكلا على الاستصحاب للاجماع ولان الالفاظ اسامي للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا في خصوص الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والناقضية وغيرها من دون مدخلية للعلم الجهل اصلا فيلحق ادلة لزوم الطهارة هنا ولئن سلمنا انصراف الادلة الى المعلوم هنا ايضا لقلنا بكفاية العلم الاجمالي ايضا وهو حاصل هنا **الموضع الثاني** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردد بين امور يكون كل منها مشكوك المانعية ومقطوع التحقق في العبادة الواحدة ففي الاعتماد على الاستصحاب هنا ايضا اشكال والاظهر ان ههنا صورا الاولى ان يتحقق هذا العلم الاجمالي بين شكوك يكون المتعلق فيها الموضوع الصرف مثلا قطع بان البول والمني والنوم ناقض والسكر والودي والخفقة غير ناقض فخرج منه شيء بعد الوضوء وشك انه بول ام ودي ثم خرج آخر فشك انه مني ام غيره فشك في نفس شك انه نوم او خفقة فقطع بان احد النواقض الثلثة حصل فالحق فساد الطهارة ولزوم الاعادة لما مر في الموضع الاول من الانصراف الى نفس الامر **الصورة الثانية** ان يكون المتعلق في الشكوك الموضوع المستنبط مثلا تطهر ثم حرك في جنبه شيء لم يعلم فشك في كونه نوما للاجمال في المفهوم لعلم انه نوم حقيقة ام لا ثم حصل منه خفقة وشك انها نوم ام لا للاجمال في المفهوم ايضا ثم تكلم في جنبه حكم السمع وشك ايضا انه حصل منه النوم ام لا للاجمال في مفهوم النوم ايضا ثم قطع بان احد تلك الاحوال الثلثة وصل للنوم حقيقة والظاهر فساده والحق هنا هو ما مر **الصورة الثالثة** ان يكون متعلق الشك في الكل نفس الحكم من دون اشتباه في الموضوع الصرف ام المستنبط مثلا تطهر فخرج منه مذي ثم خرج ودي ثم ودي وشك في كل واحد انه ناقض شرعا ام لا وعلم اجمالا بان احدها ناقض فيه اشكال من جهتين **الجهة الاولى** في ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره بوجهين الاول انا لا شك في ان احد تلك الثلثة من المذي والودي والوذي كان ناقضا في حق المشافهين وعلمنا بنقضيته وكلما كان ناقضا لهم فهو ناقض لنا للادلة الاشتراك الثاني بناء اهل العرف **الجهة الثانية** في انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي فهل يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق الاول لان الظاهر من الاخبار هو حرمة نقض اليقين بالشك في حق المتيقن بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك في الحكم الظاهري سواء قارنه الشك الواقعي ايضا ام لا ولا ريب ان الشك في الحكم الظاهري هنا متحقق وان قطع بالارتفاع واقعا فيجري فيه الاستصحاب **الجهة الثالثة** في انه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبرا فماذا يفعل المكلف والحق ان المرجع الاصول الفقاهتية فيعمل في كل مقام على وفق الاصل الفقاهتي **المقام الخامس** ان العلم الاجمالي بالحدث والمانعية لو حصل في الدفعة بل على وجه التعاقب فهل الحكم ماذا وتحقيق الكلام يستلزم رسم موضعين **الاول** فيما تحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدث بحدث والمانع المعلوم المانعية في العبادات المتعددة كان توضأ ثم شك في خروج البول فصلى ثم توضأ ثم شك في خروج الريح فصلى ثم توضأ ثم شك في تحقق النوم فصلى ثم قطع بتحقق احد الثلثة في الخارج فهل يحكم بصحة كل الصلوة او بطلانها او بطلان الاخيرة لا غيرها الذي يقتضيه بادي الرأي هو الاخير لو قلنا بحجية اصل تأخر الحادث والا فبطلان الجميع واعادة الكل للاشتغال ان كانت العبادات متخالفة فيعيد الجميع وان كانت متماثلة ففي الاكتفاء باعادة واحدة عما في الذمة اشكال والذي يقتضيه قاعدة العدل الاول لدلالة عليه بل هذا اذا تحلل في كل عبادتين بعد الشك طهارة اخرى للعبادة الاخرى كما فرضنا في المثال واما اذا لم يكن كذلك بان توضأ ثم شك في البول فصلى ثم شك في النوم فصلى فانه لا معنى للتفصيل المذكور ومن حيث اصل تأخر الحادث وعدمه ثم انه يعيد ما قلنا باعتبار اصل تأخر الحادث فيجري الاستصحاب في العبادتين السابقتين لعموم دليل الاستصحاب اعني الاخبار **الموضع الثاني** فيما لو تحقق العلم الاجمالي في الشك في المانعية في العبادات المتعاقبة كان تطهر فخرج مذي فصلى ثم خرج ودي فصلى ثم خرج ودي مع شكه في مانعية الكل وعلمه اجمالا بان احدها مانع فيها جهتان **الاولى** ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا الحق الاعتبار اما في الحكمي من الشك فلادلة الاشتراك وبناء العقلاء واما في الموضوعي فلبناء العقلاء ايضا مع انصراف الالفاظ الى نفس الامر وان علم اجمالا **الجهة الثانية** انه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي

بالعلم الاجمالي وطرح الاصل سواء كانا موضوعيين ام حكميين ام مختلفين واصليين متخالفين فالعمل بالاصل والعلم الاجمالي معا فيرجح احد المرجحات ويؤخذ بالارجح والا فالطرح او التخيير واما في الموضوع المستنبط فيظهر منهم طرح الاصلين وان وجد مرجح لاحد الطرفين والحاصل ان المعيار طريقة ارباب العقول وانتظارهم بالبينات في باب تعارض الاستصحابين اصل الاستصحاب في الموضوع المستنبط حجة وان لم يكن عدميا ولا متضمنا البينة وان لم يجد مثاله وذلك لطريقة اهل العقول وفي انصراف النصوص اليه تامل لبعد اعتبار طريقتهم بالاحكام بخلافها العرف وهل حجيته من باب الظن الخاص او السببية المطلقة او المقيدة او التفصيل بينها اذ التعلق الاستصحاب بالوضع كاصل عدم الوضع او المطلق

فمثل الاستصحاب معتبر ام لا الحق لا اعتبار له في المقام الرابع انضمام انه لو تحقق في الخارج احد هذه الامور الثلاثة التي علم بان احدها ناقض لما الاول يصح التمسك بالاستصحاب ام لا الحق بعدمه واما المحقق السبزواري فلا يمكنه التمسك بالاستصحاب هنا لانه لا يقول بالاستصحاب في المثال في المقام لانه اذ لم يكن علم اجمالي في البين فيهما او في لم انه لو لم يعتبر هذا العلم الاجمالي بل يجعل الى نفس الاخبار الطرفين اعني خبر الاستصحاب وخبر النواقض الحكم فهل يحصل بين اخبار الطرفين تعارض ام لا ويحتمل الحمل هنا التخصيص ولا بل يكون مخصصا الا حصول الغارض وكون النسبة اعم من وجه زيادة الاجماع حتى تحقق العلم الاجمالي فيهما مع وجود الحالة السابقة كما نحن فيه فخبر لا ينقض يقتضي البقاء على الحالة السابقة عند الشك سواء كان ذلك الشك مقارنا للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع بارتفاع الحكم في الواقع وزيادة الافتراق من جانب خبر لا ينقض حتى عند وجود العلم حتى اجمالا ومن جانب الاخبار الدالة على ناقضية النواقض حتى العلم التفصيلي بالناقضية واذا كان النسبة اعم من وجه فالا عان اخبار النواقض اقوى في مادة الاجتماع لا قلة موردها ولبناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب

المرحلة السابعة اعلم ان الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشاك فيه فان الشك متيقنا بالمتيقن السابق بحيث يكون ان الشك طرأ لليقين والشك معا واما ان لا يكون الشاك في ان الشك متيقنا بالمتيقن السابق وان كان متيقنا باليقين السابق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك اما نفس البقاء او الارتفاع دون التحقق والعدم واما متعلقه البقاء والارتفاع مع التحقق والعدم فكما يشك في البقاء يشك في التحقق ايضا فيكون ان الشك طرأ للشكين معا وان كان اليقين باليقين السابق موجودا في كل من القسمين وهو القدر المشترك بينهما فالعلم الاول يسمى بالشك الطاري والثاني بالشك الساري فمن امثلة الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكر بعد زوال تغيره بنفسه فان الشاك في ان الشك قاطع بوجود النجاسة سابقا وبانه كان قاطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك في بقاء الطهارة بعد الشك في عروض قادح او قدح عارض فان المتطهر الكذائي قاطع ان الشك بالطهارة السابقة بالفرض وكذا الشك في الموسعية القبيلية والفعل المطاوي في حدوثه لا مرين التوسعة والضيق ومن امثلة الثاني ما اذا خوطب المكلف بلفظ له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح كالامر الوارد عقيب الحظر والتحذير فانه يحتمل لان يفهم الوجوب لانه حقيقة مرجوحة فيتعلق الحكم به مدة باعتقاده ثم بعد الالتفات الى المجاز المشهور اي الندب وتحقق التوقف والتردد في البين يقع الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه في تحقق الوجوب سابقا وعدم تحققه فالمتمسك باستصحاب الوجوب متمسك بالاستصحاب في الشك الساري كما قد يتمسك بذلك لترجيح الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد من الامر بعد الالتفات الى وروده عقيب الحظر وكالشك في بقاء الحرمة المستفادة من النهي بعد الالتفات الى وروده عقيب الامر وكالشك في بقاء وجوب اكرام العلماء ويد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل ذلك الشك بعد الالتفات الى كون العام مخصصا بقوله لا تكرم زيدا فيتعلق قبل الالتفات الى المخصص فهم المخاطب وجوب اكرام الكل ويتعلق ذلك بذمته باعتقاده ثم بعد الالتفات الى المخصص لقطع بخروج زيد يشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد فيستصحب فيكون العام المخصص حجة في الباقي بالاستصحاب كما قاله بعض ولا شك ان هذا الشك سار وكالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق الذي اجتهده وتعلق بذمته بعد كونه متوقفا في المسألة في المرتبة الثانية بان اجتهد في زمان واعتقد حرمة العصير وعمل به زمانا ثم بعد ذلك نظر في المسألة مرة اخرى فتوقف في الاجتهاد السابق اما للتعارض الادلة واما للرجوع عن اعتبار الدليل الذي تشبث به الحرمة سابقا كان بنى على موثق ثم رجع عن حجية الموثقات واما للخطاء في وصف الدليل كان اعتقد وكون الدال على هذا الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد مدة ظهر ان الخبر ليس بصحيح واما للرجوع عما اعتقد اولا كونه معتقدا للوثوق بان كان اعتقد امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو مدرك حكمه ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع والوقف فيقول بعد التوقف ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك هنا سار ايضا لانه حين الشك لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت الفرق بين الشك الطاري والساري فاعلم ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لان ادلة الاستصحاب لا تدل على ازيد من ذلك كما ستعرف **فان قلت** لا ثمرة لهذا التفصيل لان الشك الساري لا ينفك عن الطاري بمعنى انه كلما وجد شك سار فهو منضم مع الشك الطاري لا ينفك عن الساري بمعنى انه كلما وجد شك سار فهو منضم مع الشك الطاري فنحن نجري الاستصحاب من حيث الشك الطاري في كل موضع ولا يبقى مورد لعدم الحجية وتوضيح ذلك ان المخاطب بالحقيقة المرجوحة قبل الالتفات الى المجاز الراجح كان معتقدا بان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب وبعد الالتفات الى المجاز المشهور شك في بقاء الحكم وارتفاعه في تحقق الوجوب وعدمه ايضا لكن بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طار لانه حين الشك قاطع بان التكليف الظاهري كان قبل الالتفات هو الوجوب ثم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك ساريا فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ويتم به الغرض وهكذا الكلام في الامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الامر والعام المخصص والمجتهد المتوقف بعد تجدد النظر فان الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية في كل تلك المواضع طار فيجري الاستصحاب باعترافك وان كان بالنسبة الى الواقع ساريا **قلنا** نحن انما اعتبرنا الاستصحاب في الاحكام الظاهرية اذا لم يقارنها الشك الساري بالنسبة الى الحكم الواقعي واما اذا قارن الشك في الحكم الظاهري وان كان طاريا مع الشك الساري في الحكم الواقعي فلا نعتبره ايضا والحاصل انه كلما كان الشاك في الشك متيقنا بالمتيقن السابق على النحو الذي ثبت عنده سابقا فهو شك طار معتبر وكلما كان ليس كذلك لا نعتبره واعلم ان الشك الساري قد يجامع الشك الطاري كما في المتيمم الواجد للماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء المتطهر به ثم انكشف فساد اعتقاده وانه لم يكن متمكنا في الواقع فاختلفوا في انتقاض تيممه موجب افادة التيمم فقيل بالانتقاض لظاهر الاخبار وقيل بعدم الانتقاض لانه لم يكن واجدا للماء في الواقع لتحقق الامر مع العلم بانتفاء شرطه ... التيمم ... في الصلاة ... فيستصحب وقد اجبنا عن الدليلين الاخيرين اما عن الاول فبان ... شرطه ... انتقاض التيمم كما هو ظاهر الاخبار معظم الاصحاب واما عن الثاني فلان منع الاستصحاب لا يعقل الاجماع على ان المتيمم ... وجدان الماء ... التمكن من الاستعمال المحصل لقطع بارتفاع الحالة السابقة

اعني

فالمثل والاشتراك او المراد كاصل عدم القرينة والتخصيص والتقييد او بفصل الموضوع كاصل عدم السقط وجوه نعم حجيته في الاحكام والموضوعات من باب السببية المطلقة
لما ان يحتج بدليل معتبر على الخلاف لدلالة النصوص فان المراد من الشك فيها مطلق الاحتمال بقرينة السياق هو معناه لغة مضافا الى بناء العقلاء في الجملة اصل قد يستدل
في اثبات صحة العبادة المركبة باصالة الاطلاق او قاعدة البرائة عن الجزء المشكوك او اصالة عدم الوجوب وعدم الشرطية والجزئية او عدم الدليل او مقتضى العمومية ومحل الكلام
هنا الاخير والحق عدم جريانه فيها سواء كان المشكوك فيه بدويا كالنهي ام اثباتيا كالسوق كان الشك بدويا ام اثباتيا معتضا كان الشك ام قاصرا اما اللزوم الدور والعمل الا اصل
قبل الفحص ونفذ المستصحب البحث او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات مبادى مداليل الالفاظ كاصالة عدم ملاحظة الواضع الجزء المشكوك وان ظهر من المحقق
القمي جواز الدخول وثانيا سلمنا جريان الاستصحاب وهذا مقدم وفاقا ولعل الشرط خرج عن الاستصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي تمسك به في مقام الجواب
اعني استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الساري والعرضي اما كونه ساريا فلان الواجد للماء او لا اعتقد التمكن من الاستعمال فاعتقد المنع عن الدخول في العبادة
بتلك الحالة وقام ظاهرا ثم بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا منه شك في انه هل يتعلق به المنع الواقعي ام لم يتعلق اصلا واما كان المنع ظاهرا باصرفا
شك الى تعلق المنع الواقعي في بدء الامر وعدمه واما كونه عرضيا فلان المانع من دخول العبادة بتلك الحالة على متيقن ذلك وعرضه فالذي هنا كان سبب
المنع فيه عدم وجود المقتضي لجواز الدخول كما في الحدث وذلك فيما فرضه يتحقق بكونه مجردا وجدان الماء من نواقض التيمم كالبول والعرضي ما كان سبب المنع فيه
وجود مانع خارجي ان كان المقتضي موجودا بان نقول ان المنع ليس من جهة كونه مجردا الوجدان الماء نافضا بل من جهة الامر بالوضوء كما ان النجاسة في البدن
المتطهر مانع من دخول الصلوة لكن هذا المنع لا يؤثر في ارتفاع الطهارة من الحدث وان منع معها من الدخول في الصلوة ولا ريب ان المنع عن الدخول في الصلوة بعد
وجدان الماء ان كان ذاتيا لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان عرضيا لزم بقاء التيمم حتى بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء لفقد الماء لان المنع العرضي
تسبب الامر وعدله يرتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان الاباحة الذاتية بمجرد التيمم ثابتة وكذا المانعية العرضية المسببة من الامر الظاهري ثابتة واما المانعية
الذاتية فغير ثابتة وعليه نقول ان المستصحب ان كان هو المنع العرضي فقد ارتفع قطعا وان كان هو المنع الذاتي فمن اول الكلام مشكوك وان كان الامر المردد بين
الامرين ففيه ان القدر المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي يقيني وان لم يكن الذاتي محققا فظهر انه ليس الامر دائرا بين المتباينين حتى يستصحب الامر المردد فظهر
مما ذكرنا ان استصحاب المنع الذي تمسك به في مقابل الشك باستصحاب صحة التيمم فاسد لانه ساري وعرضي وشيء منهما ليس بحجة فيكون استصحاب صحة التيمم بحاله وعلم
مما ذكرنا ان الساري والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان ايضا كما في العام المخصص والامر الوارد عقيب النهي وعكسه والمجاز المشهور وغيرها فانها سارية محضة وكما في استصحاب
النجاسة في الجزء المولد من الحيوانين احدهما نجس العين والآخر طاهر العين فانه حين الولادة كان نجسا قطعا لاختلاطه بالدم وبعد الانقلاع بالكر يستصحب
النجاسة وكذا استصحاب الحرمة في الحيوان المذكور وقد مر الاشارة اليهما وان الاستصحاب فيهما عرضي محض ثم اعلم ان ما يحتمل كونه دليلا على حجية الاستصحاب في الشك
الشك الساري ان كان الشهرة او الاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فهما لا ينصرفان الا الى الشكوك الطارية وان كان هو العقل فالعقل فهو فاسد جدا لسكوت
العقل عن منع حجية الاستصحاب نعم يحكم العقل بعد حجيته من باب هو منعه عن العمل بما وراء العلم وان كان الكتاب فهو حجة ناطق في الباب فهو يحكم بعدم حجيته
ما وراء العلم وان كان السنة فهي منصرفة الى الشكوك الطارية فقط فان الظاهر منها ان الشك انما هو في محض البقاء والارتفاع في الحدث ايضا فيه كان الشك
طاريا فهو حجة للجزم متى كان ساريا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى الظاهر ام لا فهو ليس بحجة لعدم انصراف الاخبار اليه **فان قلت** انك جعلت
الاستصحاب في السابق حجة في العبادات المتعاقبة وان علم خلاف مقتضى الاستصحاب بحسب الواقع على وجه الاجمال اذا كان الاستصحاب حجة فيما علم خلاف
الواقع فيه اجمالا ففي الشك الساري الذي يكون الواقع فيه مشكوكا يكون الاستصحاب حجة بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ممنوعة لان الشك فيما علم
خلاف الواقع اجمالا طار وهيهنا ساري فلكل حجة في مقام او لوية وثانيا سلمنا الاولوية لكنها ظنية لا عبرة بها في المقام **المرحلة الثامنة** في بيان ان الاستصحاب
العرضي ليس بحجة ايضا فاعلم ان المراد من الامر العرضي هو ما ثبت حكم او وصف في محل واحد في زمان سابق وكان لذلك الحكم او الوصف جهتان وكان ذلك
الحكم او الوصف من احدى الجهتين مقطوع التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق فشك في بقاء ما ثبت سابقا بعد القطع بارتفاعه من هذه الجهة التي كان الثابت
بالنسبة اليها مقطوع التحقق والحاصل ان متعلق الشك في الشك هو ما يشك في اول الامر في تحققه والتقييد بالمحل الواحد لاخراج ما اذا كان الامر
فيه بين الفرد والطبيعة والفرد المطلوب فان الموضوع فيه متعدد فمتعلق الوجوب في الاول هو خصوص الفرد وفي الثاني الطبيعة اللابشرط واما القيد
بقطعية ارتفاع ما قطع به سابقا من احدى الجهتين فهو لاخراج استصحاب الحكم الظاهري مع سراية الشك بالنسبة الى الواقع حين الشك كما مثلنا في
المجتهد المتوقف بعد تجديد النظر فيما ادى اليه اجتهاده اولا فان احدى الجهتين هنا كان مقطوعا فيها الحكم اولا وهو الحكم الظاهري والجهة الاخرى صارت مشكوكة
من اول الامر بعد تجديد النظر وهو الواقعي فهيهنا لا يكون الاستصحاب عرضيا بالنسبة الى الحكم الظاهري لعدم القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر
والوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا ايضا الى الان فهذا خارج عن الاستصحاب العرضي اذا ظهر لك فاعلم ان لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي
اما اولا فلانه غير جار فيهما لان الاستصحاب هو ابقاء ما قطع بتحققه سابقا فشك فيه لاحقا ولا يتبين ما قطع به سابقا هنا قد قطع برفعه لاحقا وثانيا
ذلك من مجاري الاستصحاب حتى يكون حجة واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان ذلك من مجاريه الاستصحاب نقول انه لا دليل على حجيته فيه لعدم انصراف الاخبار وكونه بناء
العقلاء على عدم الاعتبار واما ما تراه من تمسك العلماء بالاستصحاب في بعض تلك الموارد العرضية فهو ناش عن الخلط في الاستصحاب حيث لم يلتفتوا الى
معنى الامر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر ثم اعلم ان الامثلة للاستصحاب العرضي كثيرة قد مر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الجزء المولد من الحيوانين
واستصحاب حرمته مثل التذكية فقد يرجع بذلك **المرحلة التاسعة** في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امرين او موضوعين سابقا
ثم علم ارتفاع بعض منها لا بعينه في المرتفع وذلك المعنى قد يتحقق في الموضوعين وقد يتحقق في الحكمين وعلى التقديرين اما وجوديا او عدميا فالعدمي في الموضوع
كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه ولم يعلم انه زيد او عمرو واما الوجودي في الموضوعين فكما لو علمنا بحيوة زيد وعمرو وشككنا
بموت احدهما اليوم لم نعلم بخصوصه واما العدمي في الحكمين فكما لو علمنا بعد اشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجودي في الحكمين فكما لو علمنا في
العبادات المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارة المتعددة عقيب كل منها طهارة ثم قطعنا بان الطهارة في واحد من تلك العبادات قد انتفت ولم نعلمها بخصوصها وكما لو مزج الماء
القليل النجس بماء كر تدريجا لا دفعة فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع احد الحكمين اما الطهارة
واما النجاسة ولكن لا نعلمه بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالا للحكمين الوجوديين ان الحكمين في المثال الاول متوافقان وفي الثاني

في الشك الساري

في بيان الاستصحاب العرضي

وان كان بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا

في تحقيق الشك في زمان الحادث

وبعد الامتزاج علمنا بالارتفاع

خلافه وعدّ لنا اما لكونه الشك في الحادث او لعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات حكم المركب بجزئيه بعد فقده باستصحاب حكم نفس المركب عقليا كان التركيب ام خارجيا
اما الاول فلا نقسام الجنس بذهاب فصله فلا مستصحب واما الثاني فلكونه استصحابا عرضيا اصليا اذ لم يستلزم لازم الحادث حدوثا غير حادث الملزوم كالزوجية للاربعة
لم يجر الاستصحاب في ذلك اللازم وان استلزم حدوثا غير حادث ملزومه بان لا يكون اتحادا لوجود جزئيه الاستصحاب متى كان اللزوم عقليا ام عاديا ام شرعيا اتفاقا
العقلاء وكان مرجع الشك حال الشك في المتغيرة وقد صرحوا بانه منه بالاتفاق فلو صار نوعه مايعا لا يعلم انه طاهر ام نجس مستصحب طهارة نوعه وان لم يحكم بان المايع ماء بل الاصل

فيه ايراد على العلماء والتناقص في كلماتهم

مخالفا منه فاما حسن الشك في الحادث ثم ان ههنا ايرادا وهو ان العلماء قالوا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث ومع ذلك عنونوا التعارض
الاستصحابين وذكروا له فروعا وان هذا الا تناقض او تهافت الا ان الكلام في البحثين كان اعم وحيث يشمل كل من البحثين كان اعم وحيث يشمل كل من البحثين
جميع اقسام الشك في الحادث فهذا تناقض بين الاتفاق هنا على عدم الحجية الملازم لعدم الرجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف في تعارض
الاستصحابين من الوقف والرجوع الى المرجحات او غير ذلك ان كان النزاع هناك في بعض اقسام الشك في الحادث والاتفاق هنا في بعض الاقسام فهو
لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الحادث انما لاجل عدم انضراف دليل الاستصحاب الى تلك الصور واما الاجل وروده العلم الاجمالي وكل من الوجهين
جار في جميع اقسام الشك في الحادث ولا معنى للنزاع في بعض والخلاف في اخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء عنونوا الشك في الحادث
عنوانا مستقلا نعم اشتهر في الالسن عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا شك في الحادث وبعد ما تتبعنا كتبهم وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الشك في
الحادث في الموضوع المستنبط وان اعتضد احد الاصلين بمعتضد يصير مرجحا لاحد المتعارضين اذا كانا بنفسهما حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب
بنفسه في الموضوع المستنبط عند الشك في الحادث والا كان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به احد المتعارضين
اذا كانا حجتين بنفسهما الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلا على الاخر عند التعارض اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالظن القياسي والشهرة
الغير المعتبرة ولا يفعلون كذا اذا شك في الحادث في الموضوع المستنبط ويرشدك الى ذلك ان المحقق الطباطبائي بحر العلوم ما كان يعمل بالاستقراء
في الموضوع المستنبط ولا يرجح بسببه احد الاصلين المتعارضين في الموضوع المستنبط استنادا الى ان الشك انما هو في الحادث فلا يرتبط ذلك الا الى
ما اشرنا اليه من عدم اعتبارهم هذا الاستصحاب في الموضوع المستنبط اذا شك في الحادث والوجه في عدم الاعتبار عدم انضمام الاخبار الى الموضوع
المستنبط اذا شك في الحادث والوجه في عدم الاعتبار عدم انصراف الاخبار في الموضوع المستنبط اصلا واما بناء اهل العقول فهو وان سلم على اعتبار الاستصحاب
في الموضوع المستنبط لكن في غير الشك في الحادث وحصول التعارض كذلك بعد التتبع وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الاحكام والموضوعات الخارجية
عند الشك في الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع كالطهارة المتعاقبة في العبادات المختلفة التي علم اجمالا بانتقاض الطهارة في بعضها يتحقق الافتراق
فان بناء العقلاء هنا ابقاء كالعمل ايضا على اعتبار الاستصحاب بل البناء على اعتبار العلم الاجمالي كان بناؤهم ليس على العمل بالاصل اذا علم بموت احد الرجلين
المعلومين في السفر لا يحكمون ببقاء الكشفهما وغيرهما من باب الاحتياط والمراد بالمتوافقين المتوافقون بالنوع فلا يتوهم ان الرجلين من قبيل المخالفين لا المتماثلين ولا
لان الاخبار يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجودا في هذا الموضع لكن الاخبار تشير الى ما اليه من بناء العقلاء بقي من اقسام الشك في الحادث المخالفة نوعا
مثل كان احكيين ام موضوعين وجوديين ام عدميين ام مختلفين فحالهما غير معلوم فيكون عنوان تعارض الاستصحابين لاجل ذلك كما هو الظاهر من امثلتهم

عدم جواز التمسك بالاصل في الشك في الحادث

فان قلت لو بنيت الامر على عدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث لما جاز التمسك بالاصل في موضع من المواضع اذ ما من موضع شك فيه في الحكم
الا والعلم الاجمالي حاصل فيه في البين فانه لو حصل الشك في نقل لفظ او وجوب شيء او غيرهما لقلنا ان العلم الاجمالي حاصل بوجود نقل بين الالفاظ وتحقق واجب
في المواضع فلا يبقى مورد للاصل وهو بديهي البطلان **قلنا** ان نحو هذا الايراد مضى في بحث ترك الاستفصال في مقام التمسك بالاصل في نفي علم المعصوم بالواقعة
لاجل اثبات العموم في الجواب كما شاكين في علمه بالواقعة وعدم علمه بها فقلنا ووجوه هذا الاصل ان **الاول** انه لا شك في علم المعصوم بجميع الوقايع لانه عالم بكل
الثاني انا سلمنا ان علمه ليس فعليا ولكن العلم الاجمالي حاصل بعلمه ببعض الوقايع فالتمسك بالاصل عند الشك في نفي الحادث وهو غير معتبر وقد اجبنا عن
الاول اولا باجماع الامامية الاشذ منهم من قاصريهم على كون علم الامام ارادتها لا فعليا **وثانيا** بالاخبار الكثيرة الواردة عنهم على كون علمهم اراديا لا فعليا
وثالثا بان قوله تعالى مخاطبا النبي لا تقف ما ليس لك به علم يدل على ان للنبي حالتين حالة العلم وحالة عدم العلم كما ان الظاهر من قول القائل لغيره لا تقم من هذا المكان
ان المخاطب حالتين حالة القيام وحالة القعود بحيث كان حال النبي كذلك فحال الامام اولى بذلك لا يقال ان عصمة النبي مانعة عن اتباع غير العلم فلا معنى لنهيه عنه فلا بد
من صرف الاية عن ظاهرها فيسقط الاستدلال لانا نقول ان للاية الشريفة ظاهرا احدهما ان النبي ذا حالتين والاخر نهيه عن اتباع احدهما وما ذكر من
المحذور انما يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظاهر الاول وعن الثاني بان الشك في الحادث اما في الامور الحصوية او في الامور الغير
المحصورة والذي يمنع من التمسك بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين فيعتبرون العلم الاجمالي في القسم
الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني فقد والحاصل ان عدم التمسك بالاصل في غير المحصور ان كان في الموضوعات فلا يضر الادلة الدالة على التكليف كقوله
مثلا اجتنب عن الحرام الى ذلك وان كان في الاحكام فلا يجوز منه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغائب فالعلم الاجمالي في غير المحصور غير معتبر فالاصل يعمل به اذا عرفت ما ذكرنا
فاعلم ان الاستصحاب في الشك في الحادث معتبر اذا كان المعلوم بالاجمال مضمحلا في جنب المشكوكات محصورا او غير محصور لوجود المقتضي وهو دليل الاستصحاب وعدم وجود
المانع انه ليس الا العلم الاجمالي وهو غير معتبر عند بناء العقول واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال مضمحلا في جنب المشكوكات فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيما لم يتم
لان معلوما علم به سابقا وشك فيه لاحقا وهذا المعنى متحقق في كل من المشكوكات المحصورة ولكن الاشكال بعد الجريان انما هو في اعتباره فان فيه احتمالات خمسة
ثالثها التبعيض والقول باعتبار الاستصحاب في بعض من اقسام الشك في الحادث التي مر ذكرها دون بعض ورابعها القول بعدم اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم
الاجمالي في البعض سواء وجد مرجح ام لا واما البعض الاخر فيعتبر فيه الاستصحاب والعلم الاجمالي معا فيرجع الى المرجح فان وجد والا فالوقف والتخيير وخامسها
التبعيض فيعمل بالاصل في بعض الاقسام والموارد وان لم يوجد مرجح او وجد على الخلاف وفي بعض اخر لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معه معاملة تعارض
الدليلين وفي بعض اخر يرجع الى المرجحات ان وجد والا فالطرح او التخيير لا سبيل الى الاول اي حجية الاصل مطلقا وطرح العلم الاجمالي كذلك لما دل على حجية العلم الا
لان العمل بهذا الاصل مطلقا ان كان في الموضوعات المشتبهة المحصورة فبناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وايضا مقتضى ادلة التكليف كقوله اجتنب عن الحرام

من تلك الجهة يدور مدار الاصول الفقاهتية اصل يجري اثبات تاخر الحادث فيما قطع بحدوث حادث وشك في مبدأ حدوثه واما ما يتوهم من انه اذا ثبت للفظ معنى في العرف العام وشك في اتحاده مع المعنى اللغوي فاصالة عدم النقل سندا صحيح لاصالة تاخر المعنى العرفي عن زمن اللغة فيحكم بانه اعم للفظ معنى في العرف العام فان علم انه كان له معنى في اللغة ايضا وشك في اتحادهما فالاصل عدم النقل لا معارض له اذ النقل ح يستلزم حوادث ثلاثة الوضع للمعنيين وهجر الاول والاصل عدم تقدم هذا المعنى العرفي فيعارض باصل عدم تقدم معنى اخر وان علم انه كان له معنى في اللغة غير هذا المعنى العرفي لكن احتمل اشتراكه في اللغة بين المعنى العرفي وذلك المعنى المحقق فاصل تاخر الحادث ح سليم عن المعارض معتضد باصالة عدم

مثلا اعتبار العلم الاجمالي وان كان في الاحكام فنوقش في بناء العقلاء ايضا ولا دليل على اشتراك الغائب مع الحاضر ودعوى عدم انحصار دليل الاشتراك في الاجماع مع كون المشتبه محصورا في غاية الفساد نعم لا نضايق من ذلك اذا كانت الشبهة غير محصورة كما قلنا سابقا وان كان في الموضوعات والاحكام معا ولا سبيل الى الثاني من الحسنة ايضا وهو عكس الاول لان بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الاصل لا العلم الاجمالي ولانه مخالف للاجماع المركب ايضا لان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بحجيته في محل وجود المعارض ايضا في الجملة فلا معنى للسلب الكلي ولا سبيل الى الثالث ايضا للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قال بعدم اعتبار الاستصحاب فيها على اعتباره وبالجملة السلب الكلي غير صحيح في بعض المقامات بحيث لا مرجح لاحد الاحتمالين الاخرين والحق هو الاخير منها لانك لو راجعت طريقة ارباب العقول وجدتهم يعملون بالاصل في بعض الموارد ويطرحون العلم الاجمالي وان كان ما يثبته الاصل مرجوحا الا ترى انه لو كان ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكذلك يعمل كل من الشخصين بالاصل فيما لو كان لكل منهما حوض في بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين اجمالا وقد يعملون بالعلم الاجمالي مطلقا كما في الثوبين والحوضين المفروضين اذا كانا لشخص واحد فلا يعملون بالاصل في اصالة الطهارة كما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدها كما مر مثاله وقد يعملون بالاصل والعلم الاجمالي معا في كثير من الموارد مثل ملاحظة المرجحات كما في التعليل المجمل الذي دخله الكريمة بها وغيره من الموارد واما عند فقد المرجح فالظاهر انهم يطرحونهما لانهم يخيرون بينهما والمعيار في هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف ان كان اصل واحد كالثوبين والماءين اللذين كل منهما لشخص غير الاخر فالعمل بالاصل مطلقا وان كان المرجح على الخلاف وان كان المتوجه اليه اصلان متوافقان في عام من حيث المستصحب فلا يعمل بالاصل مطلقا بل بالعلم الاجمالي سواء كانا موضوعين ام حكمين ام مختلفين وان كان المتوجه الى المكلف اصلان متخالفان فالمعتبر الاصل مع العلم الاجمالي معا فيلتزمون بالرجوع الى المرجحات هذا ولكن هذا المعيار اغلبي والمعيار الحقيقي هو طريقة اهل العقول فلا تغفل **المرحلة العاشرة** في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع في مواضع الاول في اجراء الاستصحاب في ماهيات العبادات المركبة فاعلم انه يمكن اثبات ماهية العبادات بامور الاول اصالة الاطلاق والثاني اصالة البراءة عن الجزء المشكوك بناء على القاعدة المقررة الثالث اصالة عدم الوجوب الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية الخامس اصالة عدم التقييد السادس استصحاب الصحة فاختلف العلماء في العمل بتلك الاصول في اثبات ماهية العبادات فمنهم من عمل باصل الاول في البعض ومنهم من عكس فعمل بغير الاول من الاصول ومنهم من عمل بالجميع من الاصول ومنهم من طرح الجميع وهو الحق لما نقول من التمسك باصل الاطلاق فمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح لان من نفى منع الاطلاق ومسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح ولان من نفى الصغرى الاطلاق ومسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بانه لا يعتبر لظهور ان الاجماع عليه وهذا منع الكبرى وهو لا يصح وكيف كان فتحقيق الكلام هنا انما هو في امكان اثبات الماهية بالاستصحاب وعدمه فاعلم ان المشكوك فيه اما بدوي كالنية مثلا واما اثنائي كالسورة وعلى الاخير اما ان يكون من الانقلابات كالمتيمم الواجد للماء في الاثناء واما من الاستمراريات كالسورة وعلى هذه التقادير اما ان يكون الشك بدويا او اثنائيا فهذه اقسام ستة لا يصح العمل بالاستصحاب في شيء منها اما اذا كان المشكوك فيه بدويا فلان استصحاب الصحة فرع الصحة السابقة وليس المفروض صحة سابقة مضافا الى اجماع العلماء والعقلاء على ذلك واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا كالسورة والشك بدويا فلانا لو تمسك باستصحاب الصحة يستلزم الدور المضمر لان استصحاب الصحة موقوف على سبق الصحة بالنسبة الى الاجزاء السابقة وسبق الصحة في الاجزاء السابقة موقوف على دخولها في العبادة على الوجه الشرعي ودخولها فيها على الوجه الشرعي موقوف على العلم بالوجه والعلم بالوجه والشك بدوي اثنائيا موقوف على استصحاب الصحة سلمنا عدم الدور ولكن نمنع جريان الاستصحاب لفقد المستصحب او لكون الاستصحاب فرضيا سلمنا الجريان ايضا لكن ليس بمعتبر لان بناء العقلاء في امثال المقام على الاحتياط والاخبار ايضا لا ينصرف الى خلاف طريقة اهل العقول فلا يكون هذا دليلا على اعتبار الاستصحاب واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا استمراريا والشك ايضا اثنائيا فلان هذا الشك في الاثناء ان كان مقصورا فيه فما مر من لزوم الدور ولا من عدم اعتبار الاستصحاب على فرض عدم الدور ثابتا والسند تمام مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ان تم فانما يتم في هذا القسم لا مطلقا الا ان يتمسك بالاجماع المركب فيه ولا منع الاجماع وثانيا انه يمكن قلب المركب ايضا وصيرورة العكس اقوى لانها الاجماع القطعي وثالثا انه ذلك للترجيح ليس بثابت لان الماهية بالاصل بالاجماع بضميمة الاصل وان كان قاصرا فيه ايضا او لا منع العمل بالاصل قبل الفحص **فان قلت** ان القول بلزوم الفحص ح تكليف بما لا يطاق لانه يلزم من الفحص ابطال العبادة وهو منهي عنه فحينئذ كان مغايرا للابطال وان ترك الابطال وعمل بالاصل كان مغايرا لانه ترك الفحص قلنا انه يمكن ارتكاب الاحتياط والخروج عن المحذورين بالاتيان بما يشك فيه على طبق الاحتياط مع ان ذلك الايراد لو تم لاختص بالقاصر واما المقصر فيمكن في حقه العقاب على ترك كل منها لا تريب لان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار وثانيا ان ما ذكر انما يتم في بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع المركب وقد مر ما فيه واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا انقلابيا والشك ابتدائيا كوجدان المتيمم الماء في الاثناء والتكلم او يد من حرفين اضطرارا ففيه ما مر من لزوم الدور ولا وعدم المستصحب وكونه فرضيا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا لعدم انصراف الاخبار مع كون بناء العقلاء على الاحتياط **فان قلت** ان الدليل موجود فان صاحب المعالم قال في بحث الاستصحاب بعد التمثيل بالمتيمم المذكور ان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بصحة الصلوة فالاجماع المركب موجود قلنا اولا ان الاجماع منقول ولا يكفي وثانيا ان القول بالصحة كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة الصلوة كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة التيمم والعام لا يدل على الخاص واما اذا كان المشكوك فيه اثنائيا انقلابيا والشك ايضا اثنائيا ففيه منع الاعتبار لا السند لما مر من بناء العقلاء على الخلاف وعدم دليل اخر فظهر ان الاستصحاب لا يجري في ماهية العبادات **الموضع الثاني** انه هل يجري الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول اللفظ ام لا الحق لا والاظهر من الفاضل القمي خلافه حيث نفى كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه وبسطه بالاصل لاصالة عدم ملاحظة الواضع جزء او وضع انه بعد من الجزء المتيقن مع ان الاصل عدمه ولانه لا امر الاعلى مجرد الطلب الذي هو تعيين لاصالة

الاشتراك في اللغة اما النقل فمعلوم هنا لا يمكن نفيه بالاصل تأمل

المرحلة العاشرة في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة

المركب

الموضع الثاني في جريان الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول اللفظ وعدمه

ولو شككنا في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موضوعا للمعنى الاول كان من الالفاظ المتحدة تشكر يجعل بالمعنى كالموجود ثانيا او كان لفظا من الالفاظ موضوعا بازائه اما هذا اللفظ ونحوه حكمنا باتحاد اللغة والعرف لاصالة عدم تعدد الوضع واصل تاخر الحادث معارض بمثله وان شككنا في وجود اللفظ والمعنى في اللغة فاصل تاخر الحادث سليم عن المعارض

اصل تاخر الحادث باعتبار نفس الحادث اما جودي او عدمي ثم مورد الشك والمشكوك فيه اما متحد او مختلف ثم تعدد الاحكام المستصحب اما حكم فرعي او اصلي او موضوع صرف او موضوع مستنبط

عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الذي هو يقيني لا منا عدم ملاحظة الواضع المرة او التكرار او الفور او التراخي فلا يخفى ان الاصل المذكور فاسد باب الالفاظ مطلقا لا للالفاظ المجازات لو اصبح يقيني الى البسيط والمركب الشك انما هو في المعنى الذي فالتمسك بالاصل معنا تعيين الحادث فالاصل فيه عرفنا فيه من الالتفات الى الاول يعني المجاز والالتفات الى الجزء الزائد مشكوك الحدوث فيكون الشك في الحدوث والحادث مدفوع بالاصل فقد وضع الى المعنى فاحدهما اجمالي والاخر تفصيلي العقد الالتفات واما ثانيا فلانا سلمنا بجريان الاصل لكن لا دليل على اعتبار بناء العقلاء ليس عليه وسميناه الاستصحاب بل الى سنخ ال[illegible] الاجماع خاصا على اعتبار الاصول اللفظية العقلية كاصالة عدم النقل والاشتراك لكن التعدد الى غيرها يحتاج الى الدليل وليس الموضع الثالث في انه هل يصح التمسك بالاستصحاب في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده ام لا الحق لا وان كان المركب من المركبات الخارجية الحقيقية فضلا عن المركبات [illegible] اما اذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري كما يتوهم من الجنس الذي هو بسيط في النظر مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والعقلي العقلي ولكنه مركب بعد تحليل العقل من جنس وهو الصوت ومن فصل وهو خصوصية توهم الحاجة فيه عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه بان يقال بعد فقد الجنس لا يجب اصل الصوت فيتوهم استصحابا بالوجوب هو ان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل وان المطلق انما كان هو الجنس في ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب حتى يستصحب لان الجنس الخاص [illegible] والجنس في ضمن خصوصية اخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري الاستصحاب حتى يكون حجة واما اذا كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فيحقق ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائها [illegible] الجزء فيستصحب [illegible] غسل البعض الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا وان استفيد من المحقق الخوانساري جريانه فيه والسبزواري وبحر الابحاث في قوله غسل ما بقي من المرفق ما هو مبني [illegible] المركب بعد فقد المركب فقد الامر به لا يبقى الامر بالمقدمة اي الاجزاء لان الامر بالمقدمة موقوف على الامر بذي المقدمة فلا معنى للاستصحاب [illegible] ان بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي قلنا ان اردت ان بناءهم على ذلك اذا امروا بالوضوء او الصلاة بعد القطع اي قطع بعض اليد بهم الاصل الاشتغال بالصلاة او الوضوء فهو مسلم ولا يجدي نفعا وان اردت ان بناءهم على ذلك فيما لو قطع البدن لاستصحاب الامر بالغسل مع قطع النظر عن الوضوء والصلاة فهو ممنوع فان قلت ان الامر كما امر باجزائه بالاصالة لا بالتبع فيجري الاستصحاب قلنا ان ذلك فاسد اذ لو كان كذلك لكان الجزء واجبا غيريا كالوضوء للصلاة مع انه لا يقال الاجزاء انها واجبات غيرية والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه لاستصحاب الامر بالوضوء نظرا الى ان غسل الاعضاء الصحيحة لازم على ذلك الشخص اجماعا واما الكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوب غسله لا من استصحاب الامر بالوضوء وبحثه بل للبراءة اليقينية لا لاستصحاب اللازم الذي كان يغسل هذا البدن حتى يرد ما اوردناه من فقد المستصحب وكذا لو قطع تمام عضو فاحكم بلزوم الوضوء وغسل الاعضاء الصحيحة اجماعا محكما بلزوم غسلها ايضا لاستصحاب الامر بالصلاة لا لاستصحاب الامر بالوضوء لان الامر كان امرا بالمركب الذي انتفى بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى اجزائه نعم فيما لم يتمكن المكلف من بعض اجزاء الصلاة كالركوع ولا تبدل من الايماء والاشارة حكمنا بوجوب سقوط الصلاة لعدم الدليل الا ان تكون الصلاة مقدمة لشيء اخر فنحكم بايجابها لا بقاء هذا الجزء لاستصحاب الامر بذلك الشيء الاخر

الموصلة الحادي عشر في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم ان اللازم على قسمين احدهما ما لا يلازم اللازم فيه حدوثا وثانيهما حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة والاخر ما يلازم اللازم فيه حدوثا وثانيهما ان الملزوم بان لا يكون متحدا الوجود وهذا الاخير على اقسام لان اللزوم اما عقلي كما لو ثبتنا الاباحة والتخيير بين الفعل والترك في فعل من الافعال بدليل العقل او الاجماع والعقل ثم قطع اجماع الايجاب ودليل يحتمل كون مضمونه شيئا لفرض في تعدد الحكم الاول ويحتمل كون مضمونه الوجوب والحرمة فرفع الحكم الاول لان رفع التخيير بعد الوجوب لازم عقلي فيقال ان الاستصحاب يقتضي بقاء التخيير السابق فيكون هذا استصحابا في اللازم العقلي واما اللزوم عادي كما لو علمنا بان الدار لو لم تكن فيه [illegible] قطعنا اجماعا لا بوقوع شيء فيهم [illegible] حتى يكون لازم [illegible] حتى يكون لان من لوازم الاحتراق عادة الاحتراق [illegible] لازم عادية ويترتب عليه حادث اخر وهو تحقق العلم بعد وجوده واما اللزوم شرعي كما لو وقع مائع على محل ظاهر [illegible] الشرع بالحكم بالطهارة شرعا اذ لم يرفث ذلك الاقسام الادب بجريان الاستصحاب في الاول [illegible] الحادث باجراء الاصل فيه لان الاصل في تعيين الحادث واما الثاني الاخير فيجري فيها الاستصحاب ويعتبر اهل العقل مضافا الى ان الوضع فلك التكلفة الى الشك [illegible] المانع الى [illegible] الامر الحادث وقد عرفت حجية الاستصحاب في الشك في المانع بامثالها ان من قال بان الاستصحاب لا يجري في اللوازم انما اراد القسم الاول فهو صحيح لكنه لا يحتاج الى استصحاب بعد الحجية ان شوهد وان اراد الاعم والاخير فيه خلاف بناء العقلاء مضافا الى ان عدم الشك في المانعية كما نعف بانه لان تعدد الاسم لا يوجب تعدد المستصحب والحكم وان اراد بذلك الكلام منع العمل بالاصل في اللوازم في مقام الترجيح بمعنى ان تعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم بالاصل غير صحيح [illegible] من هذا الخبر عدم حجية الاستصحاب في اللوازم فهو غير مراد وان اراد بذلك عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللوازم فيما كان المستصحب في [illegible] كما لو [illegible] في ان علم انه يمشي على رجلين او اربع فلا يقال الاصل عدم تحقق الحركة الزائدة على القدر المتيقن وهو الرجلين وكما لو شك في خروج [illegible] الى الكر فهو السبب للشك عن الشك في سعة السترة فلا يقال الاصل عدمه وبالجملة اذا كان المستصحب مما لم يصح الاستصحاب في اللوازم وان كان وجوديا نظرا الى ان ذلك طريقة العقلاء وفيما نرى بناء العقلاء على الاستصحاب العدمي في اللوازم كما لو شكوا في ان هذا الشخص الذي دخل الدار هل لا [illegible] الحضرة في الدار [illegible] ولا يحكمون باصل عدم حصول الحضرة في الدار وان اراد ان الاستصحاب في اللوازم يعتبر اذا كان المستصحب معلوما [illegible] عادة [illegible] كانت مشتبهة قليلة او كثيرة واما اذا لم يكن كذلك بان تعدد الاحاطة به او تعسر [illegible] المحصور فلا يجوز التمسك فيه باستصحاب اللازم كما لو قطعنا بان افة مائع على وجه ارض من الارضين ولم نعلم انه كان ما دام [illegible] بحضور تلك الارض فلا نحكم بالبلة جميع الاراضي لاستصحاب اللازم وان حكمنا بطهارة كل جزء من الجزئيات الارضية الواردة علينا والوجه الكل بناء

العقلاء

ولمن جرى أصل تأخر الحادث أمارة حجية وعلى هذا فيما إذا اتحد زمان الشك والمشكوك فيه أو تأخر زمان المشكوك فيه عن زمان الشك من غير فرق بين الأقسام المذكورة
المراد من أصل تأخر الحادث استصحاب الحالة السابقة بمقتضى عدم عروض القادح وذلك للأخبار وبناء العقلاء ولأن كل من قال بحجية الاستصحاب قال به للتلازم ولأنه لولاه لزم عدم حجية
الاستصحاب في الشك في عروض القادح إلا إذا تأخر زمان الشك عن زمان المشكوك فيه وهذا القسم هو المراد من أصالة تأخر الحادث فالحق حجية أصالة تأخر الحادث لأنه
استصحاب المعكوس الذي هو ضد لعدم الدليل فأصل لا فرق في حجية الاستصحاب بين الأحكام الواقعية والظاهرية فلو ثبت نجاسة شيء بالبينة الشرعية ثم شك في ارتفاعها استصحب
بقاؤها للإجماع المركب ولأن النصوص بعموم حذف المتعلق وطريقة أهل العقول وكذا الظن الشرعي ناقض اليقين إما من باب التخصيص أو التخصص أصل في جواز إجراء الاستصحاب
العقلاء فيهما... بالاستصحاب في اللوازم إنما هو لأجل كون الشبهة غير محققة لا بل عدم اعتبار الاستصحاب في اللوازم بنفسه إلا ما ...
... المحصول ... وإن أراد أنه لا يعتبر الاستصحاب في اللازم إذا كان متعلق المستصحب نفس الملزوم كما في الحيوان الذي شككنا أنه يمشي على أربع أو على رجلين
... إذا كان المستصحب نفس الملزوم كما في الثوب الطاهر ... وقع فيه البلل المشتبه فيقال إن العقلاء يحكمون بعدم كون الكر ... من علو لو شكوا في استمراره
... لا يوجب ... معاني مع الملزوم مثل الحيوان المشكوك الذي مر ذكره فإنه لا يعمل به في تعيين اللازم بالقول
بأن الأصل بعد كون الحادث ملازما للمعنى اللازم ... إلى الاحتمال الأول ... والحاصل أن الاستصحاب حجة في غير القسم الأول فيحكم بقاء
الحالة السابقة لا بتعيين غير الملزوم وترجيح الملزوم فيحكم بأنه ... إلا ... من تلك الجهة ... الأصول العقلية
الأمر الثامن عشر في حجية أصالة تأخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضي بيان أمور **الأول** إعلم أن مجرى هذا الأصل إنما هو فيما حصل القطع
بحدوث حادث وشك في مبدأ حدوثه كما في الحقيقة الشرعية حيث قطعنا بالحقيقة المتشرعية وبنقل تلك الألفاظ الأصلية وحصل الشك في أن زمان حدوثه
هو بعد زمان الشارع أم في زمانه فيمكن أن ... أنه لم يثبت الحقيقة الشرعية لأصالة تأخر الحادث ويمكن أن يقع ... بالاستصحاب القهقرى أي ...
الإيمان ثم اعلم أن ههنا إشكالا لا يتوهم بعض ... من العلماء حيث أثبتوا كون لفظ حقيقة في معنى في العرف العام بعلامة من العلائم كالتبادر وعدم
صحة السلب ... بأن المعنى اللغوي أيضا هو ذلك لأصالة عدم النقل مع أن هذا الأصل معارض بأصالة تأخر الحادث لأن الأصل تأخر هذا المعنى الحادث للفظ عن زمن
اللغة فيتعارض الأصلان ولا مرجح ويمكن التفصي عن ذلك بأن اللفظ الذي علم له معنى في العرف العام له أحوال أربع **الأولى** أن يعلم أن هذا اللفظ كان له
في اللغة أيضا معنى وضع له هذا اللفظ ولكن لا نعلم أنه هذا المعنى العرفي أم معنى آخر مغاير له **الثانية** أن يعلم أن هذا اللفظ كان له معنى في اللغة غير هذا
المعنى العرفي ولكن يحتمل أن يكون هذا المعنى العرفي أيضا أحد المعنيين لذلك اللفظ في اللغة بأن يكون في اللغة مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره كأن علمنا أن
الأمر في العرف للوجوب إذا كان في اللغة للندب ولكن يحتمل أن يكون للوجوب أيضا معنى لغويا بأن يكون مشتركا في اللغة بين المعنيين ومختصا في العرف
بأحدهما **الثالثة** أن نشك في أن هذا اللفظ هل كان في اللغة موجودا وموضوعا للمعنى في اللغة أم لم يكن بل كان من الألفاظ المستحدثة في العرف ولكن نعلم
أن هذا المعنى لو وجد ذلك اللفظ في العرف العام كان موجودا في اللغة وكان لفظ من الألفاظ موضوعا له إما هذا اللفظ أو غيره **الرابعة** هي تلك الثالثة
أيضا لكن لا نعلم بوجود هذا المعنى في اللغة بل إذا شك في وجوده فيها كما نشك في وجود اللفظ فيها إذا ظهر لك تلك الأحوال الأربعة فاعلم أنه يعمل بأصل عدم النقل في
الأولى فإنها السالمة الأصل عن المعارض لأنه لو لم يكن المعنى اللغوي هو المعنى العرفي بل كان مغايرا له لزم ثلاثة حوادث وضع اللفظ للمعنى اللغوي العرفي ثم نقله
... الأول بوضع المعنى ... عن المعنى الأول فهذه حوادث ثلاثة وليس ههنا محل أصالة تأخر الحادث لأن الغرض من هذا الأصل ليس إثبات المعنى العرفي
... الثبوت بل الغرض منه نفي كون المعنى اللغوي هو هذا المعنى فكونه يرجع إلى أصالة عدم تقدم الحادث ولا ريب أن أصالة عدم تقدم الحادث هنا معارض
بالمثل إذ نحن نعلم بتقدم حادث في اللغة وهو وضع اللفظ فيها للمعنى ولكن لا نعلم أن هذا الحادث المتقدم هو هذا المعنى العرفي أم غيره فكما يصح أن نقول الأصل
عدم تقدم هذا المعنى يصح أن نقول الأصل عدم تقدم معنى آخر فيعارض أصل تأخر الحادث بمثله ويبقى أصل عدم النقل بحاله **وأما الحالة الثانية**
فلا ريب فيها في العمل بأصل تأخر الحادث وليس محلا لأصل عدم النقل لأن النقل في الجملة يقيني إذ لو كان اللفظ حقيقة خاصة في اللغة في غير هذا المعنى العرفي
كما هو في اللغة وغير هذا المعنى العرفي خاصة فواضح وإن كان مشتركا بين هذا المعنى العرفي وغيره لزم النقل أيضا عن المشترك إلى أحد معنييه فالنقل يقيني ولا
يجري أصل عدم النقل ويبقى أصل تأخر الحادث سليما عن المعارض معتضدا بأصالة عدم الاشتراك في اللغة **وأما الحالة الثالثة** فهي كالحالة الأولى
في الحكم باتحاد العرف واللغة لأصالة عدم تعدد الوضع فإنه لو كان اللفظ الموضوع في اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد الوضع والأصل عدمه وأصل تأخر
الحادث أيضا معارض بمثله كما مر **وأما الحالة الرابعة** فهي كالثانية في العمل بأصل تأخر الحادث لسلامته عن المعارض **الأمر الثاني** اعلم أن
تأخر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود والعدم ينقسم على قسمين وجودي وعدمي فالوجودي كما لو علمنا بوجود زيد في البلد وقد دخل الآن وشككنا في أن مبدأ
القدوم هو يوم الجمعة أو يوم الخميس فأصل تأخر الحادث يقتضي الحكم بيوم الجمعة ولا ريب أن الحادث هنا أمر وجودي والعدمي كما لو قطعنا بموت زيد ولم نعلم أنه مات
يوم الجمعة أو الخميس فأصل تأخر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة والأغلب في موارد التمسك بأصل عدم تقدم الحادث هو القسم الأول وباعتبار الحادث وزمان الشك
المشكوك ينقسم على قسمين أيضا فقد يتحد زمانهما كما لو شككنا في امتداد وقت العشاء إلى نصف الليل أو إلى ثلثها أو إلى الفجر على اختلاف الأقوال فنحن بعد تمام الثلث
الأول من الليل نقول إنا قطعنا بحدوث الحادث وهو وجوب العشاء وشككنا في ارتفاعه ونعلم أيضا أنه يرتفع في أحد تلك الأوقات الثلاثة لكن الأصل تأخر الحادث أي تأخر ارتفاعه
وقد يختلف زمان الشك والمشكوك فيه وهذا أيضا ينقسم على قسمين أحدهما ما كان زمان المشكوك فيه متأخرا عن زمان الشك كما في المثال المفروض لو حصل الشك
في وقت الارتفاع في أول المغرب قبل وصول زمان المشكوك فيه والآخر عكس ذلك كما في المثال المفروض أيضا لو حصل الشك في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر
والقطع بالارتفاع قبل ذلك باعتبار نفس المستصحب أيضا إلى قسمين موضوعي وحكمي والموضوعي أيضا على قسمين موضوع صرف وموضوع مستنبط والحكمي أيضا
أيضا أصلي واستنباطي فهذه أقسام الشك **الأمر الثالث** أنه إذا حصل القطع بحدوث حادث وشك في مبدأ زمان الحدوث كما في الألفاظ التي ثبت لها حقائق
متشرعة وشك في الحقيقة الشرعية وكما في تعارض العرف واللغة فهل يعمل بأصل تأخر الحادث ويعمل بمبناه لأنه راجع إلى الاستصحاب القهقري وهو ضد أصل تأخر الحادث
أم لا أصل في البين أم يفصل بين المقامات ... إلى تأخر الحادث وفي بعض آخر على استصحاب المعكوس فيه احتمالات والذي عليه أهل العقول هو العمل بالاستصحاب
المعكوس في ... المستنبطة ... بحجية ... المتقدمين ... في الموضوع الصرف على أصل تأخر الحادث كما إذا قال المولى
لعبده أعط زيدا ... فشك أنه دخل يوم الجمعة أم الخميس لكان بناؤه عليه على يوم الجمعة ولكن حيث إنه يحتمل أن يكون بناؤهم

في الأمور التدريجية بحسب الواقع والدقيقة في نظر العرف كالأكل

تنبيه

في أصالة تأخر الحادث

في بيان أصالة تأخر الحادث

في الحادث

في ...

والتكلم والقيام الدال على الماء القليل في مجلس واحد عرفا وفي التلفيقية وفيما يتمسك فيه باصل الشغل كما لو شك في وجوب السورة في الصلوة وهو لم يشرع فيها بعد وجهان

وان احطت خبرا بجميع ما ذكرنا قدرت على استخراج الدليل اصلا في بيان مجاري الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب فاعلم ان الدليل على الحكم ان كان معتدا بوجوب

بوجيا وتقاعد ارتفاع الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة متنجس ما دام متغيرا فهذا بمفهومه ينفي الانتفاء بعد زوال الوصف فلا استصحاب وكذا اذا قال الماء المتغير متنجس

لا لدلالة مفهوم الوصف لانه ليس بحجة على الاصح بل لانتفاء الموضوع بزوال التغير فلا استصحاب من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فهي في المسئلة الاتية وان كان

في المثال الاول اي في الموضوع المستنبط على ما ذكرنا من باب غلبة تشابه الازمان والالسنة لا من باب الاستصحاب المعكوس كما هو الظاهر الا ترى ان واحدا من العرب لو سمع

من عربي اخر لفظ الحلم على المعنى المتغاير عند السامع ان كان كل منهما من طائفة غير الاخرى وكان بينهما بعد بسنة وليس ذلك الا للغلبة لا اتحاد وليس استصحابا

معكوسا وكذا في المثال الثاني اي في الموضوع المستنبط يحتمل كون بنائهم على ما ذكر لاصالة البرائة لا لاصل تاخر الحادث واذا جاء الاحتمال لعام لا يدل على الخاص

نعم لو ثبت كون بنائهم على مقتضى اصل تاخر الحادث في مورد لا يحتمل فيه اصل غير هذا الاصل لكان ذلك كاشفا عن علمهم بهذا الاصل وليس كذلك بل هم على خلاف

الاتري انه لو جاء لهم خبر بموت زيد في البلد الفلاني يوم الجمعة وجاء بعده خبر بان الفضل ابن زيد ايضا مات ولم يعلموا ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فشكوا في

المتاخر موتا فلا يقولون بان الاصل تاخر موت ابن زيد فيرثه هو من ابيه بل يتوقفون ويتفحصون ويعزلون نصيب كل منهما من مال الاخر حتى يظهر الحال وحكمهم بصحة

عبادات من اتى بها مع الوضوء من الماء الذي علم بنجاسته بعد الفراغ من العبادة مع الشك في مبدأ النجاسة انه هو كان قبل الوضوء ام بعده وان احتمل ان يكون من باب

اصل تاخر الحادث لكن يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعام لا يدل على الخاص هذا والحق ان يقول بحجية اصل تاخر الحادث اذا كان زمان الشك في المشكوك

فيه متاخرا عن زمان الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكما اصليا ام فرعيا ام موضوعا صرفا ام مستنبطا وسواء كان المراد من اصل تاخر الحادث استصحاب

بقاء الحالة السابقة بقيام عدم عروض القادح وذلك للاخبار وطريقة اهل العقول الا انه فيما ذكرنا من الصور ولان كل من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرنا

من الصور حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب في هذه الصور حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض

القادح لان تلك الصور حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك في البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك في عروض القادح لان تلك الصور جزئي من جزئيات

الشك في عروض المانع وعدم حجية الاستصحاب في الشك في عروض القادح واما اذا كان زمان الشك متاخرا عن زمن المشكوك وهذا هو مراد القوم في موارد التمسك

باصل تاخر الحادث فالحق انه لا يعتبر الا الاستصحاب المعكوس لا الاصل تاخر الحادث لان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته واما الكتاب فغير ناطق في حجية الاستصحاب

واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال واما الاخبار فكذلك لان الظاهر منها عدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما بناء العقلاء

فهو وان كان ثابتا في الموضوع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه في الازمان كما انهم يعقلون كل ايضا في اختلاف المكان والطائفة كما

مر انفا **فان قلت** ان الحمل على الاتحاد مع اختلاف الطوائف والامكنة لعله لاجل عدم تعدد الوضع **قلنا** انهم يحملون كذلك وان علموا باختلاف المعنى اللغوي

مع العرفي واحتمل كون المعنى المفهوم عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المفهوم عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي فهذا يكشف عن

ان الداعي ليس هو اصل عدم تعدد الوضع بل التشابه والغلبة **فان قلت** لو كان كذلك اي بناء العرف على تقديم المعنى العرفي فلم تقدم اللغوي عند تعارض العرف

على تقديم المعنى العرفي فلم تقدم اللغوي عند تعارض العرف واللغة في كلام الشارع **قلنا** ان بناء العرف على ذلك حق في كلام الشارع انما هو لاجل اعتقادهم

بتقدم اللغوي عن زمن الشارع ولكن اذا علمنا فساد هذا الاعتقاد وان كتب اللغة المدونة كانت متاخرة عن زمن الشرع حصل الظن بتطابق اللغة مع زمن الشرع

لا تطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقري واما اصل تاخر الحادث فلا دليل عليه ايضا اما الكتاب والعقل فواضح واما الاجماع فلانه يمنع

اعتباره وتوهم ان اصل تاخر الحادث اصل عدمي لان معناه اصل عدم تقدم الحادث والاصول العدمية حجة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قائل بالفصل

فالاجماع المركب يثبت المطلوب مدفوع بمنع الاجماع المركب الكاشف ومجرد عدم العلم بالخلاف لا ينفع واما الاخبار فلا دلالة فيها الا انصرافها الى صورة اتحاد مبادى

الشك في المشكوك فيه او تقدم زمان الشك ولا ينصرف الى صورة تاخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما بناء العقلاء فغير موجود ايضا وما ترى من بنائهم عليه في

الموضوع الصرف فيما مر في المثال فقد مر انه يحتمل ان يكون ذلك لاصل البرائة **المرحلة الثالثة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية لان

مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية فقط او فيها وفي الظاهرية معا فواضح وان كان مدلولها الحجية في الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة في

الواقعية ايضا بالاولوية القطعية وهل هو حجة في الاحكام الظاهرية ايضا ام لا كما لو شهد عدلان بنجاسة شيء وقطع بطهارته سابقا وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة

الواقعية ثم بعد زمان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها فهل يحكم ببقاء النجاسة للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشيء المذكور ولم يحصل الظن من

شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية المقيدة او المطلقة فهل يحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكما لو حصل من خبر واحد ظن

بحرمة شيء ثم شككنا في بقاء الحرمة فهل يستصحب ام لا وكذا لو لم يحصل منه ظن بالحرمة او كان الظن الغير المعتبر على عدم الحرمة **وقلنا** باعتبار الخبر ايضا فهل يستصحب الحرمة

ام لا والحق الحجية لوجوه الاول الاجماع المركب الثاني دلالة الاخبار عليه لان الاخبار على حمل اليقين على الاعم من الواقعي حتى يقال انه خلاف الظاهر بل لاجل ان متعلق اليقين

محذوف وهو المتعلق بعيد العموم الثالث طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله بن سنان حيث قال فيها معناه انه سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير

الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ام فحكم عليه السلام باستصحاب طهارة الثوب حتى يتيقن الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الثوب

الطاهر الواقعي وعن الطاهر الظاهري فجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم ومنه منع كون الطاهر متواطيا بالنسبة الى القسمين بل هو بالنسبة الى الطاهر

الظاهري مشكك بالتشكيك المضر للحمل او خروجه عن الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع كما هو الظاهر من الرواية فان ظاهرها كون السؤال عما يقع ثم اعلم انه اذا

حصل الظن المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا يعتبر الاستصحاب لانه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك لانه لولا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظن ثم انه اذا **قلنا**

بعدم جواز نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص في حجية الاستصحاب ام من باب الاختصاص وجهان ينشأ من ان المراد من الشك في الروايات هو الشك

الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري فعلى الاول يكون تخصيصا وعلى الثاني اختصاصا ثم **المرحلة الرابعة عشر** في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط والكلام

فيه يقع في موضعين **الاول** اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط تظهر فيما وجد فيه استصحاب وجودي غير مقارن لاستصحاب عدمي وكذا تظهر الثمرة فيما وجد

فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي معارض بالاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اخذنا بالوجودي

في بيان حجية اصالة تاخر الحادث وعدمها

في حجية الاستصحاب في الاحكام الظاهرية كما في الواقعية

في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط

المنضم

والا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كان يقول الماء اذا تغير تنجس فان كان هذا الكلام بحسب العرف متواطيا بالاضافة الى الحالة الزائلة التغير وهو المسمى بالموضوع
كفانا الاطلاق فلا استصحاب او مشككا بين العدم وجعله الى القسم الثاني او مشككا اجماليا وهو المسمى بالمطلقة حجية الاستصحاب سواء كان الشك في المقتضي او المانع وان كان
الدليل مرددا بين المطلقة وغيرها من الاقسام او بين المؤبدة والا ولين فالحق حجية الاستصحاب لاطلاق النصوص وبناء العقلاء وتنقيح المناط وهو حصول الظن بالبقاء وفقد
الفارق بين هذين والمطلقة التي هي المهملة حقيقة ومن هنا ظهر بطلان استصحاب دين موسى او عيسى الى ان يثبت حقية الاسلام بكون الامر فيه مرددا بين المطلقة وغيرها
ولنا الاستصحاب لا يجري وقد وعدنا على هذا الجواب في مواضع اخر ايرادات جسيمة والصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب وجه بالادلة الواردة من المعجزات لا يمنع الجريان مع انه

المنضم الى العدم لتعارض العدمين وبقاء الوجود سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية لم نقل كذلك ولا يظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجود
معارض مع الاستصحاب العدمي لما عرفت من خروج الاستصحاب العدمي من محل النزاع فانه حجة عند الاصحاب وكيف كان فالحق الحجية فيه للاجماع القاطع ولانه لولا
ذلك لانسد باب الاستدلال بالايات والاخبار في ابواب الفقه لانه ما من مورد غالبا والا يحتاج فيه الى اجراء الاصل كاصل عدم القرينة وعدم النقل وعدم
الزيادة وعدم النقيصة وعدم التحريف وغيرها ولطريقة اهل العقول واعلم انه لا يوجد في الموضوعات المستنبطة موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى
استصحاب عدمي ولكنه لو وجد فهو حجة لطريقة اهل العقول ايضا فتدبر وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة بالاخبار ام لا الحق الاخير لعدم انصراف
الاخبار الى الموضوع المستنبط وان كانت منصرفة الى الموضوع الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام ارتباطا مرعيا لان الموضوع الخارجي نفسه من
متعلقات الاحكام بخلاف الموضوع المستنبط فان ارتباطه بعيد بالاحكام لانه بلا واسطة متعلق الحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى عند عدم القرينة
ونحو ذلك من الاحكام اللغوية او بعد التعبير متعلقا للحكم اللغوي الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع الصرف انصرافها الى الموضوع المستنبط
ايضا فلا تغفل الموضع الثاني هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السببية وعلى الاول فهل هو من باب الظن الخاص او الظن المطلق
وعلى الثاني هل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة والثمرة بين كونه من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق يظهر في جواز العمل
حين انفتاح باب العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز ويظهر الثمرة ايضا فيما لو تعارض الظن الاستصحابي مع ظن شخصي آخر ليس من الظنون المخصوصة فعلى الاول
عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب اذ المعتبر المتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي وهل يعمل بالظن الشخصي المخالف
للاستصحاب ام لا يعمل به ايضا الحق انه ان كان من الظنون المعتبرة عملنا به والا فلا والثمرة بين كونه من باب السببية المطلقة والمقيدة تظهر فيما عارض الاستصحاب
ظن غير معتبر فعلى الاول يعمل بالاستصحاب دون الثاني وكيف كان فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد يثبت الوضع كاصل عدم الوضع وعدم النقل
وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصل عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع اذا اشك فيه كاصل
عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلاثة اما في القسم الاول فحجية الاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه بعد الاجماع
الظاهري طريقة ارباب العقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وعدم النقل وان حصل لهم من النوم او الرمل ظن على الخلاف ولا يخفى انه لا اصل اذ لو كان حكمهم
بعدم الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لا لان النقل والاشتراك لما حكموا بهما اذا ظن على الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي
فلم يبق وجه للحكم بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم **فان قلت** ان الاستقراء المذكور مفيد الظن نوعا فلعل المبني عندهم
هو الاستقراء بعنوان افادة الظن النوعي لكونه حجة عندهم كذلك فلم يظهر ان بناءهم في نفي النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير **قلنا** نحن
نرى بناءهم على نفي الاشتراك فيما لو وجد فيه ظن نوعي ايضا فنقول لو رأى جاهل منهم باصطلاح خاص ان احدا منهم استعمل اللفظ الخاص في معنى مخصوص
يحكم بمجرد ذلك ان اللفظ موضوعا في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى ولو سمع ذلك من غيره مجردا عن القرينة لحمل على هذا المعنى ولا يخفى انه لا اعتماد لهم على اصالة
عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون مجاز المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه وانما قلنا انه ليس الاعتماد الا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر لان
الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة فيحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون
مستعملا فيه وعلى الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة ويحتمل بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين ويحتمل ملاحظة
المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في المعنى الاخر
الاحتمال الاول والخامس ملازم لكون اللفظ حقيقة خاصة في المعنى المحقق والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال الرابع ملازم
لكون اللفظ مجازا في المعنى المحقق وحقيقة خاصة في غيره ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة في المعنى المرئي المحقق موقوف على دفع سائر الاحتمالات الثلاثة
وهي ثلاثة كما عرفت على الثاني والثالث والرابع ودفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء وغلبة اتحاد الحقيقة لكن دفع الرابع لا يمكن الا باصالة
عدم الاستعمال في المعنى الاخر وان كان مقتضى الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فيما بناء اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة
مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر الذي يعارض الاستقراء فظهر انهم يعملون بالاصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة اي وان حصل الظن
الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علائم الحقيقة
قلنا اولا ان الاستعمال ليس دليلا على الحقيقة عنده والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كون الاستعمال دليلا
دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة الخاصة بل هو علامة الحقيقة في الجملة اعم من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة
الخاصة مسبب عن نفس الاستعمال مع ملاحظة قلة الاشتراك فلا يكون حقيقة الا في معنى واحد **قلنا** نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة
في معنى واحد خاصة ولا يلزم منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق فلا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بضم اصل عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا **فان قلت**
لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن غلبة اغلب الاستعمال انما هو في المعنى الحقيقي لا المجازي فيكون الاستعمال الخاص المرئي حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب
قلنا اولا ان هذه الغلبة انما يثبت بها المراد دون الوضع والكلام انما هو في تعيين الوضع والكلام هنا انما هو في تعيين الوضع بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا
ذلك ولكن نقول ان غلبة عدم الاشتراك اما ان تنضم الى تلك الغلبة ام لا ان كان الثاني فيمكن ان تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة
وان كان الاول ففيه انهما لا يثبتان الا الحقيقة الخاصة الجملية لا الحقيقة الخاصة المعينة **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن مقدمتين
احديهما غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق والاخرى غلبة الاشتراك في الثانية يظهر الحقيقة الخاصة في الجملة وبضم المقدمة الاولى يظهر تعيين تلك

لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب اساسا ولا على من يقول بحجيته للنصوص

وعدم النسخ

[illegible]

اصلح

الحقيقة

حتى الامام ولا على من يقول بحجيته لتراكم النصوص وعنها **اصل** لو اشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع فالظاهر انه مع عدم العلم بانتفائه فلا ينفعه استصحاب وجوده لمثل او

[illegible]

الحقيقة الخاصة **قلنا** مع عدم كون غلبة الاستعمالات المشخصة في الحقائق مثمرة في تعيين الوصف كما هو المتقدم ومع معارضتها مع غلبة المجازية في المفاهيم قد انه لا يمكن تتميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بمجرد المتقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال في معنى اخر والا لكان اللازم الحكم بالحقيقة الخاصة من اهل العرف وان علموا بوجود استعمال اخر منه لعله تنبيه عليه اهم على ذلك ولا ريب انهم يتوقفون ح فظهر انه لا علاج في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي الاستعمال الاخر بالاصل ومع تعدد الاستعمال بمجرد المقدمتين في كل من الاستعمالين فلا وجه للترجيح **فان قلت** لعل نفي الاستعمال الاخر اللازم في المقام مسبب عن الظن الحاصل بعده بعد الفحص لا عن الاصل **قلنا** نحن نراهم يحكمون بالحقيقة الخاصة قبل الفحص ايضا وليس الا للاصل **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استعمال اخر **قلنا** انهم ملتفتون لا محالة اليها اولا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة وان التفتوا اليه ايضا وبالجملة تراهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا اعتمادا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر وان حصل لهم الظن النوعي على خلاف هذا الاصل كان علموا باستعمال اخر من النوع فظهر لهم يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا بد ان يعلم ان بناءهم على السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة بالنوع اما في مقابل الاسباب المعتبرة كالاستقراء فيكون بناؤهم على العمل بالاصل من باب الوصف لا السبب فان شئت فلاحظ طريقة اهل العقول واما في القسم الثاني من الاقسام الثلثة فيعملون بالاصل ايضا من باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة ومن باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة واما العمل الثالث على الاصول المثبتة لنفس الموضوع فحالها كحال القسمين السابقين نعم العمل باصالة عدم الزيادة ليس من حيث الاستصحاب لان من ان الاستصحاب يقتضي ان الزيادة بل هو من باب الظهور وغلبة عدم الزيادة ونوقشهم ان ح يصير من باب تعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر عند التعارض فلا بد من الحكم بالزيادة للاستصحاب مدفوع بان الاصل يقدم على الظاهر في الموضوع الصرف لا المستنبط كما هنا واما اصالة عدم النقل والتعريف **فان قلنا** بحجيتها اغماضا عن كون الشك في الحادث فحالها حال ما سبق من التفصيل ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام لكن عملنا به من باب الوصف هنا فهو من الظنون الخاصة لا من باب الظن المطلق فتدبر جدا **المرحلة الخامسة عشر** في ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السبب او الوصف والحق ان حجيته من باب السبب المطلق لوجهين الاول دلالة الاخبار عليه فان من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك الخ وجه الدلالة ان المراد من الشك هنا مطلق الاحتمال بشهادة الصدر وهو قوله لا حتى يستيقن والذيل وهو قوله ينقضه بيقين اخر ومن جملة الاخبار صحيحة زرارة ايضا حيث قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف الى ان قال فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك الخ وجه الدلالة ان الامام ع اطلق الشك في قوله ثم شككت على مطلق الاحتمال بشهادة قول السائل فان ظننت **فان قلت** ان الغالب عدم بقاء الظن بعد النظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال الراجح فانتقاض الحكم السابق بل على مطلق الاحتمال **قلنا** ان الغالب بعد الفحص حصول الظن بعدم الاصابة فعدم اطلاق الشك على مطلق الاحتمال العدمي يتوقف على اطلاقه على خصوص الوهم الا من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا في الكلي وهو المطلوب ومن جملة الاخبار ما سوى الخبرين المذكورين من الاخبار التي مرت فانها ايضا تدل على المطلوب بملاحظة اطلاقها لا يقال ان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال لاجماع اهل اللغة واطلاقه على الاحتمال المساوي انما هو اصطلاح خاص والعرف انما هو على طبق اللغة ولو شككنا في المطابقة ايضا كفانا اصل عدم النقل لانا نقول انا سلمنا ان العرف العام على طبق الاصطلاح الخاص لكن اللغة عندنا مقدم على العرف عند التعارض لكنا سلمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر لكن المراد من الشك في الروايات هو ذلك يكشف عنه التتبع في الاخبار الرابع انه ان كان المراد من الاخبار هو ما ذكر فنعم الوفاق والا لزم خلو الاخبار عن حكم ما نظن بمطابقته ويختص الاخبار بصورة الشك المساوي **فان قلت** يثبت صورة الظن بالمطابقة بالاولوية وبالاجماع المركب **قلنا** انه لم يكن بعيد خلو الاخبار عن ذلك مضافا الى انا نقول ان المراد من الشك في الاخبار ان كان مطلق الاحتمال فالمطلوب ثابت بالاخبار وان كان المراد من الاخبار الشك المساوي بحسب ما مر فتلك الصورة يثبت بنفس الاخبار وصورة الظن بالمطابقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وبناء العقلاء وصورة الظن بالخلاف فان كان الظن فيه مسببا من الاسباب الغير المعتبرة فالاستصحاب ايضا حجة لبناء العقلاء وان كان مسببا عن الظن المعتبر علمنا بذلك الظن لفرض اعتباره فثبت حجية الاستصحاب من باب الاسباب ايضا **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف المطلق مطلقا فاسد بلا اشكال لما مر من التفصيل السابق في الموضوع المستنبط من حجيته من باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة عند العقلاء ومن باب السبب المطلق في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك لان الظن من الشك في الروايات هو الشك المسبب عن الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء ويكون مشكلا بالتشكيك المعتبر الاجمالي النسبة الى الشك المسبب من الاسباب العقلائية فلا يثبت من الروايات الا حجية الاستصحاب من باب السبب في مقابل الشك الغير العقلائية فان الاخبار منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء وبناؤهم انما هو على ما ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السبب المطلق في مقابل الشك الناشي عن السبب العقلائي بل ح يعملون به من باب الوصف وفي غيره يعملون به من باب السبب المطلق **قلنا** اولا انه مناف لمورد الروايتين السابقتين اعني صحيحتي زرارة فان الخفقة والحركة الى الجنب من الاسباب العقلائية فان الشك المسبب منهما ليس كالشك المسبب من الرمل والجفر ونحوهما وكذا الظن بالاصابة انما كان عن سبب عقلائي والا لما نقض عنه فاذا كان المورد في الروايتين من الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك يقول الامام ع بحجية الاستصحاب من باب السبب فلا بد من حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك اما على خصوص الشكوك العقلائية او الاعم والا لم يطابق الجواب السؤال لو حملناه على الشك الغير العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يوجد الغلبتان معا لكن متعاضدتين وقد توجدان متعارضتين بصنف من افراد المطلق بكونه اغلب وجودا والصنف الاخر اغلب استعمالا ولا اشكال في غير القسم الاخير في الحمل على الاغلب واما الاشكال في الاخير لتعارض الغلبتين ولكن الظاهر من العرف ترجيح جانب غلبة الاستعمال حتى استعمل اللفظ **فنقول** ان ما نحن فيه من قبيل الاخير فان لفظ الشك اغلب استعمالا والحاقا في

في الكلام في اشتراط بقاء الموضوع

في بيان ان حجية الاستصحاب هل هي من باب السبب او الوصف

في بيان المراد من الشك في الاخبار

التفصيل بين الجنس الذاتي والتفصيل العرضي ... صورة نوعية ... لا كبرى ونظير هذا الشك ما اذا علم الاسد دون الصورة النوعية كالحنطة المتخذة اذا صارت دقيقا او خبزا ... فيها ...

... وقد عرفت ان الموضوع هو الصورة النوعية ...

فيه فلا استصحاب للعلم بانتفاء الموضوع ... الثاني شكا في الحالات ... بل باستصحاب الموضوع وعرضيا ... باستصحاب الحكم ... الاستصحاب الا اذا

علمنا بان الصورة النوعية ... الذاتي والعرضي ... من قوله الملاقي للنجس متنجس ثبوت الحكم

ما دام بقاء الملاقي ... الصورة النوعية وعدم بقائها كما في الخشب ... الاستصحاب وبعد ...

المستند عن السبب العقلائي لان الشك ... في الاسباب العقلائية ... من الشك ...

... الاغلب ... العقلائي ...

فيكون الاستصحاب جاريا في هذا القسم من الشك ... الشك في السبب ... العقلائي فيكون الاستصحاب ...

... **المرحلة السادسة عشرة** في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية

بحسب العرف والعادة ... الاستصحاب فيها جريا ... شكا

في اكل ... الاصل عدمها ... في الاكل وكذا في الكلام ... قواعد الاعتبار

... الاستصحاب

عدم الكرية حكمنا بنجاسة الماء وان عارضه استصحاب طهارة الماء ... الثاني ... استصحاب

عدم الكرية حكمنا ... الماء ... استصحاب الطهارة موضوعا ...

الى استصحاب النجاسة ... في مثل المقام ... التدريجيات اما ان يكون ...

كالمثال المفروض واما ان يكون ... الاستصحاب الا ان بناء

العقلاء هنا على الحكم بطهارة الملاقي لهذا الماء ... استصحاب عدم الكرية واما الاخبار ...

... طريقة اهل العقول ... الاستصحاب ... **فان قلت** ... شككنا في ... التمسك باصالة

... الاصل ... الكلام ... الاصل ... التدريجيات **قلت** ان الشك في ان

... الامام في يوم بكلام نقله الراوي وشككنا في انه هل الحق بهذا الكلام

جزء اخر في اليوم الاخر ... اصل عدم الزيادة ... من باب الشك في زيادة هذا الكلام عما نقل في هذا

... كلام المعصوم في هذا النحو ... عدم الزيادة ... التقطيع ...

وفي الثالث ... الاستصحاب الوجودي ... على طريقة اهل العقول ... هذا الماء ... **المرحلة السابعة**

عشرة في جريان الاستصحاب في التنجيزي واما في التعليقي ... الوضعية ... تعليقيات معلقات

على وجود الموضوعات ... الكلب بطهارة الغنم ... الكلب ... الغنم طاهر ...

ان الكلب ... كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا ... المكلف ... التكليفيات ...

... الغنم ... الكلب ...

... الاستصحاب في التعليقيات ...

بحيث لو شك في صحة تقليد الميت ... بالاستصحاب ... الميت قبل الموت كان تقليده صحيحا ...

... الاستصحاب في التعليقيات ... **فان قلت** لو كان ... الحكم باستصحاب ...

المذكور ... **قلنا** ... الاستصحاب في هذه المثال ... الثابتة

في البيع ... البيع ... الموضوع ...

وان كانت ... النداء ... البيع ... الاستصحاب

مع ...

... النداء فلا استصحاب لان الاستصحاب ...

استصحاب ... فلا يلزم من جريان الاستصحاب في الامور التعليقية ... لانتفاء

الموضوع ... الموضوع ... في المثالين هو التقليد ...

والبيع قبل النداء ... الاستصحاب في التعليقيات ... الاستصحاب ...

... **المرحلة الثامنة عشرة** ... التمسك بالاستصحاب

... بقاعدة الاشتغال ... في الصلوة ... وجوب الصلوة ... قبل الشروع فيها

... التمسك بقاعدة الاشتغال ... التكليف ... مع الجزء المشكوك ... الاستصحاب

... الشك ... طاهرين ... النجاسة ...

باستصحاب النجاسة ... الاستصحاب ... الاشتغال ...

... الاستصحاب ... طهارة ... الماء ...

... النجاسة ... الاستصحاب ... النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض

... استصحاب النجاسة ... استصحاب الطهارة المقتضي للطهارة مع

حيث احكام الاقسام السبعة بعد وظاهر قولهم هو حفظ آثار الشرع في مقام تمييز الصغريات فكل موضع جرى فيه الاستصحاب كان حجة والا فلا ثم ان كان دليل اجتهادي عام يوجب اندراج الطبيعة الحادثة في افراد تلك الطبيعة من حيث الحكم علماً بان الاسماء الاصولية الفقاهية ثم انهم قالوا ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومرادهم دوران الاحكام مدار الاسماء الا ان يتبدل الاسم بتبدل المسمى كالكلب اذا صار ملحاً مثلاً مع ملاحظة اتحاد ذي الحشو والعينية من حيث التسمية عليها واصلاً الا ان العرف اذا عرض اسم الكلب يسميه ملحاً تغير الحكم اصلاً اذا تعارض استصحابان فاما حكميان او موضوعيان او مختلفان اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما تعارضهما لامر خارج او لانفسهما وعلى الاخير اما احد الشكين سبب للشك الآخر او مسببان عن امر ثالث فان كان الاستصحابان المتعارضان حكميين وجوديين متعارضين لانفسهما مع سببية احد الشكين للآخر كتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الملاقي المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب طهارة الملاقي ففي العمل بهما معاً كما عليه بعض قاعدة الاشتغال ويكون الاستصحاب معتمداً عليها لا انه اجتهادي بالنسبة اليها فحكم بطهارة المغسول للاستصحاب السليم عن المعارض المساوي وكيف كان فالحق هو القول بحجية التمسك بالاستصحاب فيما يكون الشك فيه في البقاء والارتفاع بأمر بعد اتيان الفعل كالصلاة بلا سورة فان المكلف بعد ما اتى بها ابتداء شك في ارتفاع الامر وانما ذلك لان اتيان الفعل على الغرض يكون عبثاً ولغواً مثل الشك الواقع بعد الاتيان بمنزلة الواقع قبله فيستصحب واما فيما الحين الامر كذلك كغسل الثوب المتنجس بالماء الطاهر بالاستصحاب فليس الامر كذلك فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه لان التمسك بالاستصحاب انما هو حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة فاين الشك حتى يستصحب فيكون استصحاب الطهارة حينئذ سليماً عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة فلا استصحاب ايضاً وعليه بناء اهل العلم حيث يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة من باب الاستصحاب مع معارضته بتلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى فعدم تعرضهم للمعارضة مع حكمهم بالطهارة مع ملاحظة تقديمهم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة الى النجاسة في خصوص تلك الصورة تم جداً فاعلم ان ما ذكرناه في تلك المقامات في تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوص الموارد والا فرب مقام يحكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل الخارجي فلا تغفل

(في الهامش: من تأخر ذو تثبت ان مستصحب النجاسة متغير وتقدم استصحاب السبب ... الاخير لا ان الظاهر)

المقام الثالث من المقامات السبعة في بيان جريان الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب

(في الهامش: في جريان الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب)

فاعلم ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون معيناً بالوصف الموجود في متعلق الحكم بحيث لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيراً فهذا الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة للماء المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عند عدم التغير سواء لم يحدث تغير او حدث وزال او لا بل لا يكون دالاً الا على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير دلالة بمفهوم على نفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس فان هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير والآخر دلالته على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير مبنياً على عدم ارادته من هذا الكلام لا منفياً حكم النجاسة عنه من هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير بل هو ساكت من تلك الجهة كما في المشككات بالتشكيك المفرد المبين فيه عدم ارادة غير الفرد الظاهر من اللفظ نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف اعني متعلقاً لكان المفهوم حينئذ عدم نجاسة غير المتغير فيكون حكم النفي منطوقاً ايضاً هنا لكن لا كالمثال السابق اذ في المثال الاول يفهم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير اصلاً او حدث وزال وان في هذا المثال على فرض حجية مفهوم الوصف يكون المستفاد نفي النجاسة عن ما لم يعرض فيه التغير اصلاً واما بالنسبة الى ما زال عنه التغير بعد حدوثه فشكك بالتشكيك المضر بالاطلاق وحيث اذا كان المفهوم حجة وبالجملة الفرق بين المثالين واضح فبعد عدم حجية مفهوم الوصف اعني المتغير اما ان يكون دالاً الا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كقوله مثلاً الماء اذا تغير نجس فدلالة هذا الكلام من حيث ثبوت الحكم للموضوع ان فرض قاطعية بالقياس الى حالتي بقاء التغير وزواله مسماة عندنا بالمطلقة وعند القوم بالدائمة والمؤبدة وان فرض تشكيكها بالقياس الى الحالتين بان يكون دلالتها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككة بالتشكيك المبين العدم فرجعها الى القسم السابق وان فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككاً بالتشكيك المضر الاجمالي فيسمى بالمهملة وقد يظهر من كلمات بعض الاصحاب اختصاص المهملة بصورة الشك في بقاء الحكم السابق للشك في المقتضي واستخبره بعدم اختصاصها اذ قد يتحقق المهملة في صورة الشك في المانع ايضاً كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغير نجس مطلقاً ومتواطئاً بالنسبة الى حالتي بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالتي الالقاء الكر وعدمه مشككاً بالتشكيك المضر الاجمالي بان يكون دلالته بالنسبة الى حالة الالقاء الكر مهملة وظاهر ان الشك في بقاء النجاسة حينئذ مسبب عن الشك في مانعية المانع **فان قلت** من اين فهمت اجمال هذا القول بالنسبة الى حالة الالقاء الكر حتى تقول بذلك **قلنا** يكشف عنه انه لو قال قائل هذا الكلام اذا القي كر على الماء المتغير صار طاهراً لم يفهم تنافياً وتدافعاً بين القولين ولو كان القول الاول متواطئاً بالنسبة الى حالة الالقاء الكر وعدمه لفهم التدافع ثم انه قد يردد الامر بين المهملة وغيرها وقد يتردد المطلقة وبين ما عدا المهملة من احد المعينين فظهر ان الاقسام ستة المبينة الواجدة المفهوم والمبينة الفاقدة المفهوم والمطلقة عندنا المؤبدة عند القوم والمهملة والمرددة بين المهملة وغيرها والمرددة بين المطلقة والمعينة بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في القسم الاول للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال التغير وكذا في الثاني لانتفاء الموضوع من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فكلام سيأتي في المقام الرابع وفي القسم الثالث ايضاً لا يحتاج الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفي القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا فيجري الاستصحاب بلا ارتياب واما في القسمين الاخيرين فاشكال يظهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان والدليل عليه مع جهالة الاول الاخبار الاشتراك هنا فانها حاكمة بحجية نقض اليقين بالشك من دون تفصيل بين كون الشك ناشياً عن احتمال الدليل او غيره بعين الاحتمال وغيره واما بناء العقلاء فهو موجود ايضاً هنا فانهم لا يفرقون في الشك بين المهملة وهذين القسمين والاعتبار العقلي ايضاً موجود فان العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب في معلوم الاهمال حاكم بحجيته في مشكوك الاهمال ايضاً لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود في هذين القسمين ايضاً وان فرض عدم وجود العلم والاستقراء لان نفس الحالة السابقة مفيدة للظن طبعاً **فان قلت** انه من يقول بالاستصحاب في معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعي عدم حصول الظن فيهما **قلنا** مع ان كلامه في عدم الحجية مطلق من حيث حصول الوصف وعدمه ومع ان الطريق في حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن حاصل فيهما ايضاً الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمناه ولا نعلم انه مهمل ام مطلق ام مقيد فشككنا في البقاء والارتفاع لاجل الشك في النسخ لكنا ظانين بالبقاء بملاحظة نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة **فان قلت** ان الكلام انما هو في اعتبار الاستصحاب في القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب الكلي ومن هذا المثال لا يلزم الا الايجاب الجزئي وهو لا يرد الفاضل المذكور لانه يحتمل ان يكون منكراً للايجاب الكلي لا مدعياً للسلب الكلي حتى يبطل كلامه بالايجاب الجزئي **قلنا** ان الظاهر منه السلب الكلي **فان قلت** لعل هذا الفاضل يدعي السلب الكلي في القسمين المذكورين اذا كان الشك في البقاء مسبباً عن الشك في المقتضي لا اذا كان مسبباً عن الشك في عروض المانع كالنسخ الذي مثلته **قلنا** انا نطالبه حينئذ بالفارق **فنقول** اي شيء عدل عن الفرق بين معلوم الاهمال وغيره مع ان الشك في كل من معلوم الاهمال ومشكوكه انما هو شك في المقتضي الوجه الثاني ان الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوكه

الحال

من لوم عدم ابقاء ما كان على ما كان هو ترتيب آثاره عليه ومن جملتها نجاسة ملاقيه فقبل ملاقاة الطاهر له يستصحب النجاسة فيحكم بنجاسة المستصحب لسلامة الاستصحاب عن المعارض نوع
منقبض منه على نقض ملاقيه بالعموم فالتعارض هنا ابتدائي ولا تعارض حقيقة وهكذا في نظائرهم مضافا الى بناء العقلاء وظهور الاجماع من الفقهاء على تقديم الاستصحاب و برد على الفاظ
بالاصلين هنا حكمه بطهارة عنبا لترتيب هذا المتنجس بنجاسة عنبا لترتيب المتنجس المعلوم بنجاسته ولم يجد هذا التفصيل في باب الغسل وحكم بطهارة الارض المبلل جزئه لاستصحاب طهارتها
ومع جواز التيمم والتيمم عليها لاستصحاب الارضية الا ان الاصلين والحال انه صرح بجواز تعارضهما لان قال بعدم تعارض بين الاصلين ولذا يعمل بهما فقد خرج عن الفرض او بوجود التعارض
بينهما فتعارضهما من باب التباين الكلي الا انه من وجه

الثالث لمكلف في المقتضي الوجه الثالث من الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوك الحال بين المعدم فالفرق في حكم لان الفارق انه كان هو الشك في المقتضي نفسه
مشترك الورود بينهما كما عرفت وان كان هو الدوران والترديد فالمهملة ايضا مرددة بين المطلقة والمقيدة باعتبار ان التشكيك المضر الاجمالي يوجب الشك في ان
الغرض المجمل هل هو مراد حتى يكون الدليل مطلقا او ليس بمراد فيكون مقيدا والقضايا الاخبارية ايضا ذات الامر فيها بين المطلقة والمقيدة فان الامر فيها دائر بين المهملة
والمطلقة والمقيدة وقد قلنا ان المهملة في الواقع اما مطلقة او مقيدة فهو حقيقة مما دار الامر فيه بين المطلقة والمقيدة وكذلك القسم السادس ايضا فالقسمان
متفقون والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بتبعية الاستصحاب للموضوع استعدادا وههنا **لطيفة** ينبغي ان نذكرها من باب التفريع على هذا الاصل
مما الهمني الله تعالى بين كذب الاسلام والائمة الصادقين عليهم السلام وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر لي في حكاية ان
بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر
فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد فموسى وعيسى الذي يقول بنبوته اليهود والنصارى
نحن لا نعتقد بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا في جواب الجاثليق فانه قال انما نقول في نبوة عيسى
وكتابه هل انكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر
به امته قال الفاضل فاجاب بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد عامر وشخص وهو نبي عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل
الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم من الطرفين ولا يتفاوت بثبوت رسالة هذا الشخص وثبات نبوته بين ان يقول بنبوة محمد ام لا
فنحن نقول ان دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بالابطال فعند ذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب قد هو ما نقلت في ابطال الاستصحاب
فيما عن جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد وان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة
الى آخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيامة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول الله انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ولان يقول
انت نبي بدون ذكر واحد من القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو
ايضا في معنى المقيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا
يمكن استصحابه الا بما يمكن من قابلية امتداده واستعداده الى آخر ما ذكره وفيه وقد ما مر في الوجه الاول من الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين
من وجود الاعتبار وبناء العقلاء نعم الاخبار غير جارية هنا فلا يمكن التمسك بها هنا لا من جهة العمل ولا من جهة الالزام اما عدم صحة التمسك بها هنا في مقام
العمل فلان التمسك بها ان كان قبل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها وان كان بعد الاعتقاد بالشرع اللاحق فهو نقض يقين بيقين واما عدم صحة التمسك
لاجل الالزام فلانه مع فرض الاعتقاد يكون نقضا لليقين باليقين ومع عدمه لا عبرة بها فلا بد من التمسك في اعتبار الاستصحاب هنا بالاعتبار وبناء العقلاء
فان قلت ان المسألة كلامية ولا عبرة في المسائل الكلامية بالاستصحاب قلنا ان الكلام انما هو مع الاغماض عن كون المسألة كلامية والا فلا مجال للتمسك
به هنا على فرض ثبوت الاطلاق ايضا **فان قلت** الاستصحاب وان اعتبر في المسائل الكلامية ايضا لكن خصوص استصحاب النبوة ليس بمعتبر لان الاستقراء يعارضه فان
الاغلب في النبوات هو التحديد لا الاطلاق والتأبيد بل وعدم الامتداد بهذا القدر **قلنا** هذا مقلوب على المجيب في صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق لان
الاستقراء ايضا موجود ومع ذلك قال هو باعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق وثانيا ما مر في الوجه الثاني من الوجهين السابقين على اعتبار الاستصحاب
في القسمين الاخيرين من السنة وهو نفي الفارق وثالثا بان ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب انما يتم في مقابل من انكر نسخ النبوة واما على مذهب من يحكي من
لا النسخ فيصح التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير اما بناء على التأبيد فظاهر وعدم النسخ فباصل العدم واما بناء على الاطلاق المعبر عنه بالاهمال عندنا
فباصالة عدم كونه مغيا بغاية واما بناء على التقييد والتوقيت فباصل عدم حصول الغاية وقد بنى هذا الفاضل على جواز جريان الاستصحاب في الوقت
ايضا في رد الفاضل التوني وذلك انه لا ريب في وجود احكام مطلقة في شرع عيسى مثلا فيجري الاستصحاب في تلك الاحكام المطلقة المهملة وبقاء الاحكام يستلزم
بقاء نبوته **فان قلت** ان تلك المطلقات لما كانت مقترنة ببشارة عيسى برسول يأتي من بعده فصير مقيدة فلا معنى لاستصحاب مضامينها **قلنا**
ان الاطلاق ثابت والبشارة غير ثابتة فعلى من يدعيها الاثبات **فان قلت** مجرد الشك في البشارة كاف فانه يشك في الاطلاق والتقييد في تلك
الاحكام فلا يجري الاستصحاب ايضا لانه لو جرى باحتمال التقييد لو كان مضرا بالاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام الشرعية ايضا لان التمسك لا بالاستصحاب
في الاحكام انما يسلم ان ثبت كونها مطلقات لم تكن مقيدة بوقت خاص اختفى علينا او ممتدة الى آخر الابد الذي يجوز التمسك فيها بالاستصحاب هو الاول
لا نافيقول الامر وان كان كما ذكر الا ان الاستقراء كاشف عن ان اغلب الاحكام الشرعية غير ما ثبت له حد ليست بابدية ولا محدودة الى حد معين وان
الشارع كان يكتفي في الاستمرار بالقاء المطلقات ويظهر من الخارج انه اراد من المطلق الاستمرار فيحصل من ذلك الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات
هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع **قلنا** الامر وان كان كذلك الا ان اصالة عدم البشارة وبقاء الاطلاق تنفيه **فان قلت** نعلم اجمالا بان بعضا من
تلك المطلقات قيدت بقيد لا نعلم ان ذلك القيد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يجري نفي البشارة بالاصل **قلنا** ان دعوى
هذا العلم الاجمالي ان كان بالنسبة الى المطلقات من الاحكام فحصول العلم الاجمالي ثم او لا وكونه مضرا باجراء الاصل ثم ثانيا لان الشبهة قليلة في كثير
وقدم جريان الاستصحاب وان كان بالنسبة الى المقيد من الاحكام بان نقول انا علمنا ان من جملة المطلقات التي صارت مقيدة مطلق صار مقيدا
لا نعلم ان قيده هو البشارة حتى يرتفع الاطلاق من جميع المطلقات او غير البشارة حتى لا يكون كذلك فنقول ان اصالة بقاء سائر المطلقات باطلاقها يقتضي
ان يكون هذا القيد غير البشارة وخامسا انا سلمنا عدم صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب

في العمل بلوازم كل منهما من حيث دليل ثم انا اذا قلنا بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المانعية فاستصحاب الشك السببي خال عن المعارض لسلامته بلا ريب ولا فرق فيما ذكرنا بين تقارن الشكين وتقدم الشك السببي زمانا فلو وجد المناط وان كان الشكان في الصورة المفروضة مسببين عن امر ثالث كما في الكرا المتمم والماء المتنجس بحيث يتحد في قطاره من موارد تعارض الموضوع فالموقف الى ان يوجد مرجح لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح وعدم الدليل على التخيير بعدا مكان طرحهما والحكمان العدميان والمتلفقان خالطها كما سبق من تقديم الشك السببي والتوقف عند تسببهما من امر ثالث لوحدة الدليل ولا اجماع المركب واما الحكمان المتعارضان الا لانفسهما ويعبر عن ذلك بالشك في الحادث

العدي لان الخصم ان كان منكر النسخ النبوة فيتمسك باصل العدم لدوران الامر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل وان كان منكر التشخص النبوة بما اخر الحادث فانه حجة هنا على عام به لاتحاد زمان الشك مع المشكوك فيه فقط بطلان جواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب فالصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب ان يقال انه يرد على من ينكر حجية الاستصحاب مطلقا وكذا على من يقول به من باب الاخبار لما مر من ان الاخبار عن اثباته هنا لا من باب التمسك للعمل ولا من باب الالزام وبعد الاعتقاد بالاخبار او فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين ويخرج عن محل النزاع الا الاستصحاب ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه ايضا لا معنى للتمسك للعمل ولا للالزام وكذا لا يرد على من يعمل بالاستصحاب لتراكم الاخبار وبناء العقلاء وغيرهما مع حصول القطع من التراكم بحيث لولا القطع لم يعمل بالاستصحاب بمجرد الظن ومع عدم الوثوق عليه لعدم تعدد مجيء الاخبار الى هنا لم يقع التراكم ولم يقع القطع فلا يكون الاستصحاب حجة هنا على مذهبه نعم يرد هذا الايراد على من جعل كلا من الاخبار وبناء العقلاء بالادلة الاجتهادية الواردة عليه من معجزات النبي ولا يمنع جريان الاستصحاب واعلم انه لو اراد واحد التمسك في اثبات نبوة عيسى او موسى او دينهما بل على بقاء نبوتهما فهو مستلزم للدور لان بقاء نبوة كل منهما موقوف على بقاء معجزة نبوتهما الى الان وهو موقوف على بقاء نبوتهما الى الان ثم جدا **المقام الرابع** في انه هل يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا وفيه مقامات اربعة وقبل الخوض فيها لابد من ذكر مقدمات **الاولى** اعلم انهم قالوا باشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب بلا خلاف يجده منهم وكلامهم هذا ظاهر في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في متن الواقع لكون الشرطية من الاحكام الوضعية فلو شك على هذا في بقاء الموضوع لم يجز التمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وايضا ظاهر كلامهم عدم الفرق في ذلك الشرط بين كون الاستصحاب موضوعيا او حكميا وانت خبير بان لازم هذين الظهورين في كلامهم عدم جواز التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بامر خارجي اخر كزيد فانه لو قطعنا ببقائه او بعدم بقائه لم يكن استصحاب ولو شككنا في بقائه لم يكن استصحاب ايضا لفقد الشرط المذكور اعني العلم ببقاء الموضوع اذ ليس هنا الا الجزم في الامر الخارجي المشكوك فيه اعني زيدا ولا موضوع له فيصح كلامهم هنا في مثل الامر الخارجي المتعلق بامر خارجي اخر كاستصحاب رطوبة الثوب فان الموضوع هنا هو الثوب فيتم فيه الشرط المذكور وبالجملة لازم كلامهم هنا عدم حجية الاستصحاب فيما لو شك في بقاء زيد في نظائره مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب هنا فكلامهم بظاهره محل نظر **فان قلت** ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها لا تفنى ابدا فرجع الشك الى الشك في بقاء تعلق النفس الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها عنه فيثبت حينئذ بقاء تعلقها **قلنا** مع ان بقاء النفس الناطقة ابد الدهر غير مسلم عند البعض انا نفرض الشك في بقاء النفس الناطقة ايضا فالا ترى ان اهل العقول يتمسكون باستصحاب بقاء زيد مع عدم التفاتهم الى النفس الناطقة وايضا لازم هذين الظهورين عدم التمسك باستصحاب النجاسة اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير مع ان كل من قال بحجية الاستصحاب وان كان منكر الحجية الاستصحاب في الموضوعات **فان قلت** ان الظهور الثاني مسلم فان مراد المشترطين انما هو الاشتراط في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقا بامر خارجي اخر واما الامر الخارجي الغير المتعلق بخارجي اخر كزيد فلا يشترط فيه هذا الشرط **قلنا** ذلك انما يدفع المحذور الاول لا الثاني مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من الكلام **فان قلت** لعل مرادهم من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب فلا يرد شيء من المحذورين **قلنا** ان ذلك خلاف ظاهرهم وكيف كان فالحق اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع او حصل الشك فيه لم يجز التمسك بالاستصحاب في ذلك لوجهين **الاول** الاجماع القاطع **فان قلت** كيف تدعي الاجماع مع ان من العلماء من تمسك بالاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة بعد صيرورته ملحا فان الموضوع اي الكلب انتفى قطعا ومع ذلك اتفق في اجراء الاستصحاب فيه **قلنا** نزاعهم هنا صغروي بمعنى ان الكل مطبقون على اشتراط العلم ببقاء الموضوع لكن منهم من يقول بان الموضوع هنا هو الجسم وهو باق فيستصحب الحكم ومنهم من يقول ان الموضوع هو الكلب وقد انتفى فلا استصحاب **الثاني** العقل القاطع فان من البديهيات ان الحكم من الاعراض لا وجود له بعد الموضوع فان للموضوع من جملة المشخصات والتشخص هو الوجود فحيثما انتفى الموضوع انتفى العرض هذا وانظر من العلماء انما هو اشتراط عدم العلم ببقاء الموضوع فانهم يمنعون الاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة استنادا الى العلم بانتفاء الموضوع وهذا كاشف عن ان المعتبر هو العلم بالانتفاء لا عدم العلم بالبقاء والا لعلموه بعدم العلم ببقاء الموضوع **المقدمة الثانية** في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب اعلم ان المستصحب عبارة عما كان سابقا وشك في بقائه لاحقا والمعروض لذلك الامر المعلوم سابقا المشكوك لاحقا هو الموضوع وظاهر في الامور الخارجية الغير المرتبطة بامر خارجي اخر كزيد فان المستصحب فيما لو شك في بقاء زيد هو نفس وجود زيد والمعروض لذلك الوجود اعني الوجود موضوع له واما في الامور الخارجية المرتبطة بامر خارجي اخر كرطوبة الثوب وكذا في الاحكام كوجوب الصلوة فيشكل الامر لان كلا من الرطوبة والوجوب موجود في الخارج فيكون كل من الموجودين معروضا للوجود ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع هو المعروض ان يكون الرطوبة والوجوب موضوعين للاستصحاب في المثالين والحال ان المستصحب في المثالين ليس الا الرطوبة والوجوب فيكون الموضوع معه وهو المعروضين ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن المعروض اعم من ان يكون بلا واسطة او معها فيندفع الاشكال **المقدمة الثالثة** في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الانتقال اصطلاحا عبارة عن انتقال جسم الى جسم اخر مع تبدل الاسم والصورة **الاولى** ان يكون المنتقل منه والمنتقل اليه كلاهما مايعين كصيرورة الماء بولا ودم الانسان بعد تحوله جوفا للعلقة دم علق **الثانية** ان يكون المنتقل منه مايعا دون المنتقل اليه كصيرورة المني انسانا **الثالثة** ان يكون عكس الثانية كصيرورة الطعام بولا **الرابعة** ان لا يكون شيء منهما مايعا كصيرورة العلقة حيوانا واذا عرفت الصور الاربع فاعلم ان القدر الثابت من استقراء اصطلاحهم عليه وكون الصورة الاولى من الانتقال عندهم وعدم كون الاخيرة انتقالا عندهم واما الثانية والثالثة فلا نعلم فيهما اصطلاحهم فنتوقف واما الانقلاب فهو عندهم عبارة عن تبدل جسم باخر

بقاعدة

والوجوب

في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب

من غير

فان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين فصاعدا كالثوب المشترك الذي وجد فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد الثوبين اللذين هما لشخصين فكل يعمل بالاصل في حق نفسه لبناء العقلاء وكذا شمول عموم اخبار عدم نقض اليقين بالشك ولو لمكلف واحد فالوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر فيعمل بالاصلين واذا تعارض الموضوعي مع الحكمي قدم الاول على الاصح لنقل الاجماع فانه يكفي مرجحا لاحد الاصلين ولان كل من قدم الشك السببي في القسم الاول قدم الموضوعي هنا ولبناء العقلاء ودلالة النص فان الموضوعي مزيل للحكمي ولعمل الاكثر وظهور اجماع العاملين بالاستصحاب ولا يضر مخالفة البعض ولو فرض هنا بسبب التعارض من امر خارج مختصا الشك في الحادث علمنا بالاصلين وطرحنا

في تحرير محل النزاع

من جهة الانتقال وهذا ايضا صور اربع الاولى كون المبدل منه والمبدل اليه كليهما مايعين كانقلاب الخمر خلا وعكسه الثانية ان يكون المبدل منه مايعا دون المبدل اليه كانقلاب الماء هواء والثالثة عكس الثانية كانقلاب الهواء ماء والرابعة ان لا يكون شيء منهما مايعا كصيرورة الكلب ملحا والخشب رمادا والقدر الثابت من التسمية بالانقلاب بحسب اصطلاح الفقهاء هو الصورة الاولى وعدم كون الاخيرة انقلابا والثانية والثالثة محل الشك لكن نقل منهم اطلاق الانقلاب عليهما ايضا فيقولون انقلب الماء هواء وبالعكس ولا يكون هذا الاطلاق من باب اطلاق الكلي على الفرد او من باب الاصطلاح فمحل شك يتوقف فيه واما الاستحالة فيفهم منهم عبارة عن تبدل ماهية الى اخرى سواء كان المنقلب منه والمنقلب اليه مايعا ام لا وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة والانقلاب عموما وخصوصا مطلقا وبينهما وبين الانتقال تباينا كليا **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ليس كبرويا لانهم مطبقون على عدم جواز التمسك بالاستصحاب فيما علم فيه بانتفاء الموضوع بل النزاع بينهم انما هو في تشخيص الصغريات فنقول ان الاستحالة والانقلاب والانتقال مندرجة في محل البحث من حيث بقاء الموضوع وارتفاعه واما ما زال عنه الاسم دون الصورة كالحنطة المتنجسة بعد الطحن وصيرورته دقيقا وكذا المقيد كالماء المتغير المحكوم بنجاسته بقيد التغير بعد زوال القيد وبقاء المقيد وكذا الموقتات بعد خروج الوقت كصوم يوم الخميس فهو بحسب الواقع في محل البحث اشكال لكن ظواهر عباراتهم بالخروج عن دخولها في محل البحث الا انا نتكلم فيها ايضا زيادة في البصيرة **المقدمة الخامسة** اعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة ثالثها التفصيل بين النجس الذاتي والعرضي ففي الذاتي كالكلب بعد الاستحالة بالرماد لا يجري الاستصحاب لان الموضوع هو الكلب وقد انتفى وفي العرضي كالخشب المتنجس اذا صار رمادا جرى الاستصحاب لان الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق والذي يظهر من المفصل انه لا يفرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا التفصيل **المقدمة السادسة** في تشخيص الكبريات اعلم ان ما يتبدل فيه الصورة النوعية والحقيقة الى الاخرى سواء كان بطريق الاستحالة ام الانتقال ام الانقلاب اما ان يعلم فيه بان الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلبية واما ان يعلم فيه بان الموضوع هو الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية من غير مدخلية للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزءا له او قيدا واما ان يشك في الامرين ففي الاول لا يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فلا يقال ان اجزاء الكلب كانت نجسة وبعد الملحية يحكم بالنجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فان الموضوع هو الاجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون الصورة النوعية قيدا للموضوع وان كانت خارجة عنه والحاصل ان الحكم يثبت للمركب فاذا انتفى الجزء المركب انتفى الحكم الثابت له واما الحكم بالنسبة الى الجزء الباقي فالاصلي منه مشكوك اولا والتبعي منه يقيني الارتفاع وفي الثاني يجري الاستصحاب ان علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للصورة الجنسية وليس علة لبقائه او شككنا في انها علة للبقاء ايضا كما انها علة للحدوث ام لا واما اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للجنس وبقائه ايضا بمعنى ان حدوث الحكم يتوقف على حدوث الصورة النوعية وبقاؤه يتوقف على بقائها فلا استصحاب ايضا كالقسم الاول وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب اما ان يكون هنا موضوعيا او يكون حكميا فان كان موضوعيا بان يستصحب بقاء الموضوع فلا ريب ان الشك في الحادث لانه بعد ما علمنا بان لهذا الحكم المجعول اعني النجاسة موضوعا شككنا في ان موضوعه هل هو الصورة النوعية ام الجنسية فكان للخصم ان يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية ان الاصل بقاء الموضوع من هذين المشكوكين وارتفاع غير الموضوع منهما قلنا ان نقول ان الاصل بقاء غير الموضوع منهما وارتفاع ما هو الموضوع منهما وان كان حكميا بان يستصحب حكم النجاسة ففيه ان المستصحب ان كان هو الحكم الاستقلالي ففي الاول كان مشكوكا بالنسبة الى الباقي من المشكوكين وان كان هو الحكم التبعي فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المتبوع والحاصل ان المستصحب ان كان هو نجاسة هذا الجزء ففي الاول كان مشكوكا وان كان هو نجاسة اجزاء الكلب بحقيقتها النوعية فقد ارتفعت ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب بين كون النجاسة ذاتية او عرضية كالخشب المتنجس الذي صار رمادا فان قلت كيف تمنع من اجراء الاستصحاب في الخشب المتنجس بعد ما صار رمادا مع ان الموضوع هي الجسم الملاقي للنجس باق بحاله وكذا غيره من النجاسات العرضية قلنا ان الظاهر من قوله الملاقي للنجس نجس هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ما دام كونه باقيا على الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقاة هذا من جهة اللفظ واما من حيث اللب فنقول ان الموضوع اما هو الجسم الملاقي مع بقائه على الصورة النوعية واما محل الشك وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب لما مر ايضا اذا تمهد تلك المقدمات فنقول **المقام الاول** من المقامات في بيان الحق فنقول بان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع فاما الاستحالة فلا استصحاب معها قطعا لان الموضوع اما هو الحقيقة النوعية واما مشكوك الحال وعلى التقديرين لا استصحاب كما مر واما الانقلاب فكذلك واما الانتقال فان صار موجبا لتبدل الماهية كصيرورة الماء النجس الداخل في جوف الغنم بولا فهو كالاستحالة فلا استصحاب وان لم يصر موجبا لتبدل الماهية كدم الادمي في جوف العلق فانظر الى الادلة الدالة على ثبوت الحكم اولا فان كان متواطيا بالنسبة الى تلك الحالة الحاصلة بعد الانتقال وشاملا لها فالحكم ثابت بنفس ذلك الدليل وان لم يشملها الشمول فالاستصحاب جار واما تحقيق الكلام في المقيد بعد انتفاء القيد كقوله الماء المتغير نجس فالظاهر ان مثل هذا الكلام يستفاد منه ان موضوع الحكم هو نفس الماء والتغير علة للحكم فمفاده كلما الماء اذا تغير نجس وبعد زوال التغير يجري الاستصحاب لان الشك في بقاء الحكم مسبب من الشك في كون التغير علة للحدوث والبقاء معا او علة للحدوث فقط ولكن لو فرض الشك في ان الموضوع هل هو نفس الماء او الماء المتغير بحيث يكون الموضوع هو المركب او الماء فقط مع كون التغير علة للحكم فلا استصحاب لا حكما ولا موضوعا لما مر ايضا واما تحقيق الكلام في الموقتات كصوم يوم الخميس ونظائره بعد مضي ذلك اليوم فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع لان الموضوع هنا هو المقيد بما هو المقيد بما هو مقيد فهو مقطوع الارتفاع فمقطوع بارتفاع حكمه وان شئت تفصيلا لذلك فارجع الى مسئلة تبعية القضاء للفرض جديد واما تحقيق الكلام فيما تبدل الاسم بتبدل الصورة الصنفية مع بقاء الصورة النوعية كالحنطة التي صارت دقيقا فانظر الى الدليل الدال على نجاسة الحنطة بالملاقاة فان كان متواطيا بالنسبة الى الحالتين فالحكم ثابت بنفس الدليل وان لم يكن متواطيا بل مشككا بالتشكيك المضر فالاستصحاب جار وهل يجري الاستصحاب في صورة الشك في بقاء الصورة

النوعية

العلم الاجمالي لطريقة اهل العقول ولو لم يتعارض استصحابان موضوعيان قدمنا الدليل على المدرك كما مر والا فالوقف نعم لو تسبب لتعارض من امر خارج وصار الشك في الحادث علمنا بالاصلين اذا كان العمل من شخصين والا فالوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاصلين بحيث يكون نفس المرجح دليلا مستقلا **اصل** لا عمل بالاستصحاب في الاحكام قبل الفحص عن المعارض للاصل تكليفا او وضعا والاجماع ولزوم الخروج عن الدين في العمل بالاصول الفقاهية قبل والاولوية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية ومثلها الموضوع المستنبط للاصل وطريق الوفاق والاولوية ولزوم المخالفة القطعية لولاه ولا الصرف على الاصح عندي لدلالة النص بالعفو والخصوص **اصل** لا يصح التمسك باستصحاب ما لم يعلم نسخه من احكام الشرايع السابقة

النوعية الا كما في الخشب الذي صار فحما والحوال الجريان لان الموضوع ان كان هو الاجزاء الجسمية فهي باقية قطعا وان كان هو الصور النوعية فهي ايضا باقية بالاصل فالاستصحاب جار **المقام الثاني** من المقامات في بيان ما هو مقتضى التحقيق في اعتبار الاستصحاب في تلك المذكورات فاعلم ان كل موضع من تلك المواضع حكمنا بجريان الاستصحاب فيه فهو حجة ايضا لعموم الادلة من الاخبار وبناء العقلاء ودعوى الانصراف الى غيرها باطلة وما حكمنا فيه بعدم جريان الاستصحاب من تلك المواضع فلا يكون الاستصحاب فيه حجة لان الحجية فرع الجريان **فان قلت** ان بناء اهل العقول على العمل بالاستصحاب فيما نحن فيه لانهم لا يتنفرون عن الكلب الواقع في المملحة فلا يجتنبون من طعام كان فيه ملح الكلب ليس ذلك الا للاستصحاب فهذا يكشف عن جريان الاستصحاب هنا وعن اعتباره **قلنا** اولا ان عدم تناولهم من هذا الملح ليس لاجل الاستصحاب بل لاجل تنفر الطبع عنه ويرشد الى ذلك انهم لا يغسلون الثوب الملاقي لهذا الملح ويلحقون الغاسل بالوسواسين فتامل وثانيا بالنقض بالعذرة التي صارت دودا فان بنائهم بعد زوال النجاسة العرضية عن تلك الدودة على عدم الاجتناب عنها مع ان الاستصحاب الذي ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا بان بنائهم على الاجتناب عن خمر منقلب الى الخل ويحكمون بنجاسته مع ان الاستصحاب موجود هنا **المقام الثالث** انه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتاخرة الحادثة للطبيعة المتقدمة من حيث الحكم او دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها بان يدل على ان حكما في الطبيعة اللاحقة واجري حكم سائر افرادها على تلك الطبيعة الحادثة ام لا الحق ان الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة المتقدمة حكما غير موجود وكذا لا دليل اجتهاديا على مخالفتها للطبيعة المتاخرة وفي تحقق دليل اجتهادي على موافقتها لسائر افراد الطبيعة الحادثة اشكال لان الاجماع البسيط غير موجود فكيف يكون اجماعيا مع ان المنقول عن المحقق العلامة التمسك باستصحاب نجاسة الكلب الواقع في المملحة فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع منه خلاف من هذين الفاضلين فان الظاهر انهما افتيا بالنجاسة ايضا كما حكما بجريان الاستصحاب الا ان يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة وكان فتويهما الطهارة والاجماع المركب ايضا غير موجود بان يقال ان كل من قال بعدم حجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة نعم لو كان الدليل على حكم الطبيعة الحادثة لفظا عاما او مطلقا شاملا لجميع افراده بالتواطي حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب عن طبيعة اخرى كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة كقوله كل خمر حرام او الخمر حرام او نجس فانه يشمل غير الخمر المنقلب من الخل فالحكم بحرمة هذا الخمر اجتهادي واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير عام ولا متواطيا بالنسبة الى الطبيعة المنقلبة من طبيعة اخرى فلا دليل اجتهاديا كما لو قال الملح طاهر فانه لا ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بد ان يرجع الى الدليل الفقاهتي الذي يوسع في المقام **المقام الرابع** هل هنا اصل يرجع اليه في حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب وعدم وجود دليل اجتهادي ايضا ام لا الاصل الحق وجود الاصل الكلي الذي يرجع اليه من حيث الحكم الوضعي اي الطهارة والنجاسة وهو اصالة الطهارة اعني القاعدة الكلية المتلقاة من الشرع المستفاد من عموم الاخبار فيحكم بطهارة الملح والخل والخشب في نحوها عند الفرض المذكور اي عدم الدليل من الاستصحاب وغيره واما من حيث الحكم التكليفي فالاصل هو الحل ان كان المنتقل اليه ذا روح كالدود الحاصل من العذرة او الثلج وغيرهما المار من ان الاصل في اللحوم الحرمة كلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذوي الارواح فالاصل الاباحة لما مر في بحث اصل الاباحة فهو حلال وظاهر الاصلين ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع لان لازمه حلية الكلب لو سمي غنما وبالعكس ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي ان كلما سمي بالتتن فهو حرام وقد التفت الى هذا الاشكال صاحب المدارك فحكي عنه في بحث المياه انه قال ان لازم مقالة من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتيب احكام العين على البئر وبالعكس لو سمي كل منهما باسم الاخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر منه في بادي الامر بل المراد ان الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل الاسمي مسببا من تبدل المسمى كالكلب الذي صار ملحا فسمي بالملح مع ملاحظة اتحادهما في الحقيقة والعينية من حيث التسمية اما من باب العلم او من باب الاصل وبهذا اندفع ما اورده صاحب المدارك عليهم **المقام الخامس** في تعارض الاستصحابين فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين اما حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوضعيان اما ان يكون التعارض بينهما لا لنفسهما بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخل قد نسخ وشك في ان المنسوخ ايهما واما ان يكون لنفسهما كما اذا علم بطهارة ماء ثم شككنا في بقاء الطهارة فغسلنا به ثوبا معلوم النجاسة فحصل لنا القطع اما بارتفاع نجاسة الثوب وطهارة الماء فتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب وكما اذا غسل ثوب متنجس وبقي الشك في زوال النجاسة ثم نشر ذلك الثوب على الارض الطاهر فنقطع اما بزوال نجاسة الثوب او بطهارة الارض فتعارض الاستصحابان ايضا من جهة نفسهما لا لامر خارجي وكما اذا ورد الكر على القليل النجس تدريجا حتى صار كرا من كر وههنا نعلم انه لا بد من ارتفاع احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة المورود فتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورود فان التعارض ايضا من جهة نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك في نقيض احدهما المسبب عن الشك في بقاء الاخر كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجس في المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة الماء حتى يوجب ارتفاع نجاسة المتنجس وعدمها حتى يبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس وعدمها حتى يبقى وكذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول وطهارة الارض المنشور عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في انتقاض نجاسة الثوب لطهارة الارض وثانيهما ان يكون الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الاخر وانتقاضه كالمثال الثالث فان الشك فيه مسبب عن انتقاض كل من الطهارة والنجاسة للاخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام ح انما هو في القسم الاول من الاقسام وهو الاستصحابان الحكميان الوجوديان المتعارضان من جهة انفسهما مع كون الشك فيهما مسببا عن الشك في انتقاض احدهما بحيث يكون التدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين فهل يحكم ح بطرحهما جميعا ولازمه الوقف او العمل بهما جميعا او التخيير بينهما او الاخذ بالراجح

في تحقيق [illegible] الاستصحاب

في [illegible]

في تعارض الاستصحابين

كان فى المشتبهات علم اجمالى قليلا فى كثير ام كثيرا فى كثير لم يكن لعدم انصراف النصوص الى مثله وكون بناء العقلاء على خلافه فيسلم اصالة عدم حجية الاستصحاب لكونه عملا بما
وراء العلم عن المعارض ولو قيل ان المتدين بالدين السابق فى زمان لو شك فى النسخ لعمل بالاستصحاب كما عليه بناء العقلاء ويتم فيمن عداه بالاجماع المركب قلنا انه مقلوب بمثله فلا
ابقى سليما عن المعارض اولا ولقائل دعوى كون عمل الفقهاء على ذلك ودلالة النصوص عليه مندفع بالاصل **اصل** ع معنى الاجتهاد الاصطلاحى اما انه استفراغ الفقيه الوسع
فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى وملكة بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ويرد على كل منهما اشكالات والاحسن تعريف الملكى بانه عند اهل هذا الفن ملكة يقتدر بها على تحصيل
الاعتقاد بالحكم الشرعى الواقعى تحصيلا نظريا والمطلق بانه استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعى الفرعى الواقعى وهو مشترك بين المعنيين لفظا و

منهما ولم نر قائلا ههنا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض افاضل المتاخرين فحكم فى المثال بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا يلزم
من الحكم ببقاء نجاسة الثوب بنجاسة الارض اذ لا دليل على ان الملاقى للنجس بالاصل نجس ايضا فان كلية قولك كل ملاق لنجس نجس لم تثبت وانما المسلم الملاقى
للنجس اليقينى لا النجس بالاصل نعم يوجد قول بالوقف ايضا كما عن صاحب الرياض فحكم بتساوى الاستصحابين الذين احدهما موضوعى والاخر حكمى وفى لكلى
الحقيقة هذا القول لازم كل من يقول بالوقف فى تعارض الموضوعى والحكمى والحق عندنا العمل بالراجح من الاصلين بالرجحان الذاتى فنحكم بنجاسة الارض
فى المثال المفروض وبطهارة المتنجس والماء فى المثال الاخر لرجحان استصحاب بقاء نجاسة الثوب على استصحاب طهارة الارض لكونه مناطا به الحكم اذ هو
موجب لصيرورة الثوب معلوم النجاسة ولا شك انه مع العلم بالنجاسة يلزم الحكم بنجاسة الارض ايضا اذا نشر الثوب المذكور عليها وكذا استصحاب طهارة
الماء راجح من استصحاب بقاء نجاسة المتنجس للدليل المذكور ويدل على ما اخترناه امور **الاول** الاخبار المقتضية لعدم جواز نقض اليقين بالشك فانا
فى الثوب النجس المغسول الذى نشر على الارض قاطعون بالنجاسة فلا بد ان لا ننقضها بالشك ولا شك ان المقصود ليس نفس اليقين السابق لانتقاضه بالشك
فمراده حكمه وليس المراد بعض الحكم ايضا بل جميعه ومن جملته نجاسة ملاقيه فمقتضى الاخبار الحكم بنجاسة الارض بالثوب المزبور ولا يمكن المعارضة بالقلب بعد
جريان استصحاب طهارة الارض اذ قبل نشر الثوب المعلوم نجاسته بالاستصحاب طهارة الارض مقطوعة فلا استصحاب وبعد النشر قطعنا بارتفاع الطهارة
بالنجس الشرعى فلا استصحاب ايضا وكذا الكلام فى الماء المستصحب طهارته اذا طهرنا به مقطوع النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بدوى وبعد التامل لا تعارض
الثانى استمرار طريقة اهل العقول على ذلك الا ترى انهم لو علموا بنجاسة شئ سابقا ثم شكوا فى ارتفاعها لعاملوا ما لاقى ذلك الشئ ولا يعملون بالاصلين
بان يقولوا ان الشئ نجس وملاقيه طاهر ومن هنا يظهر انا لو سلمنا ان مقتضى الاخبار العمل بكلا الاصلين فلا اقل من كون بنائهم مرجحا لما يقدمونه على الاخر
الثالث ظهور الاتفاق عليه فيما ذكرناه من العاملين بالاستصحاب فانه ههنا عاملا بالاصلين معا والحاصل ان استصحاب المزيل مقدم عندنا على استصحاب
المزال بمعنى ان ما شك فى ناقضيته للاخر بان كان الشك فى البقاء والارتفاع مسببا عن الشك فى ناقضية احدهما المعين للاخر كما مر فهو مزيل مقدم
على الاخر للوجوه المذكورة ويرد على من عمل بالاصلين معا فحكم بنجاسة الثوب المنشور وبطهارة الارض المزبورة ان يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب ايضا فى المثال
للاصل ويلزم عليه الفصل فى اقسام الغسالة فيحكم بنجاسة غسالة ما يتيقن نجاسته وبطهارة غسالة ما نجس بالاصل ولم يقل بهذا التفصيل احد فى مسئلة
الغسالة فالتفصيل خرق للاجماع المركب **فان قلت** هذا العامل بالاصلين مذهبه طهارة الغسالة مطلقا حتى غسالة ما علم نجاستها كما يسمع منه وح لا يرد عليه
التفصيل وخرق الاجماع **قلنا** نعم لكن لازم كلامه ههنا التفصيل فى باب الغسالة لو كان قائلا بنجاسة غسالة ما علم نجاسته والحاصل ان هذا التفصيل اى الحكم
بطهارة غسالة الثوب المزبور من باب الاستصحاب عملا بالاصلين خلاف الاتفاق من المتنازعين فى باب الغسالة فتدبر وايضا يرد عليه ان لازمه ان يحكم فى الارض
الملاقية لهذا الثوب بالارض الطاهرة فى جميع الاحكام الا الاحكام المخالفة للاستصحاب كجواز السجود عليها والتيمم بها اما الحكم الاول فواضح واما الثانى فلان مقتضى استصحاب شئ الاحكام
بقاء الامر بالصلوة ان لا يسجد على هذه الارض ولا يتيمم بها عملا بالاصلين مع انه صرح بجواز السجود عليها والتيمم بها ثم اعلم ان الحكم بطهارة هذه الارض
لمنع كلية قولنا كل ملاق للنجس نجس لو كان نجسا بالاصل فاسد اذ نحن لا نحتاج فى الحكم بنجاسة هذه الارض الى غير استصحاب نجاسة الثوب لان الاستصحاب
اى استصحاب النجاسة كما يثبت نجاسة الثوب كذلك يثبت نجاسة ملاقيه لان مفاد الاخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك وترتيب الاحكام السابقة فى زمن الشك وبالجملة معنى الخبر عدم الفرق بين الحالة السابقة
واللاحقة فى شئ من الاحكام ومن جملتها نجاسة الملاقى ثم اعلم ان الشك فى بقاء المستصحب المزيل قد يتقدم على الشك فى بقاء المزال كما اذا شككنا فى طهارة ماء
بعد ما علمنا طهارته سابقا فغسلنا منه بالاستصحاب ثم اردنا تطهير متنجس بذلك الماء فان الاستصحاب الاول مزيل مقدم على الثانى رتبة وزمانا وقد
لا يتقدم احدهما على الاخر بل يتقارنان كما اذا شككنا فى طهارة الماء المفروض بعد ما غسلنا به المتنجس فيحصل الشك فى بقاء طهارة الماء الذى غسلنا
به مع الشك فى ارتفاع نجاسة المغسول مرة واحدة وان تسبب احد الشكين عن الاخر فهل العامل بالاصلين معا يعمم كلامه بالنسبة الى القسمين كما
هو مقتضى كلامه ام يخصصه بالقسم الاخير بان يقول فى الاول من القسمين بتقديم المزيل ويعمل بهما معا فى القسم الثانى فان قال بالتعميم فيرد عليه ما مر
وان خصص العمل بالاصلين بالقسم الثانى فيرد عليه اولا انه خلاف طريقة اهل العقول ايضا فانهم لا يفرقون بين القسمين فى تقديم المزيل وثانيا
انه خلاف الاخبار ايضا اذ لو القى تلك الاخبار الى اهل العرف لقدموا المزيل على المزال فى كل من القسمين بنفس الاخبار ولعل السر فيه ان المستفاد من
الاخبار لزوم ابقاء ما كان على ما كان على حسب استعداده للبقاء وان استعداد النجاسة فى المثال المفروض الى حد تغلب على طهارة الارض بخلاف
استعداد الطهارة فان اقتضاءها للبقاء الى ان يرد عليه مانع اقتضى زوالها وثالثا انه خلاف الاجماع المركب فان من قدم المزيل على المزال فى القسم الاول
قدمه عليه فى الثانى ايضا ومن عمل بالاصلين فى الثانى عمل بهما فى الاول ايضا فتفرد بما ان عمل الاكثر ايضا فى القسم الثانى على ما ذكرناه وخامسا
ان العمل بالاصلين فى الثانى وبالمزيل فى الاول تحكم يأباه العقل السليم الا ترى انه لو كلف احد من اهل العرف من جانب سيده باخذ الاستصحاب المزيل
فى القسم الاول مع سكوته عن القسم الثانى لالحقه به فى الحكم بلا تامل ولا تزلزل ثم اعلم ان هذا العامل بالاصلين فى مثل الثوب المنشور على الارض ان فرض
عدم التعارض بين هذين الاصلين كما يرشد اليه منعه كلية تنجس الملاقى باى نجس كان بان يقول ان غاية ما يقتضيه اصالة نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة
الثوب لا غير وغاية ما يقتضيه اصالة طهارة الارض الملاقية للثوب هو الحكم بطهارة الارض لا غير فلا تعارض بينهما فهذا منه خروج عن النزاع فلا معنى لعد المفروض
من المتعارضين وان فرض التعارض بينهما كما يقتضيه عنوان كلامه بان يقول ان استصحاب طهارة الارض يقتضى ترتيب جميع احكام الطهارة حتى طهارة الملاقى لها واستصحاب
نجاسة الثوب ترتيب احكام النجاسة حتى نجاسة الارض الملاقية فحينئذ التعارض بين الاصلين ح يصير من باب تعارض المتباينين الذى لا بد فيه من الرجوع
الى المرجح لا من باب تعارض العامين من وجه حتى يتبعض ويعمل بهما فى مادة الافتراق ولا يعمل بشئ منهما فى مادة الاجتماع كما فعل هذا القائل هنا كان بان

فى تعارض [illegible]

[illegible] الثوب

والمفتي الحاكم العظيم بالحكم الظاهري والمكمل لملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري والمفتي يطلق على من يشتغل باظهار الاحكام عن رأيه واجتهاده وعلى من له هذا المنصب والقاضي يطلق على من
يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه الحقيقي وعلى من له هذا المنصب والحاكم يطلق على المتصرف في اموال الغيب والمجانين ونحوهم على الوجه الشرعي الخصوصي وعلى من له هذا المنصب الا ان هذه
ان الحاكم يطلق على الاعم من القاضي ويحتمل ترادفهما **أصل** اختلفوا في جواز تجزي ملكة الاجتهاد وعدمه في الفروع وادعوا الوفاق على جوازه في الاصول وقد يتخيل تناقضهما و
الحق امكان التجزي للاصل والوجدان وعدم امكان الاطلاق في اوله ولزوم عمل المتجزي كما يعمل بعلمه لا احتمال عدم كونه مكلفا اصلا او كونه مكلفا بالاحتياط او التبعيض منفي بالاجماع فامره
دائر بين التقليد والاجتهاد

في تعارض الاستصحابين

والتجزي او تركيب التبعيض في العمل فاخذ ببعض احكام هذا الاصل وبعض احكام الاصل الآخر ايضا فالحاصل ان التعيين في التبعيض ايضا لا بد له من مرجح حتى يلزم
الترجيح بلا مرجح وكيف كان فاعلم ان ما ذكرناه انما هو مبني على قاعدة تمامية حجية الاستصحاب اذا شك في المانعية واما على مذهب من لا يقول بحجية الاستصحاب
اذا شك في المانعية ويقتصر في حجيته بالشك في حدوث المانع فاللازم عليه الاخذ بما ذكرنا في المقام من تقديم استصحاب المزيل لسلامة استصحاب الماء الذي
شك في بقاء طهارته وارد تطهير متنجس آخر به عما يصلح للمعارضة فان استصحاب نجاسة المتنجس لا يعارضه لعدم اعتباره هذا اذا كان الشك في ناقضية
احد الطرفين واما اذا كان الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في ناقضية الآخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا لك سابقا
خارجا في الماء الكر الوارد على الماء القليل النجس تدريجا فلا بد فيه من التوقف الى ان يظهر مرجح لعدم امكان الجمع بالفرض ولا معين ايضا لاحد المتعارضين
لان بناء العقلاء مفقود والاخبار غير دالة لاقتضائها حجية الطرفين لا ترجيح احدهما والعقل ايضا ساكت وكذا الكتاب واما الاجماع المركب بان
يقال ان كل من حكم بترجيح احد الاستصحابين في المزيل والمزال حكم به ايضا هنا وكل من لم يرجح هنا لم يرجح في السابق ايضا فغير ثابت واما التخيير بينهما فهو
فرع عدم امكان الجمع وعدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط الثالث هنا مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه
فلا بد ان يطرحا ويؤخذ بالتوقف حتى يوجد مرجح خارجي كما هو موجود في المثال المفروض لبناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب
الطهارة على ما افاده بعض **فان قلت** فلم لم تتوقف في تعارض الخبرين والدليلين الاجتهاديين **قلنا** هناك قام الدليل على عدم جواز الطرح
لا هنا ثم لا يخفى ان تعارض الاستصحابين الحكميين اما في الوجوديين واما في العدميين او المختلفين وجودا وعدما فحالها حال ما سبق في الوجوديين
من تقديم استصحاب المزيل على المزال ومن التوقف عند كون كل منهما مزيلا للآخر لعدم تمامية الدليل مضافا الى الاجماع المركب بين الاقسام في الحكم نعم يقع
كلام في ان الوجودي اذا تعارض مع العدمي فهل لازم الوجودي ان يكون استصحابا مزيلا بما ليس لا رفع ذلك بل قد يكون العدمي مزيلا للوجودي وهذا مقام للترجيح
لشاهد صحيح بل يحكم بان المزيل مقدم كائنا ما كان وليس غرضنا استقصاء الصور انا في المقام ثم ان ما هو المشهور من تقديم الاستصحاب المثبت على النافي
لعل المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل فظهر مما ذكرنا اقسام ستة مع احكامها بقي الكلام في الاستصحابين الحكميين المتعارضين بسبب امر خارجي
لا من جهة انفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشك في الحادث كما يعبر عنه بتعارض الاصلين وهذا ايضا يكون الاستصحابان فيه وجوديين وعدميين و
مختلفين والتحقيق في هذا انه ان اتفق العمل بالاصلين لمكلفين او لزيد كالثوب المشترك الموجود فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد ثوبين هما لشخصين فلا
ريب ان كلا منهما يعمل بالاصل في حق نفسه لتمامية الدليل عليه بعد ظهور الاجماع المركب من القائلين بالاستصحاب وهو بناء اهل العقول ولا عموم في الاخبار
الى هنا انه المتبادر منها عدم جواز نقض اليقين نفسه لا ليقين آخر لنفسه ولا ريب في خروج اصل المكلف ح وان اتفق العمل بالاصلين لمكلف واحد فقد
في السابق فصلنا بين المتماثلين والمتخالفين لكن لا ان نقول ان اللازم مطلقا التوقف ح الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الآخر فح
يعمل بكلا الاصلين كما اذا كان احد الشيئين مباحا والآخر حراما فعلم بانتساخ احدهما اجمالا فح يبقى كلا المستصحبين بحاله لبناء اهل العقول
ان عمل العلماء ايضا على ذلك فلو علمنا بطهارة احد الثوبين ونجاسة الآخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع احدهما عملنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما
الاستصحابان اللذان احدهما موضوعي والآخر حكمي فنوعلى قسمين احدهما ان يتفقا في الموضوعين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان او مختلفة
فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير اما ان يتفقا لشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقان معا فهذه ستة عشر قسما وعلى التقادير اما ان
يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية وعشرون قسما ذهب القائل في السابق بالعمل بهما معا الى لزوم الجمع بينهما والعمل بكليهما في هذا المقام ايضا والحق

في تعارض الاستصحابين

تقديم الموضوعي على الحكمي وذهب صاحب الرياض الى التوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في المقصود فمن الامثلة الجلد المطروح المشكوك تذكيته
فتعارض استصحاب الحكم اعني الطهارة الكائنة حال الحياة مع استصحاب الموضوع اعني عدم التذكية فان الموت يقيني وهو مشترك بين حتف الانف
والتذكية والاصل عدم التذكية لانها يحتاج الى حادث زائد ومن الامثلة الصيد المرمي في الهواء الواقع في قليل من الماء فشك في ان قطع الحياة هل
هو بالرمي ام بالماء فاصالة بقاء الحياة على مذهب من يجعل اصالة تأخر الحادث الى الوقوع في الماء قائلة بكون قطع الحياة بالماء حاكمة بنجاسة ذلك الصيد
والماء معا واصالة بقاء طهارة الماء على حالها حاكمة بكون القطع بالرمي وكون الصيد طاهرا كالماء ولا شك ان الاول بالاضافة الى الثاني موضوعي
والثاني بالنسبة الى الاول حكمي على انه يعتبر التعارض بين اصل طهارة الصيد واصل بقاء الروح الى الوقوع في الماء حتى يكون التعارض بينهما
في موضوع واحد بخلاف الفرض الاول فان التعارض فيه في موضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة ماء مقطوع الكرية او مشكوكها ثانيا ثم اتفق تطهير
ثوب نجس به فاستصحاب بقاء الكرية يقتضي طهارة الماء والثوب معا واصالة بقاء نجاسة الثوب يقتضي نجاسة الثوب والماء معا ومن الامثلة ماء مقطوع القلة
او مشكوكها ثانيا فاتفق تطهير ثوب نجس به فاصالة بقاء القلة تقتضي نجاسة الثوب والماء معا واصالة طهارة الماء يقتضي خلافهما ففي الماء
الذي هو موضوع واحد تعارض اصالة الطهارة واصالة القلة ويمكن جعل التعارض هنا في موضوعين من جهة اخرى هي تعارض اصالة بقاء
طهارة الماء مع اصالة بقاء نجاسة الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي مطلقا لان كل موضوعي مزيل وكل حكمي معارض
معه مزال لان الموضوع هنا عبارة عن متعلق الحكم من الامور الخارجية ولا شك ان الحكم تابع للموضوع ويتبدل بتبدله فالاستصحاب الموضوعي مبدل
الحكم وهذا واضح والحاصل ان الشك في الناقضية انما تسبب هنا عن احد الطرفين وهو الموضوع لا الحكم المعارض له وبالجملة يدل على تقديم الموضوعي
على الحكمي امور الاول الاجماع الذي نقله الشيخ علي ره في حاشيته على الروضة من تقديم الموضوعي والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلا في المسألة الا
لكن يكفي مرجحا لاحد المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باستصحاب المزيل في المقام السابق عمل باستصحاب الموضوع هنا وان لم يكن عكس ذلك

معلوما

بدوا لوجرها او سطها الدليل العقلي الحاكم ح ببطلان ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما اذ لو لم يحصل له الظن بعد الفحص عمل بالاصول الفقاهتية وفي جواز فتواه وتقليد
الغير اياه وجواز قضائه وحكومته وجهان كما ان في وجوب اجتهاد المتجزي في مسئلة التجزي او تقليده او تخييره بينهما وجوها **اصل** من شرط الاجتهاد المطلق معرفة العربية
مادة وهيئة ولو لبا ولو بالتقليد المحصل للظن الطبيعي الا اذا كان المدرك في ايدينا فلا بد من الاجتهاد للاصل وتكفي معرفة مقدار الحاجة في الاستنباط ولو بالقوة دفعا
للعسر والتعطيل و معرفة علم الكلام بقدر ما يتوقف عليه حصول الاعتقاد بالحكم الشرعي ولو لم يكن بنحو مراجعة كتب الكلام وفي اشتراط الاجتهاد او كفاية التقليد وجهان

باتيان و ... معرفة ... علم ... في تعارض ...

معلوما لنا فانه لا يلزم في الاجماع المركب ان يكون من الطرفين **الثالث** الاخبار كما تمسكنا بها في تقديم المزيل نتمسك بها هنا ايضا بنحو ما سبق فان
كان الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم كان قطعنا بالكرية ثم شككنا فيها ثم بعد ذلك وردنا ظهر متنجس به يبقى اصالة بقاء الموضوع
سليمة عن المعارض اذ قبل تطهير المتنجس نقطع بالنجاسة وبعده نقطع بارتفاع النجاسة بالمزيل الشرعي فلا استصحاب في جانب الحكم حقيقة وان كان
الشك في بقاء الموضوع مجامعا للشك في الحكم فالتمسك بالاخبار ايضا على نحو ما سبق من انها لو القيت على العرف لفهموا الموضوعي على الحكمي
الرابع طريقة اهل العقول على تقديم الموضوعي فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب فكيف لا تكون مرجحا لاحد الاستصحابين على الاخر
اي الموضوعي على الحكمي **الخامس** عمل الاكثرين وظاهر الاجماع من العاملين بالاستصحاب ومخالفة البعض ايضا **السادس** الاولوية القطعية الحاصلة
للمرجحية لو لم يكن دليلا مستقلا فانا قد ذهبنا سابقا الى تقديم استصحاب المزيل وهذا الوجه موجود هنا مع امر اخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع
هنا لم يثبت عمله باستصحاب المزيل بخلاف العكس فالمعلوم ان للاستصحاب الموضوعي مزية على استصحاب المزيل فحجية المزيل يستلزم حجية الموضوعي بطريق
اولى **فان قلت** الاجماع الذي نقله الشيخ على ره معارض مع الاجماع الذي نقله صاحب الرياض فيه على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة
مع كون الاستصحاب الموضوعي ايضا مخالفا لاستصحاب النجاسة فقال ره ما لو انفعل ماء في الحوض ثم اتصل بالمادة المذكورة المشكوك كريتها فالاقرب
البقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن العارض وان احتمل الطهارة في الجملة بمعنى عدم تنجيسها بالملاقاة لا مكان وجود المعارض من جانب الملاقي
الطاهر بمثله الا ان الظاهر كون الاستصحاب الاول مجمعا عليه انتهى كلامه ره ويظهر منه انه حكم بعدم قبول المطهرية وان كانت المادة المشكوك
الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي اي استصحاب الكرية مخالفا للمقدم انا قد اشتبه
عليك مختار السيد المذكور فان مختاره في اصل مسئلة تعارض الاستصحاب الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي هو طرحهما والرجوع الى القواعد ويرشد
الى ذلك كلامه ره في الرياض في نجاسة ماء الحياض مع بعد ملاقاتها النجاسة حين اتصالها بالمادة فقال وفي نجاسة ماء الحياض بالملاقاة حين الاتصال
بالمادة مع الشك في كريتها بناء على اعتبارها فيها خاصة او مع ما في الحياض وجهان بل قولان وينبغي القطع بالطهارة لو طرء الشك بعد تيقن
الكرية لاستصحابي الطهارة والمادة على الكرية وعمومي الاصلين البراءة وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولو طرء بعد تيقن نقصها من الكرية يكن
مجرى الماء اليهما فلا يبعد ذلك لتعارضهما من الجانبين فيبقى الاصلان سليمين عن المعارض انتهى كلامه ره رفع مقامه ومعلوم ان قوله ولو طرء بعد
تيقن نقصها الخ دال على ان استصحاب الطهارة واستصحاب القلة قد تعارضا وتساقطا فيبقى اصل البراءة وعموم كل ماء طاهر سليمين عن المعارض فظهر
ان الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب الرتبة واذا عرفت مختاره فنقول اولا انه لا تعارض بين الاجماعين لان السيد ادعى ان العلماء
استقر بينهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضا وكان مذهبه تساوي الموضوعي والحكمي فحكم بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب
الكرية نظرا الى ان الارجح من احد المتساويين رتبة موجود بالمرجح الخارجي فتدبر وثانيا سلمنا تعارض الاجماعين لكن الاجماع الذي حكاه الشيخ اقوى لاعتضاده
بما ذهب المعظم وثالثا ان المعارضة انما تكون مسلمة ان ادعى السيد الاجماع على تقديم مطلق الاستصحاب الحكمي على الموضوعي ولم يظهر منه ذلك بل هو
ادعى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي **فان قلت** لعل حكم اهل العقول بتقديم الاستصحاب الموضوعي ليس من باب تقديم الموضوعي
من حيث هو على الحكمي بل من باب تقديم الحكمي الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له مثلا لو القي ثوب مشكوك النجاسة المسبوقة بها في حوض مشكوك الكرية
مسبوق بها فالحكم بطهارة الماء كما يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الموضوعي اي الكرية على الحكمي اي النجاسة كذا يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب
الحكمي المقارن للموضوعي اعني استصحاب طهارة الماء على استصحاب النجاسة فلا بد في تعيين جهة علمهم من معين **قلنا اولا** ان التعارض بين الاستصحابين
الحكميين في هذا المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال وقد عرفت سابقا ان استصحاب المزيل عند العرف مقدم على استصحاب المزال ومقتضى ذلك ان يقدموا
هنا استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة لا العكس فذلك كاشف عن ان نظرهم في التقديم انما هو على استصحاب الكرية **وثانيا** النقض بصورة لا يشتمل على
استصحاب حكمي ملازم للموضوعي بل يشتمل على استصحاب حكمي مخالف للموضوعي كما لو وقع عذرة في ماء مشكوك الكرية مع سبقه بالقلة فمقتضى استصحاب
القلة نجاسة الماء ومقتضى استصحاب الطهارة عدم النجاسة ومعلوم ان بنائهم هنا على تقديم الموضوعي ايضا فيحكمون بالنجاسة تقديما لاستصحاب
الموضوع على استصحاب الحكم اعني الطهارة وثالثا ان المنصف يعلم ان نظرهم في التقديم في تلك المواضع على استصحاب الموضوع لا الحكم المقارن معه
ثم اعلم ان التعارض بين الموضوعي والحكمي قد يكون مسببا عن نفسهما وقد مضى حكمه وقد يكون مسببا عن الخارج فيكون الشك في الحادث كما
لو شك في بقاء زيد وطهارة ثوبه بعد القطع بارتفاع احدهما عقيب القطع بتحققهما وهذا الفرض قليل لكن لو وجد فبناء اهل العقول على العمل
بالاصلين وطرح العلم الاجمالي واما الاستصحابان الموضوعيان وجوديين كانا ام عدميين ام مختلفين مع كون التعارض مسببا عن نفس الاستصحابين
فالحكم فيهما ما مر من تقديم المزيل على المزال وامثلته كثيرة كما لو شك في بقاء زيد وحياته فان استصحاب حياته معارض باستصحاب عدم افعاله الغير الملكية
من الافعال الحالية اما الابتدائية والعقلية والملكية فهي من لوازم وجوده الخارجي بحيث لا تصلح ان يكون مجرى للاستصحاب بخلاف الافعال الحالية فيجري
فيها الاستصحاب ويعارض استصحاب حيوته وكما لو دار الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز فاصل عدم تعدد الوضع المقتضي للمجاز معارض مع اصل
عدم ملاحظة المناسبة المقتضي للاشتراك وكما لو خرج زيد مسافرا الى مكان معين نعلم بوصوله الى المنزل الفلاني او البلد الفلاني في الواقع وبين
ما بينه وبين المكان فشككنا في انه هل خرج عن المكان الذي وصل اليه لان اصالة بقاء ارادة المسافر الى ذلك المكان المقتضية للخروج عن هذا المنزل
والبلد معارض مع اصالة عدم الخروج هذا اذا كان احدهما مزيلا للاخر واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من التوقف هذا اذا كان التعارض بين الموضوعيين

او رجال اما الاجل تحصيل شرايط الراوي او تحصيل اسباب الظن او تحصيل قراين القطع او لترجيح القطعيات اذا تصادمت وشكوك الاخباريين والاصولية كما مر في جواز الاكتفاء بتصحيح الغير وتضعيفه وجهان تقدما ومعرفة علم الاصول لانه متكفل لبيان تعارض ادلة الفقه وتكفي الملكة لما امر في العربية ولا يكفي التقليد للاجماع ومعرفة علم المنطق اجتهادا ولو لبا لانه متكفل لتميز صحيح الدليل من سقيمه ومعرفة مواقع الاجماعات ولو ملكة لئلا يخالفها لكن هذا الشرط مستغنى عنه بعد ما سبق من الشرايط كما يستغنى عن اشتراط قدسية على فهم ايات الاحكام وهي التي الا يات يمكن استخراج الاحكام منها مطابقة او تضمنا او التزاما نعم يشترط ان يكون للناس بالاخبار لارتباط الابواب بعضها مسببا عن بعضها واما اذا تسبب عن امر خارجي فيعمل بكل من الاصلين اذ كان العمل بهما لتخصيص والا فالوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاستصحابين ولو كان المرجح نفسه صالحا للدليل بالاستقلال فهو المتبع من غير ملاحظة الاصل والا فلا والكلام منه قد مضى فطلب من جميع ما ذكر ان المزيل يقدم على المزال في جميع الاحوال وان كان كل منهما مزيلا فالوقف من حيث القاعدة **المقام السادس** في انه هل يجب الفحص قبل العمل بالاستصحاب ام لا بل هو حجة حتى قبل الفحص وعلى فرض الوجوب هل يكون وجوبه شرطيا بمعنى انه لو ترك الفحص لعوقب على العمل بالاستصحاب لا على ترك الفحص ام يكون وجوبه نفسيا والكلام هنا يقع في مواضع الاول في الشبهة الحكمية فاعلم ان الاصل الاولي هو عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص لانه عمل بما وراء العلم والاصل في كل امر غير علمي هو عدم جواز العمل الا مع اليقين بالجواز وهو هنا يكون بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي هذا من حيث الحكم التكليفي واما من حيث الحكم الوضعي فالاصل عدم حجية الاستصحاب قبل الفحص ايضا لاصالة الاشتغال ولان كل من لم يجوز العمل قال بعدم الحجية ونحن اذا قلنا ان الاصل عدم الجواز ثبت عدم الحجية بالاجماع المركب اذا عرفت الاصل فاعلم انه لا يجوز العمل بالاصل اعني الاستصحاب في الاحكام الشرعية قبل الفحص للاصل المذكور وللاجماع القاطع لانك اذا عملت بالاستصحاب قبل الفحص فاما ان تعمل بسائر الادلة الفقاهتية كاصل البراءة والاباحة ايضا قبل الفحص فيلزم الخروج عن الدين **وان قلت** بلزوم الفحص فيه لا في الاستصحاب من الادلة الفقاهتية وبعكس لزوم الفرق والاستصحاب في هذا الحكم صرف وللاولوية القطعية لانه اذا لم يجز العمل بالادلة الاجتهادية قبل الفحص فالفقاهتية بطريق اولى قطعا فان **قلت** ان ادلة حجية الاستصحاب كالاخبار مطلقة بالنسبة الى قبل الفحص وبعده **قلنا** اولا انها واردة في مقام بيان حكم اخر وهو حجية سنخ الاستصحاب لا بيان شرايط العمل به فلا اطلاق لها يعتبر وثانيا سلمنا الاطلاق لكنه معتضد بما مر من الادلة الاجتهادية القطعية **الموضع الثاني** في الموضوعات المستنبطة والحق ان العمل بالاستصحاب فيها ايضا يحتاج الى الفحص للاصل المذكور ولظهور الاتفاق وللاولوية القطعية اذ العمل بقول اللغوي الذي هو دليل اجتهادي في اللغات يحتاج الى الفحص فالعمل بالاستصحاب اولى في الاحتياج الى الفحص لانه دليل فقاهتي ولان العمل به قبل الفحص مستلزم للمخالفة القطعية لكثرة الموارد التي يحتاج فيها الى الاستصحاب بحيث نقطع بمخالفة بعضها للواقع واما توهم اطلاق الاخبار فلا يمشي اذ عرفت انها لا تدل الا على حجية سنخ الاستصحاب في اللغات فكيف على حجيته قبل الفحص **فان قلت** ان العقلاء لا يتفحصون في العمل بالاستصحاب في اللغات **قلنا** نعم لكنهم ليسوا ملتفتين الى لزوم المخالفة القطعية لان الوارد عليهم قليل لا مورد لعموده وايضا يمنع اعتبار طريقة اهل العقول بعد ورود الدليل على خلافهم فان حجية طريقتهم تعليقية لا تنجيزية وقد عرفت لزوم الفحص فان الظن المعتبر المسبب من ذهاب الاكثر قائم على لزوم الفحص ولو لم ندع القطع على لزوم الفحص المسبب من الاولوية **الموضع الثالث** في الموضوعات الصرفة ولا ريب ان الاولى ايضا ان لا نعمل بالاستصحاب فيها الا بعد الفحص لما مر ولا دليل يرد على خلافه لان اطلاق الاخبار فيه ما مر والاجماع المحقق غير معلوم والاجماع المنقول الذي ادعاه بعض متاخري المتاخرين وان كان موجودا لكنه ليس بحجة وان قلنا بان المسئلة فرعية لان الظن منه غير حاصل وعلى فرض حصول الظن المسئلة اصولية لا نعمل فيها بالظن واما بناء العقلاء فهو مسلم لكن فيما كان الاستصحاب موافقا للاحتياط كاستصحاب النجاسة او كان احتمال الاعقلائيا وفي غير ذلك لم يثبت بناؤهم فالاصل سليم عن المعارض **فان قلت** يدل على عدم لزوم الفحص في الموضوعات الصرفة ذيل رواية زرارة حيث قال قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك **قلنا** انما يستفاد منها عدم لزوم الفحص في المورد الخاص لا مطلقا فلا يصح التمسك به على نفي لزوم الفحص سنخا كما لا يصح اثبات لزوم مطلق الفحص لوجوب الفحص في الهلال في رمضان مضافا الى ان الرواية ظنية والمسئلة علمية اصولية الا ان يجعل مسئلة الاستصحاب فرعية مطلقا او في الجملة او يجعل الظن في الاصولية حجة فلا تغفل وتامل **المقام السابع** اختلفوا في جواز التمسك بالاستصحاب فيما لو ثبت حكم في الشريعة السابقة ولم نعلم نسخه في شريعتنا فقيل بالجواز بناء على عدم وجود العلم الاجمالي بالنسخ في الاحكام المشتبهة التي نعلم نسخها فيجري الاستصحاب في المشتبها بعد اخراج ما علم النسخ وما علم البقاء وقيل بعدم الجواز لان العلم الاجمالي بوجود النسخ بين تلك المشتبهات حاصل فيسقط الاستصحاب لكون الشك في الحادث الملحوق باجزاء الاستصحاب مطلقا سواء علم بكون علم اجمالي بين المشتبهات او كان علم اجمالي بين المشتبهات او كان علم اجمالي في البين وعلى الثاني سواء كان المعلوم بالاجمال منحصرا في جنب المشتبهات ام لا ونحن اذا ثبتنا عدم الجواز عند عدم العلم الاجمالي فعلى الثاني بطريق اولى لنا ان الاصل الاولي كما مر الاصل الاولي عدم جواز العمل بالاستصحاب الا بدليل وهو مفقود هنا اما الاخبار فلانها لا تنصرف الا الى ابقاء الاحكام الواصلة الينا من جانبهم لا مطلق الاحكام واما بناء العقلاء فغير موجود ايضا الا ترى انهم لو علموا بحرمة الخمر في شرع عيسى ولم يعلموا ان النبي ص حرم ايضا ام لا لعملوا باصل البراءة ونفوا الحرمة **فان قلت** ان بناءهم لو سلم على عدم الابقاء فانما يسلم بالنسبة الى اشخاص لم يتدينوا بالدين السابق كالموجودين في زماننا اما من تدين بالدين السابق في زمان وتعلق عليه حكم كالموجودين من اول بعثة النبي ص فلا شك في كون بنائهم على اعتبار الاستصحاب قطعا واذا ثبت حجية الاستصحاب لم ثبت لنا ايضا بالاجماع المركب **قلنا** سلمنا ذلك لكن يمنع الاجماع المركب سلمنا الاجماع ايضا لكنه مقاوم عليكم لانا نثبت عدم الحجية لامثالنا ممن هو موجود في هذا الزمان ببناء العقلاء ونتم الباقي بالاجماع المركب عكس ما تقول به فبعد تعارضهما وتساقطهما يرجع الى الاصل الاولي **فان قلت** ضميمة اجماعنا الا وهو ضميمة اجماع عملي اصل البراءة الى اجماعنا المركب اقوى فيقدم **قلنا** ان كان المراد بالمعارضة المعارضة في اصل اعتبار الاستصحاب فلا شك في ان الضميمة في كلا الاجماعين هو بناء العقلاء فالمرجح غير موجود وان كان المراد بالمعارضة المعارضة في المسئلة الفرعية كمثال العصير العنبي المتقدم اليها الاشارة فالاجماع المركب مسلم ولكن عدم جواز خرقه تم بعد كون الضميمتين من الادلة الفقاهتية ونا **من قلت** يلزم المخالفة القطعية وهي محرمة **قلنا** يلزم

العلاوة

فصل في وجوب الفحص في العمل بالاستصحاب

فصل في وجوب الفحص في العمل بالاستصحاب في الموضوعات المستنبطة

فصل في استصحاب الشرائع السابقة

الى الفقه

ببعض وان يكون له قوة رد الفرع الى الاصل وان يعلم المعانى والبيان والبديع ليرجح الافصح او الفصيح عند التعارض فينظر وان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا
يميل الى كل ناعق وناطق ولا معوج السليقة ولا كثير التوجيه والتاويل بحيث يحمل الاحتمال البعيد من الظواهر لا تسرعه بذلك ويمكن ان يقال ان اكثر المذكورات ليست من
الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد بل هي مقومات لها ثم بعض ما ذكر ليس شرطا لتحقق التجزي وبعض شرط له وللاجتهاد مكملات حسنة كمعرفة بعض مسائل الهيئة والطب
والهندسة والحساب **اصل** في عدم معذورية الجاهل بالعبارة مطلقا او مع عدم المطابقة او مع التقصير قولان ومحل النزاع الصحة والفساد قاصرا ام مقصرا لا لم
الموافقة القطعية اليقينية تعارضتا وبقي اصالة التجزي الخ فسلمت عن المعارض صار بحكمه

الفصل الثاني في الاجتهاد والتقليد وفيه مقصدان

في مباحث الاجتهاد والتقليد

المقصد الاول في الاجتهاد

الاجتهاد مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمعنيان للفظين منقولان عن الفراء وعلى ذلك يكون معنى اجتهد في الشيء لغة هو انه اتى به بقدر طاقته ووسعه او ارتكب المشقة ومعنى الاجتهاد فيه الاتيان بقدر الطاقة والوسع او ارتكاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل للمعنيين وان لم يطلق عليه المشترك اصطلاحا لاختلاف المبدأ في المعنيين فلا اشتراك لا في الهيئة ولا في المادة اما في الهيئة فظ واما في المادة فلانها مختلفة بالنظر الى المعنيين كلفظ الحنا **فان قلنا** ان المبدأ هو الجهد بالضم يكون المعنى الاصطلاحي الذي عرفوه به وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي متمما خاصا من المعنى اللغوي فيكون منقولا عن الاعم الى الاخص وان كان المبدأ هو الجهد بالفتح يكون المنقول اليه اي المعنى الاصطلاحي معنى خارجا عن المعنى اللغوي ومنافيا له ومجازا بالنسبة اليه فيكون اللفظ منقولا الى المعنى المجازي بطريق النقل عن اللازم الى الملزوم فان بذل الوسع والطاقة في الاحكام ملزوم المشقة لكن لما كان الغالب في المنقولات هو النقل من العام الى الخاص فالظاهر ان الاجتهاد المصطلح ماخوذ منقول عن الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة واذا ظهر لك المنقول والمنقول اليه والمناسبة بينهما على تقدير جعل المصطلح هو الامر الحالي ظهر لك الحال ان جعلنا الاجتهاد في الاصطلاح الملكة كما عرفه بها بعضهم

في تعريف الاجتهاد في العرف

ثم اعلم انه يرد على تعريفه بالملكة اشكالات **الاول** ان مرادهم من الاجتهاد اصطلاحا هو الملكة ماذا فان ملكة الفقه قد تكون في كل ابواب الفقه وقد تكون في بعضها كالعبادات دون المعاملات والقدر المشترك بين الملكة العامة والخاصة هو ملكة القدرة على استنباط الحكم الشرعي في الجملة لا بشرط فهل المراد هو الملكة العامة حتى يختص الاجتهاد والمجتهد في المطلق فيكون مجازا في التجزي مطلقا او المراد القدر المشترك فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي ايضا حقيقة **وان قلنا** بعدم وجوده في الخارج او بوجوده وعدم جواز العمل عليه فانه على فرض وجوده يكون اطلاق المجتهد عليه حقيقة وان كان على القول بعدم وجود المتجزي الفرد منحصرا في المطلق فان ذلك لا ينافي كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وان امتنع بعض افراده كلفظ واجب الوجود ولكن لو وجد كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او المراد انه حقيقة في الملكة بشرط الوجود ففي الملكة العامة الموجودة يطلق عليها الاجتهاد وكذا الملكة الخاصة ان وجدت يطلق عليها الاجتهاد فنزاعهم في التجزي يكون صغرويا ويرجع الى النزاع في وجود المتجزي وعدمه وحجيته بعد قطعهم بانه لو وجد لصدق عليه الاجتهاد اصطلاحا حقيقة **وان قلنا** بعدم جواز العمل بعد وجوده فيشمل الفاسد لا المعدوم او المراد انه الملكة الموجودة الصحيحة فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي حقيقة ان قلنا بوجوده وبجواز العمل به فكلامهم هذا يحتمل وجوها اربعة ومقتضى القاعدة المقررة من انه لو كان اللفظ مستعملا في معنيين بينهما جامع استعمل فيه اللفظ لا بقيد معتد به وكان استعماله في احد الفردين غالبا يكون اللفظ حقيقة في الفرد الغالب استعمالا ان يكون لفظ الاجتهاد الذي هو من هذا القبيل حقيقة في المجتهد المطلق الذي له ملكة عامة لانه غالب استعماله مضافا الى ان المتبادر من الاجتهاد سيما من المجتهد هو المطلق ولو لم ندع صحة سلب الاجتهاد عن المتجزي فلا اقل من الشك فيها وليس عدم صحة السلب معلوما فيكون التبادر سليما عن المعارض والاصل فيه ان يكون وضعيا فيكون في غير المطلق مجازا لكن يشكل ذلك بانهم قسموا الاجتهاد الى المطلق والتجزي والغالب في التقسيم كون اللفظ حقيقة في المقسم وبانهم قالوا في بحث شرائط الاجتهاد للاجتهاد المطلق شرائط فلو كان حقيقة في المطلق فقط لما احتاجوا الى هذا القيد فالظاهر من ذلك الاشتراك المعنوي وبانهم قالوا هل يجوز التجزي في الاجتهاد ام لا والمراد من الاجتهاد في هذا الكلام ليس الا الاجتهاد المطلق اذ لا معنى لقولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد المطلق فمرادهم منه ظاهر القدر المشترك وظاهر هذا الاستعمال الحقيقة الا ان يجاب عن الاول بان منشا ظهور التقسيم في كون اللفظ حقيقة في المقسم هو الغلبة ومنشا القاعدة التي ذكرناها اولا ايضا هو الغلبة فتعارض القاعدتان اللتان منشاهما الغلبة وبقي التبادر الذي قدمناه سليما عن المعارض وعن الثاني بان منشا القول بظهور كلامهم هذا في ان الاجتهاد انما هو موضوع للقدر المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان التاسيس خير من التاكيد فحمله على التاسيس من التاكيد على الاطلاق ممنوع وليس المراد من التاكيد هنا التاكيد المصطلح عند النحاة حتى يقال انه بالنسبة الى غيره في غاية القلة فالظن يكون على خلافه بل المراد مطلق اظهار ما لا يحتاج الى بيانه احتياجا تاما وهو كثير في العبادات وعن الثالث بان اللازم منه ان الاجتهاد في كلامهم ذلك مستعمل في القدر المشترك ومنشا ظهور ذلك الاستعمال في كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك هو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة في خصوص المطلق لزم النقض في ذلك الكلام والاصل خلاف النقض اي خلاف المجاز واذا كان منشا الظهور هو ذلك قلنا اصالة الحقيقة يعمل بها اذا كان الشك في المراد وفيما نحن فيه الشك في الموضوع له هذا ولكن يمكن انتصار القول بالقدر المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلي وطبعه مع قطع النظر عن غلبة الاستعمال في المطلق هو مطلق الملكة فانما كان يتبادر الاجتهاد المطلق الى الذهن ولانما هو لغلبة الاستعمال فيه فلو كان لا التفات بعد التخلية لتبادر القدر المشترك وعدم التبادر بمجرد التخلية لا يضر يكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى في التبادر الاطلاقية في اكثر المطلقات الموضوعة للقدر المشترك فظهر ان المتبادر اولا هو الفرد الغالب من المطلق لا مطلق الماهية لكن بعد التخلية يصير المتبادر القدر المشترك مضافا الى ان اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق لكان في مثل قولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد تنافر والمراد فيه هو القدر المشترك مع انه لا تنافر على انه بعد التخلية لا يصح سلب لفظ الاجتهاد **الثاني** ان مرادهم من الحكم في تعريف الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ماذا وهل الاجتهاد حقيقة اصطلاحا في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في اي علم كان فالواجد للملكة النحو مجتهد اصطلاحا والاجتهاد حقيقة اصطلاحا في الملكة الخاصة الشرعية الفرعية وهو مشترك لفظا بين كلي الملكة وهذا الفرد الخاص منها بمعنى ان الاصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغة في اصطلاحهم الى هذا الفرد الخاص والعلماء نقلوه عنها الى مطلق الملكة فصار منقولا من نوع مرة

في بيان معنى المجتهد المطلق والمتجزي

نعلمه وفي كونه اعم من الجهل والوجه او اختصاصه بالعلم وجهان لا ريب في وجوب تعلم المسائل التي يعم بها البلوى كتابا وسنة ومقتضى اصل الشغل كونه شرطا لصحة العبادة وعدم كفاية الموافقة الاتفاقية الا ان يكون في المقام اطلاق كما يتغير بناء العقلاء وقاعدة تبعية الاحكام للصفات الكامنة من دون مدخلية العلم والجهل المؤيدة بظاهر حديث عمار نعم لو علم بعدم المطابقة او شك فيها والوقت باق وجب الاعادة قاصرا او مقصرا لاستصحاب بقاء الامر

الى الكلي واخرى الى الفرد وهو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة الخاصة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقادا كان ام عملا فيشمل ملكة علم الاصول ايضا وهو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه او هو منقول الى الملكة الشرعية العلمية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعيات لا الاعتقاديات من الشرعيات وهو مشترك لفظا بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مقتضى التبادر كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية الفرعية بل يصح سلب الاجتهاد عن ملكة الطب فلا يقال للطبيب الحاذق انه مجتهد وله رتبة الاجتهاد نعم يقال انه مجتهد في الطب وهذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام في المطلق الخالي عن القرينة بل القاعدة المتقدمة ايضا هنا بل يمكن دعوى عدم صحة السلب عن خصوص الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بتحقق امر من صحة تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصة والى الاعم منها بل التقسيم موجود وبانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة لزم التاكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه وحصل النقض في قولهم يجب الاجتهاد في اصول العقائد وبانه عند التخلية لا يصح سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة في علم حصلت فالحق ان يراد لفظ الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وبهذا الاعتبار يصح سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك وفي اصطلاح مطلق العلماء حقيقة بنقل اخر في الملكة المطلقة والشاهد عليه عدم صحة السلب مع قطع النظر عن اصطلاح اهل الاصول فلا تناقض في وجوه صحة السلب وعدمه في المقام الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط الحكم الشرعي قد تكون ملكة علمية وقد تكون ملكة علمية وقد يكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام يشمل العلمية النظرية واما الضروريات التي لا يحتاج الى بذل الطاقة فهي خارجة قطعا الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية او علمية لعدم صحة سلب الاجتهاد عمن له ملكة علمية حاصلة في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلا **الرابع** هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد الظاهري اشكل الامر بعدم الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان المراد الاعم اشكل ايضا في الفرد الظاهري منه لما قلناه فان بناءهم على تباين الفقه معنى مع الاجتهاد وان كان المراد الواقعي اشكل بعدم صدق الاجتهاد والمجتهد على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط لكون له ممارسة في مسئلة اصل البرائة مثلا او اصل الاباحة بحيث كان له ملكة اجراء القاعدتين في مظانهما الا ان يجاب باختيار الشق الاخير والتزام عدم صدق الاجتهاد على ما ذكر بل يصح سلب اصطلاحا عن مثل ذلك الشخص مضافا الى انه لا يبعد ملكة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالبا بل دائما عن ملكة الظن بالحكم الواقعي **الخامس** هل المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظن بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبارات القوم فاستفرغ وسعه فيها لتحصيل الظن من دون ان يكون له ممارسة في الفن بحيث يستنبط الحكم الواقعي ظنا بنظره واجتهاده ودقته ام المراد من الملكة بالقسم الاخير الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الاول فتحصل مما ذكر ان الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي تحصيلا نظريا بقي الاشكال في شيء وهو ان للاجتهاد تعريفا ملكيا وتعريفا حاليا وملكة كل شيء بحسب حاله فان ملكة البناء الحاصلة للبناء ماخوذة من حالها التي هو البناء والحال انهم عرفوا الحالي من الاجتهاد باستفراغ الوسع كما سيجيء وهو فعل المكلف وحال منه وعرفوا الملكي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ومقتضى قاعدة اخذ ملكة شيء من حال ذلك الشيء ان يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد او الظن لا ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني او يكون الحالي عبارة عن استنباط الحكم الشرعي فتامل واما تعريف الحالي فقيل بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي **وفيه** اولا ان قيد الفقيه غير محتاج اليه لانه يغني عنه قيد استفراغ الوسع اذ مطلق من استفرغ الوسع وان لم يكن ممارسا في الفن لا يقال انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي بل الظاهر من استفراغ الوسع فيه انما هو بعد الممارسة في الفن وثانيا انه مستلزم للدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد ان يكون الشخص فقيها اولا ثم يجتهد فيحصل له رتبة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا يكون الا بعد الاجتهاد وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن فيخرج العلميات النظرية لعدم صحة السلب رابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ وان لحصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد وليس كذلك اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول يرجع الى الاصول الوقعية الفقاهتية لكن يصدق على استفراغه هذا انه اجتهاد فتامل وهذا لا ينافي ما قدمنا سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم وخامسا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصدا لتحصيل الظن وليس كذلك اذ لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل العلم اولا فلا اقل من القول بكونه قاصدا للتحصيل الاعتقاد هذا ولقائل ان يقول قيد الفقيه محتاج اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة واعمال النظر في المسئلة الشرعية لتحصيل الظن وكون الشخص عارفا بالمقدمات لا دخل له بمفهوم الاجتهاد فلو لم يحتج قيد الفقيه لدخل استفراغ وسع العامي **وفيه نظر** ويمكن الجواب عن الدور بان المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالاحكام لا الفقه الفعلي فيندفع الدور فتعريفنا الفعلي بنحو صحيح هو ان الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي فظهر مما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا لفظ مشترك بين الملكي والحالي بقي شيء وهو ان قيد الفقيه ان اخذ في التعريف الحالي فاما ان المراد به ملكة الفقه وحال الراي العلم بالحكم الظاهري فان كان الثاني لزم عدم الانعكاس لخروج من له ملكة اجتهاد بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وصدق التجزي التعريف اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول انه ملكة الفقه انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك انما يوجد للشخص على هذا القول اذا كان له ملكة اجتهاد كل المسائل الفرعية اذ ملكة العلم بالحكم الظاهري انما هو مرتبة التجزي وعلى مذهب هذا القائل لا يكون تجزيا الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض ان له ملكة الاجتهاد في البعض فيخرج عن التعريف الحالي انا قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة ولا بد من التطابق بين الملكي والحالي وان لم يؤخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم

الاطراد

في بيان معنى الملكة واقسامها في الاجتهاد

في بيان المراد من الملكة

في الجواب عن الدور

وبناء العقلاء وعدمه ملاحظة العلم والجهل في الاحكام كما مر لظاهر حديث عمار وحماد المقدر على استخراج حكم وجوب القضاء وعدمه والاثم وعدمه وحكم مال وعلم الجزئية وجهل الركنية وما لو اخذ الحكم من المجتهد جاهلا باجتهاده او بلزوم الاخذ منه وحكم المقصر بعقتميه والقاصر باقسامه وما لو كان شرط العبادة معاملة كستر العورة واما المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط مطابقة الواقع

الاطراد لدخول الغافل المستنبط باستفراغ وسعه الجواب بمنع ان المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفن وان لم يكن له ملكة الفقه فطرده وينعكس ثم اعلم ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي كالاجتهاد اما الحالي فهو في التعريف المشهور اي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم ومن ان المراد بالاحكام هل الكل او البعض وقد مر ذلك مع جوابه في اوائل الكتاب وكلام من جهة العلم المنقول اليه لفظ الفقه وقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو الظن بالحكم الواقعي وقيل انه الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم الاعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع بالحكم الظاهري وما عدا الاخير باطل لان الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي لكان ملكته ملكة الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة الفقه فرق اصلا في الاخير وفي الاول لا يكون الفرق بين القسم الظني من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم الواقعي اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون الفرق بين قسم من ملكة الاجتهاد اي العلمي منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها فيرد على الاول وليس ان الفقه لغة بمعنى الفهم وهو مطلق العلم على قول فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاولين فيكون منقولا عن المعنى اللغوي الى المجاز الصرف والغالب في المنقولات الاول مع انه يرد على الاولين ان العلم الماخوذ في التعريف ظاهر في القطع وهو حقيقة فيه والمجاز خلاف الاصل **فان قلت** نحن وان حملنا العلم على المجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر **قلنا** ما ارتكبنا تقييد وما ارتكبتموه مجاز صرف واذا عرفت المعنى الحالي للفقه قدرت على استخراج معناه الملكي فهو على ما اخترناه ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري وقد ظهر مما ذكر معنى الفقيه واما المفتي فمعناه الحالي من يشتغل باظهار الاحكام عن رايه اجتهاده والملكي من له اهلية المنصب للملكة لا يخلو من تقيد بل هو حرفة في الحقيقة واما القاضي فالحالي منه من يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب واما الحاكم فالحالي منه المتصرف في اموال الغيب والمجانين ونحو ذلك على الوجه الشرعي المخصوص والملكي منه من له ذلك المنصب ثم ان التسمية بالملكة تسامح يبقى النسبة بين الالفاظ الخمسة فقيل ان الفرق بينها انما هو بالمفهوم فقط والمصداق واحد وسيعرف الحق في شرائط الاجتهاد **ضابطة** في جواز تجزي الاجتهاد وعدمه ولا بد اولا من ذكر ثمرة الاول انه لو كان لشخص ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الفرعية عن مداركها فهل يجب عليه الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي ومقامه يجب عليه التقليد في هذه المسئلة الاصولية ام هو مخير فان كان في احد طرفي المسئلة قد متيقن اخذ به للاشتغال كان يكون الاجتهاد في تلك المسئلة الاصولية مبرئا للذمة قطعا وكان الشك في جواز تقليده او بالعكس ففي هاتين الصورتين مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وان لم يكن قدر متيقن فالحكم التخيير ان لم يوجد مرجح لاحدهما لكن القدر المتيقن موجود وهو الاجتهاد والكلام انما هو في جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ بالاجتهاد لاصل الاشتغال وعلى فرض عدم وجود القدر المتيقن فالمرجح ايضا في جانب الاجتهاد لانه مفيد للظن والتقليد مفيد للوهم الثاني الاختلاف الواقع بينهم في جواز التجزي وعدمه انما هو في الفرعيات واما في المسائل الاصولية فادعوا فيها الوفاق على جواز التجزي وبه دعوا عليه ان جواز التجزي في الاصول معناه اعمال بعض القواعد المجتهد فيها في الفروع فجواز التجزي في الاصول يستلزم جوازه في الفروع ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي الجواز في الاصول فكيف يكون الجواز في الاصول وفاقيا وفي الفروع خلافيا **فان قلت** لعل المراد وقوع الوفاق على جوازه في الاصول عقلا واما الجواز الشرعي فمختلف فيه في الفروع وليس المراد وقوع الوفاق على جواز التجزي شرعا في الاصول والجواز الشرعي فبين ظاهر كلماتهم تناقض بين **فان قلت** لعل مرادهم من وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه في بعض المسائل الاصولية التي لا يستلزم التجزي فيها الاجتهاد التجزي في الفروع كمسئلة جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الاعلم ولزوم تجديد النظر فان ملكة تلك المسائل ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزيا في الفقه فلا تناقض فلا منافاة في جواز التجزي في الاصول اتفاقا ولو شرعا والخلاف في التجزي في الاحكام الفرعية **قلنا** التجزي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض المسائل التي يستلزم التجزي فيها التجزي في الفقه وظاهر كلام مدعي الوفاق اعم من القسمين فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من يقول امكان التجزي معناه انه لو كان دعوى الوفاق في نحو تلك المسائل التي ذكرت لكان عليهم عنوان اخر لسائر المسائل الاصولية من حيث جواز التجزي وعدمه فيها ليتنبهوا الا ان يقال انه لا مفر من ارتكاب خلاف الظاهر في كلامهم بحمله على تلك المسائل التي ذكرناها حذرا من لزوم التناقض الذي هو في غاية البعد منهم ولا اقل بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك المسائل فلم يثبت الوفاق والعمدة فيها الثالث اعلم ان النزاع في هذا البحث انما هو في ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحالي منه فيتجزى اتفاقا اذ لا يوجد مجتهد مطلق وايضا الكلام في تجزي ملكة الاجتهاد اعم من الملكة العلمية والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك فهنا مقامات ثلثة **المقام الاول** في امكان التجزي وعدمه فقيل بالامكان وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول الاصل اي اصالة الامكان مع ان اغلب العلوم مما يقبل التجزي اتفاقا فيلحق المشكوك بالغالب الثاني البداهة والوجدان فانا نرى ان الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات كما ان الشخص قد يكون له ممارسة في جزء من علم الطب فله ملكة فيه دون سائر الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم يمكن التجزي في الاجتهاد لم يمكن الاطلاق ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة لكن علم الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسائل الطهارة غير ملكة مسائل الارث لاختلاف مداركهما من غير ارتباط وهكذا فلكل جماعة من المسائل ملكة فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة ولا ريب ان الملكات تدريجية في الحصول بداهة فلا بد ان يصير الشخص ولا متجزيا ثم مطلقا فلو لم يمكن التجزي لم يمكن الاطلاق **فان قلت** يحتمل ان يكون ما مارس فيه ذلك الشخص ويتمسك فيه بدليل اجتهادي في المسئلة التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي لم يمارس فيها ولم يطلع عليه الشخص فلا يكون باجتهاد وثوق فلا يحصل له ملكة تحصيل الحكم الواقعي ولو في مسئلة واحدة لوجود المانع وهو احتمال

وعليها اصل المصيب في العقائد واحد عند جمهور المسلمين والنافي مخطئ والعنبري على ان الكل مصيب فيه لزوم اجتماع النقيضين ثم انه اثم مع المقصر لا القاصر عند واما تكليفه بما لا يطاق فانما الكلام في تحقق القاصر هنا ولا دليل على عدم امكانه الا ان يتمسك بمنقول الاجماع وبالاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبعموم ما دل على تعذيب الكفار وفي الكل كلام ومن هنا بطل قول الجاحظ بعدم الاثم والعقليات التي يستقل بحكمها العقل

وجود المعارض فيما لم يطلع عليه **قلنا** اولا ان احتمال وجود المعارض موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما لم يستحضره معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه لا يلزم ان يحصل العلم بفقد المعارض وليس ذلك ماخوذا في مفهوم الاجتهاد بل الظن كاف ولا يضر الاحتمال الموهوم فان الغالب في المجتهد البحث من مدرك كل مسئلة موظفا بوظيفة ومبوبا بباب فيحصل الظن بانتفاء المعارض وثالثا انا نفرض الكلام في المتتبع التام في اطلاع الاقوال والاخبار في كل ابواب الفقه بحيث يمكنه العلم بفقد المعارض مع عدم كونه مطلقا ورابعا ان ما ذكر انما يمنع من جواز العمل بذلك الاجتهاد لا من امكان تجزي الملكة ونحن الان لسنا في مقام جواز العمل ولعل مراد المانع ايضا هو المنع من حجية ذلك الاجتهاد لا من امكانه فان امكانه بديهي **المقام الثاني** في جواز عمل المتجزي باجتهاده وفيه مقامات ستة **الاول** في انه اذا حصل العلم للمتجزي بالمسئلة الفرعية لدليل قطعي لزم عليه العمل به للاجماع وبناء العقلاء حيث يطرحون احتمال قول الغير بلا دليل وبحكم القوة العاقلة بذلك فان طرح المعلوم واخذ مقطوع العدم مما يحكم العقل بفساده ولادلة الاشتراك مع المشافهين في التكليف فان المشافه لو علم لم يسئل ولا ريب في ان الشخص مكلف بتحصيل الاحكام الواقعية علما او العمل بالظن من باب اكل الميتة وكان ذلك تكليف المشافه فبعد علم الشخص بالواقع لا معنى لتقليده كما في المشافه مضافا الى مفهوم الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المفهوم المخالف عدم لزوم السؤال ان علموا مضافا الى ما ورد من ان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وهو وان ورد في مقام جواز رفع الخصومة الى مثل ذلك الشخص يدل بالمطابقة على جواز عمل نفسه بل يمكن ان يفهم منه ذلك بالاولوية القطعية فان الاول فرع الاخير الثاني في انه اذا حصل الظن للمتجزي فهل له العمل به ام لا بل لا بد له من التقليد ام من الاحتياط ام الكلام في حكمه التخيير البدوي بمعنى انه ايهما اختار من الاجتهاد في المسائل او التقليد لزم ذلك عليه دائما لا بمعنى انه مخير في كل مسئلة من المسائل الفرعية بين الاجتهاد والتقليد بل بمعنى انه في المسئلة الاصولية ايهما اختار لزم عليه من لزوم الاجتهاد في المسائل ام التقليد ام حكمه التبعض فيختار الاجتهاد اذا كان التجزي مسبوقا بالاطلاق ويختار التقليد اذا كان التجزي مسبوقا بالتقليد وفيما لم يكن التجزي مسبوقا بشيء من الامرين كما لو كان متجزيا في اول بلوغه مجتهدا او محتاطا او يتخير بين احتمالات لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع واما لزوم التقليد فقد يستدل عليه بان الاصل حرمة العمل بظنه عملا بما وراء العلم خرج ظن المطلق بالوفاق وبقي الباقي تحت الاصل وفيه ان الاصل كما ينفي جواز العمل بالظن لكونه عملا بما وراء العلم كذا ينفي جواز التقليد لكونه عملا بما وراء العلم فمقتضى الاصل حرمة الامرين معا لكن لما كان بقاء التكليف ضروريا وباب العلم منسدا خرج عمل المطلق بظنه وتقليد العامي اياه عن تحت الاصل وبقي امر المتجزي مشكوكا فانه يلزم عليه العمل اما بظنه او بالتقليد لبقاء التكليف ضرورة وسد باب العلم ولا قدر متيقن في البين حتى يقال يلزم اخذ المتجزي به فخروج عمل المطلق بظنه عن تحت الاصل انما يجدي اذا كان جواز تقليد المتجزي اياه مقطوعا او كان الشك في جواز عمله بظنه وليس كذلك فلا بد من الحكم بالتخيير فظهر مما ذكر وجه التقليد في التخيير لكن الحق لزوم التقليد لمنطوق الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمتجزي ممن لا يعلم فعليه السؤال عن اهل الذكر اي اهل العلم كما ذكره المفسرون والمطلق من اهل الذكر والعلم لانه عالم بالاحكام الظاهرية ان قلنا بتعميم العلم عن الظاهري والواقعي او لانه عالم بالاحكام الواقعية في بعض المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عداه بالاجماع المركب **فان قلت** فسر اهل الذكر في بعض النصوص بالائمة **قلنا** هو من الاخبار والمسئلة اصولية لا يعتبر فيها الاخبار مضافا الى ان المتجزي كان مقلدا اولا كما هو الغالب فبعد التجزي يستصحب وجوب التقليد وصحة التقليد ويستصحب ما كان عليه سابقا في المسئلة الفرعية كلزوم غسل الجمعة مثلا **فان قلت** لو كان التجزي مسبوقا بالاطلاق فالاستصحاب بالعكس فيتعارض الاستصحابان **قلنا** استصحاب التقليد اكثر موردا واغلب فيقدم **فان قلت** الاية الشريفة معارضة بالخبر الذي ذكرت سابقا **قلنا اولا** انه اخص منه خارج عن مدلوله لان المتجزي لا يصدق عليه انه من عرف شيئا من الاحكام لا من ظن شيئا من الاحكام ولا منافاة في ظن المتجزي لا في قطعه **وثانيا** ان النسبة بين الاية الشريفة والرواية عموم من وجه لتجمعهما فيمن عرف بعضا من الاحكام دون بعض كما فيما نحن فيه فلا بد من الترجيح وتفترقان فيمن عرف كل الاحكام فان ذلك لا يشمله الرواية **فان قلت** في مادة الاجتماع الترجيح للرواية لاشتهارها في الفتوى **قلنا** المرجح للاية الشريفة موجود وهو ورود نص آخر بان من عرف احكامنا فارضوا به حكما والجمع المضاف فيه يفيد العموم ومفهومه ان من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكما **وثالثا** ان المسئلة اصولية والخبر واحد وان كان مشهورا والشهرة لا تخرجه عن كونه واحدا واما استشهادنا بالخبر في المقام الاول فانما كان من باب التاييد **فان قلت** مقتضى انسداد باب العلم وبقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق جواز عمله بظنه اذ بعد تلك المقدمات الثلث نقول انه لا بد له اما من العمل بظنه او بوهمه الحاصل من تقليد غيره فان الزمناه بالتقليد لزم ترجيح المرجوح او خيرناه بينه وبين العمل بالظن لزم التسوية بين الراجح والمرجوح فتعين عمله بظنه **قلنا** ان المقدمات الثلث مسلمة لكن نقول عليه تقليد المطلق ولا يلزم منه خروج عن الدين ولم يأت الضرورة على خلافه واما ترجيح المرجوح فممنوع بان اللازم على المكلف الاخذ بالراجح عند المولى لا بالراجح عند المكلف باعتقاده فقد يكون الموهوم عند المكلف راجحا عند المولى ويجب عليه الاخذ بالموهوم عنده الا ترى انه لو حصل من حديث صحيح وهم بحكم ومن القياس ظن بخلافه وجب الاخذ بالموهوم باعتقاده فانه راجح عند الشارع وان كان مرجوحا عنده فالمناط في التكليف الاخذ بالراجح عند الشارع وان كان مرجوحا في نظر المكلف ونحن قد اثبتنا بالاية الشريفة ان الراجح عند الشارع التقليد هنا ويمكن رد الاية الكريمة بالاجمال لان الذكر قد اطلق على معان اخر ففي قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به الصلوة وفي قوله انا انزلنا الذكر المراد به القران فاذا كان مستعملا فيه متعددا نقول الاية الشريفة مجملة لاحتمال ان يكون المراد من الذكر فيها القران فالمعنى اسئلوا اهل القران [illegible] فان اهل القران لا يقع على قاري القران بل يفهم من الاضافة خصوصية فلا بد الراد اهل البيت عليهم السلام واما تفسيره [illegible] فان المراد اهل البيت فبقي الاجمال بحاله لو سلمنا ان المراد اهل العلم لكن

فى جواز عمل المتجزي باجتهاده

فقد يكون

من الفرعيات كقبح الظلم كالعقابية في الاصابة والاثم وعدمهما وضروريات الفروع عبادة ومعاملة كذلك واختلفوا في غير الضروريات من الفرعيات فمن قايل بانه لا حكم عند الله تع في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب ولعله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبارات حتى العلم والجهل وانه تع جعل احكاما يطابقها اراء المجتهدين جهة او اتفاقا

قد يكون للمسئلة طريق عليه للمتجزي كالاجماع ففي تلك المسئلة هو من اهل العلم فان ظاهر الاية الشريفة انكم ان كنتم لا تعلمون شيئا فاسئلوا من اهل العلم ما لا تعلمونه فيلزم بمقتضى منطوق الاية الشريفة رجوع غير العالم الى هذا العالم المتجزي فيكون قوله حجة لهم ويتم الامر في الباقي اى في المسائل الظنية للمتجزي بالاجماع المركب اذا كان قوله حجة لغيره في كل مسئلة افتى بها علما او ظنا كان حجة لنفسه وعمله ايضا بالاولوية القطعية والاجماع المركب فما ادعيتم من الاجماع المركب معارض بهذا الاجماع المركب هذا ارجح لاعتضاده بالشهرة وبالنص الاول المتضمن لحكومة من عرف شيئا من الاحكام **فان قلت** اجماعنا المركب معاضد بمفهوم النص الاخير المتضمن لاشتراط معرفة كل الاحكام لان مفهومه ان من لا يعرف كل الاحكام فلا ترضوا به حكما **قلنا** اولا ان الاحكام في النص لا يمكن حمله على الاستغراق لان معرفة كل الاحكام لا يمكن لغير المعصوم لعدم تناهيها وتجددها يوما فيوما فلا يتحقق مصداق الرواية في غير الله تع وامنائه فهو متصير لغوا فلا بد ان يكون المراد من الاحكام جنس الجمع او المراد من العرفان ملكة العرفان مع بقاء الاحكام على الاستغراق الذي هو معناه الاصلي والاول اولى لان الاخير يا دفع التجوز في العرفان يستلزم التقييد ايضا مع ابقاء العرفان على ظاهره مطلق وجود ملكة الكل لا يكفي في خوذ رفع الخصومة بل لا بد من العلم الفعلي فيكون المراد على الاخير من له ملكة الكل مع العلم الفعلي بواقعة رفع الخصومة اما الاول فجاز لبس الا وثانيا ان الاحكام وان كان للاستغراق لكن مفهومه على ما يفهم عرفا ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا ترضوا به حكما كما ان مفهومه على الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا ترضوا به حكما ويمكن رد الاستصحاب المذكور فيما نحن فيه بعدم جريانه فيمن كان مقلدا ثم صار متجزيا اما ان يكون الدليل الدال على لزوم تقليده شاملا للحالتين اى قبل التجزي وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب مضافا الى ان مثل هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزي فلا يجري الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حالة قبل التجزي خاصة فاختلف الموضوع واما ان يكون الدليل دالا على لزوم التقليد في الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم دالا عليه في الواقع بطريق الاستغراق او في خصوص حالة قبل التجزي لا بشرط اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب لعدم وجود الشك واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان القدر الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد او صحته في الافعال الواقعة قبل التجزي وبعده غير ثابت فلا استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك في البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في تطهيره مضافا الى ان الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادعيتم غير جار لكون الشك فيه ساريا اذ في الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد في الواقع باعتقاده في غسل الجمعة الوجوب مثلا وبعد التجزي يشك في كون حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب ام لا كما انه شاك بعد التجزي **فان قلت** الحكم الظاهري الموجود قبل التجزي المقطوع به قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي مستصحب فليس الشك ساريا **قلنا** انه لكن استصحاب الحكم الظاهري وان كان ظاهرا بالاعتبار اذا كان منفصلا للواقعي المشكوك بالشك الساري فمتى صار الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزي بناء على تعميم حجية الاستصحاب **فان قلت** استصحابنا اكثر موردا ومعتضد **قلنا** استصحابنا معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان ادلة الخصم فالحق ان تقول ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا بشيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط والتبعيض المتقدم باحتمالاته الثلثة باطلة بالاجماع فبقي احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التخيير لبداهة عدم الثلثة او سقوطها لما مر من الدليل العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او المساوي وتعيين الراجح وما ذكره في رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح عند المولى في الواقع لا بالراجح في نظره ممنوع بان ذلك انما تم لو تم دليل لزوم التقليد لا الاخذ بالراجح في النظر حتى يكشف عن كون ذلك راجحا في الواقع عند المولى وقد عرفت بطلان دليل لزوم التقليد فلا بد من الاخذ بالراجح في النظر حيث يثبت المرجوحية عند المولى ولا قطع احتمال المرجوحية عند المولى غير كاف بالبداهة من العقل فان طريق حكم العقل غير معقول والا لانسد باب الاستدلالات العقلية غالبا **فان قلت** رجحان ظنه على وهمه معارض بكون ظن المطلق اقوى لقوة ملكته **قلنا** الاقوائية بالنظر الى العامي مسلمة واما بالنسبة الى المتجزي فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه **فان قلت** بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين امس مثلا بشيء ثم شكوا في اليوم في ان تكليفهم ح هو تكليف الامس او غيره ام الحكم كان عملهم على التكليف السابق **قلنا** بناؤهم لانفسهم ذلك ولو عرض لهم حال المتجزي بحصول الظن على خلاف حكم الامس مضافا الى ان هذا انما يتم في المطلق الذي صار متجزيا بهذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بان مذهبنا ان من قلد مجتهدا وجب عليه البقاء على تقليده بعد موت مجتهده للاستصحاب والحال ان الترديدات التي ذكرتها في ابطال استصحاب تقليد المتجزي جارية هنا بعينها **فان قلت** يمكن فرض الشك في المسئلة المفروضة مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق به قبل التجزي المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهده ح واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر فمات مجتهده قبل الظهر قريبا منه فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت وجوبه في هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا **قلنا** يمكن فرض مثل ذلك في المتجزي ايضا فيما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب وجوب التقليد في غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فالحق جواز استصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان لم يجز في الحكم الفرعي لكون شكه ساريا فينحصر الجواب عن الاستصحاب بمعارضته باستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزيا فالحق اذن في المقام الثاني لزوم عمل المتجزي بظنه لسلامة الدليل العقلي عن المعارض **المقام الثالث** في انه اذا لم يحصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن باحد طرفي المسئلة فهو يعمل بالاصول الفقاهية التعبدية وان كان للمطلق في تلك المسئلة ظن بالواقع وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه **الاول** ان كل من قال بجواز عمل المتجزي بظنه قال بعمله بتلك

او انه تعالى لما علم بان راى كل مجتهد مصيب كذا فجعل احكاما على طبقها او قائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب واحد والمخطئ معذور وهذا مذهب
اصحابنا الا الشيخ في العدة فجعل المخطئ فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل بمثل القياس وبين ان المجتهد في الصورتين لما اصاب اصاب ام اخطا ثم النزاع
ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الاراء واصابة الكل فيها على ان المراد من الخطاب معنى واحد بل في تعدد الاحكام
الظاهرية ووحدتها لاتفاقهم
الاصولية **الثاني** الاستصحاب في المطلق لانه كان مجتهدا وفي الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** الاستصحاب المعارض في المسبوق بالتقليد
موجود مع انه اكثر موردا **قلنا** هذا الذي ذكرناه ارجح للشهرة **الثالث** الدليل العقلي لانه بعد ما ظن بعدم وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي
وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثل الموجب لاختلافه معه في المسئلة الفرعية اما ان يكون تكليفه
في تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او الاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان
ظاهر العلماء تجويزهم عمله بهذا الاجتهاد والعمل بالاصول الفقاهية ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركب فلا اقل من الظهور لعدم تفصيلهم الثاني ان
المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعدم تمامية دليل المطلق فراي المطلق عنده موهوم
والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فبطل التقليد
والتخيير بينهما وثبت لزوم عمله برايه مضافا الى وجود الاجماع المركب القطعي **المقام الرابع** في انه اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام
فاجتهد وانجر الى العمل بالاصول الفقاهية لكن ليس له ظن ببعض الاحكام الاخر اصلا فهل له العمل بما استنبطه من الاحكام الفقاهية ام لا
فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن اتفق تصادم الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهية
واستخراج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لاجل الممارسة في الاصول الفقاهية
وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده وبالاصول الفقاهية لما ذكرنا في المقام الثالث من الادلة واما
الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من ان الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا ولا يصدق
عليه المجتهد **وان قلنا** بان انفكاك تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فاذا لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بالاجتهاد برايه لاتفاقهم على ان
غير المجتهد لا يعمل برايه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى وهي عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى وهي عدم جواز عمله برايه بالاتفاق
لكن لما كان احدى المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف
بتحصيل العلم او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاولان ففاسدان واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور اراء العلماء
في لزوم التقليد عليه فبطل التخيير والاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد هنا ايضا ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب
التقليد في حق هذا الشخص معاضد بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعى الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر
موردا **المقام الخامس** في انه لو كان للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي بتحصيل النظر بالكتب لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم
الواقعي من الماخذ السهلة كما لو كان ممارسا لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او ذهاب جمع من المحققين الظن بالحكم الواقعي من دون
ان يراجع ماخذ الحكم ويجتهد فيه بدقة النظر فهل له العمل بظنه ذلك ام لا وجهان اقويهما عمله بالاجتهاد لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل
بين اسباب الظن الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن للمجتهد لانسداد باب العلم فنقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في
المقام الثالث والاستصحاب معتضد بالشهرة لان هذا الشخص متجز بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب فان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل
متجز وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب وتحصيل
الظن من الماخذ السهلة كما قلنا في المتجزي ام لا وجهان اقويهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلق ويجب التقليد على كل من ليس بمجتهد اتفاقا
مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام السابع** اعلم انه لا يجوز للغير اي للعامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق
مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال مقتض لتحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة
العمل بما وراء العلم خرج تقليد المط بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد المط الحي لكن كان مقلد المطلق حين حيوته فلان مقتضى الاستصحاب
وجوب بقائه على تقليده وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المط مبرئ للذمة قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول واما
اذا لم يتمكن من تقليد المط الحي ولا كان مقلد المط الميت حين حيوته فدار امره بين تقليد المط الميت ابتداء وبين تقليد المتجزي الحي فح وان لم يكن شيء
منهما مقدما متيقنا لكن مع سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المط موجود
وهو كون رايه اقوى في نظر العامي من راي المتجزي فلابد من اخذه بما هو الاقوى في نظره **فان قلت** اجمعوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا**
لم كان الاخر وهو عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم وانصراف كلامهم الاول واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم لانه لم يقيد الاعلم بالحي
فان قلت ربما يكون ظن العامي براي المتجزي اقوى من راي المط اما لان للعامي حظا من العلم وان لم يصر برتبة الاجتهاد فظن بحجة دليل
المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتاخر المتجزي عالم بمدرك الميت المطلق وبعد اطلاعه على مدركه رد قول
المطلق ايضا مع ذلك فحصل الظن براي المتجزي فح لو قلد الميت المط لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي في غير هذا الفرض بالاجماع المركب
قلنا يمكن قلب الاجماع المركب في صورة كون راي المط الميت ذا رجحان في نظر المكلف العامي ويتم في الباقي بالاجماع المركب وهذا الاجماع اقوى لكون طريقة
المطلق اقوى واقرب باصابة الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المتقدم الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا
فارضوا به حكما فانه يدل على جواز مراجعة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يراجع اليه فيجوز تقليده ايضا **قلنا** ان كان غرضك الاستدلال بالرواية
والشهرة مستقلا فالمسئلة اصولية لا تثبت بهما والشهرة وخبر الواحد وان كان منجبرا بالشهرة وان كان غرضك الاعتضاد كما قلت ففيه ان غاية

ما يحصل

في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المفضي بالذات في الواقعة الواحدة ووحدته والموضوعات الصرفة بمعزل عن محل النزاع وان كان قد يظهر دخولها من فرض ثمرة النزاع في العبادة وذلك لان العنوان في الاحكام الفرعية ولانه لا يعقل التصويب فيها ولانه يلزم التناقض بين قولي الامامية هنا بالتخطئة ونزاعهم في وضع الالفاظ للامر النفس الامري او الذهني او الخارجي ثم قد تقرر ان الاصل مع التخطئة لاصالة عدم التعدد وعدم الاصابة

ما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي فيتعارض هذا الظن الذي هو في المسئلة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسئلة الفرعية ولا ريب ان اقوى الظنين نوعي والاخر شخصي فيقدم الاخر **فان قلت** في المتجزي المسبوق بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلده فيها ويتم في غيره وهو جواز تقليد غير المتجزي بدوا بالاجماع المركب **قلنا** اهل الصورة مسلمة و كلامنا في صورة التجزي الغير المسبوق بالاطلاق والاجماع المركب لم يثبت والقدر الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلده العامي فيها حال اطلاقه وما عدا ذلك لم يثبت فان قلت نفرض الكلام في مسئلة لم يجتهد فيها المتجزي المسبوق بالاطلاق في حين اطلاقه واجتهد فيها بعد صيرورته متجزيا فنقول ان المقلد العامي لو كان قلده في تلك المسئلة في زمان اطلاقه لكان صحيحا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي وليس بحجة وثانيا ان ذلك يمكن اجراؤه في المطلق الميت ايضا وان لم يقلده جهة لكان صحيحا فيستصحب فلابد في جميع الصور من تقليد الميت والمطلق الحي دون المتجزي اصلا اللهم الا ان يقال بلزوم تقليد العامي للمتجزي في الصورة الاخيرة من الثلثة لوجهين **الاول** الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا ظن بقول المتجزي في المسئلة الفرعية فهو اما مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فيما تكليف بما لا يطاق او بالاحتياط وهو خلاف الاجماع او بتقليد المتجزي الحي او المطلق او بتقليد الميت المطلق ابتداء فهو مرجوح في نظره بالنسبة الى قول المتجزي بالفرض فلابد له من تقليد المتجزي ح لانه الراجح ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب وقلب الاجماع ان امكن لكن اجماعنا ارجح لاعتضاده بالشهرة وبما ورد من ان من عرف شيئا الخ **فان قلت** ما ذكرت سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وارد هنا **قلنا** ليس الامر كذلك بل المفروض ان الظن في جانب المتجزي ايضا شخصي لان المفروض ظن العامي به في المسئلة الفرعية وينضم اليه مع ذلك الظن النوعي الحاصل من النص والشهرة فيحكم بتقديم هذا الشخصي لاعتضاده بالنوعي **الثاني** الاستصحاب المتقدم فيمن صار متجزيا بعد كونه مطلقا **فان قلت** ان اردت استصحاب لزوم التقليد فيمن قلده حال الاطلاق فقد اعترفت بان كلامنا ليس فيه وان اردت استصحاب صحة التقليد لفرض التعليقي فقد مر فيه ضعفه سابقا قلنا المراد الاخير وقولك ان الاستصحاب تعليقي وحجيته غير معلوم مدفوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة على وجود الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب تعلق على وجوده وهكذا قولك انه يمكن القلب مدفوع بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع المنقول في المعالم على عدم جواز تقليد الميت بدوا واما عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو ليس فيما نحن فيه الظ وهل للمتجزي القضاء ورفع الخصومة ام لا وجهان اقويهما الاول للاجماع المركب من القائلين بجواز تقليد الغير اياه وللاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وللاولوية القطعية فتم ولدلالة منطوق النص الحاكي بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وما رأيته من استشهادنا بهذا النص في مقام جواز تقليد الغير اياه فانما هو من باب الملازمة لا من باب المنطوق وهل له الحكومة ايضا ام لا وجوه ثالثها الجواز ان كان له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والا فلا لكن ظ كلماتهم واطلاقاتهم من ان المتجزي يعمل بمقتضى رايه الجواز فيما له العلم من المسائل حكومة كان ام لا والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم مع ما قال البعض من ان النسبة بين الالفاظ الخمسة اي بين مصاديقها التساوي فيمكن كون المتجزي مجتهدا يلزم كونه حاكما على انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك وظاهرهم الكشف عن كلماتهم عنه بحكمهم بجواز عمله برأيه وتقليد الغير اياه والظ وجود الاجماع المركب على جواز حكومته من القائلين بجواز عمله ومع ذلك نقول انه لو كان مطلقا ثم صار متجزيا فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة التي لم يجتهد فيها حال الاطلاق لزم عليه العمل بمقتضى رايه للاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا بالتقليد فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة فمقتضى الاستصحاب انه لا يحكم قلنا استصحابنا اقوى لكونه وجوديا

ضابطة للاجتهاد المطلق شرائط منها معرفة العربية مادة وهيئة اي معرفة اللغة والنحو والصرف لان اللازم على الفقيه استخراج الحكم من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان **فان قلت** ليس ما ذكر شرطا لامكان معرفة الاحكام بالالهام او الجفر ونحوهما **قلنا اولا** انه غير واقع ومجرد فرض لم يقع في زماننا وما شابهه وثانيا ان الاجتهاد هو استخراج الحكم من الادلة المعهودة لا مطلق معرفة الاحكام **فان قلت** يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان نعلم من الجفر ان المراد من الكلام ذلك **قلنا** كلامنا في استخراج الحكم بطريق معرفة الدلالة اللفظية المرادة فقط الا ان يقال انه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم اقول فمرادنا قولنا ان الاجتهاد يتوقف على معرفة المذكورات وبعد استخراج الدلالة اللفظية والوضع قد عرفت المذكورات فلا نقض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق مراجعة الكتب المؤلفة ونقلها ومعرفة اصطلاحاتها ام يكفي ان يكون الشخص من فصحاء العرب الذين يعلمون العربية لانها لسانهم وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول وغيرهما بعد علمهم بينهما وان ما يسند اليه الشئ مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا الحق الاخير لعدم طلبه خصوص الاصطلاحات والمراد من توقف الاجتهاد على العربية اعم من القسمين والدليل القائم على اشتراطها لا يدل على ازيد من ذلك فلا يتوقف ان العربي الفصيح يمكنه معرفة مراد السنة بغير معرفة تلك العلوم وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بحول الاجتهاد كما هو القدر المتيقن ويقتضيه قاعدة الاشتغال ام يجوز معرفتها تقليدا وجهان الحق كفاية كل من الاجتهاد والتقليد اما جواز الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو لم يكن الاجتهاد مجزيا لكان التقليد مجزيا بالحذر من التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجود التكليف واذا كان التقليد مجزيا فالاجتهاد بطريق اولى وايضا لو لم يكن الاجتهاد مجزيا لكان اجتهاد من يريد تقليده من اهل اللغة ايضا غير مجز فكيف يقلد الغير اياه ولم يقل به احد واما جواز التقليد فللاجماع ولزوم العسر لو لزم الاجتهاد في الكل على من يريد الاجتهاد في الفقه فان عمره ح لا يفي بالاجتهاد في المقدمات فكيف بنفسها ففي

على ذلك الشخصي

متجزيا

ومنها انظر وان كان المدعي حقا وامكن تتميمه معتبرا راخر ثم الصحة ابطلان التصويب لتبعية الاحكام للصفات من غير مخالفة العلم والجهل والزوم الترجيح بلا مرجح في افادة
واحد من الاحكام الاصلية من الخطابات دون غيره وفي الامر بالفحص عنه دون غيره ولبناء العقلاء والاجماع محققا ومنقولا والظاهر الايات الثلاث ومن لم يحكم
بما انزل الله والنقل النبوي المشهور الذي جعل

التكاليف بالاجتهاد عسر بل تكليف بما لا يطاق وان كان مكلفا بالاجتهاد في العربية ايضا او تعطيل الاحكام ان لم يكن هذا اذا اراد معرفتها
من تكتب اللغة واما اذا اراد المعرفة بطريق تعلم لسانهم او كونه من اهل اللسان فلا بد له من الاجتهاد عند الاشكال والا لم يحصل المعرفة بالطريق المذكور
اي بطريق كون العربية لسانا له والحال ان المفروض ذلك فالتقليد ينافي هذا الفرض فلا بد لمن اراد المعرفة بهذا الطريق من الاجتهاد في موارد الاشكال
وهل يشترط المقلد حصول الظن الشخصي او النوعي ام لا يلزم شيء منهما الحق انه لا اعتبار لخلاف الاجماع وخلاف اصالة حرمة العمل بما وراء العلم والظن الشخصي
غير لازم بل يكفي الظن النوعي عليه الظن الطبعي ان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه سواء كان بعدم اعتبار الظن الاصلي ام للدليل على عدم الحجية واما حجية الظن
النوعي وان كان الظن الغير المعتبر على خلافه فهي مستندة الى الادلة الخاصة وبسببها يصير ظنا خاصا والى الدليل العقلي وبسببه يصير ظنا مطلقا
من تلك الجهة ولا يلزم جواز التعدي الى سائر الظنون ايضا في باب العربية كالعمل بالاستقراء بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما
الدليل الخاص فهو الاجماع القطعي وبناء العقلاء واما العقلي فهو انا مكلفون في محله بالدليل العقلي وان الظن النوعي في الاحكام الفرعية حجة وان
حصل الظن الغير المعتبر على الخلاف وهذا الظن الطبعي الحاصل من العربية مستلزم لحصول الظن الطبعي في الحكم الفرعي فيكون حجة من باب الاستلزام
ثم اعلم ان تجويزنا التقليد في العربية وحكمنا بكفاية الظن الطبعي انما هو اذا لم يكن المدرك والماخذ في ايدينا واما اذا كان المدرك مشخصا كما لو علمنا
باخذهم المعنى من فهم العرف فلا مجيز من الاجتهاد ولا دليل على الحجية من الاجماع وبناء العقلاء والاستلزام انما يجب اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبعي حجة
في الفروع ولا بد له من الفحص لرجاء حصول ظن اقوى في مثل ذلك فان اختلف اهل اللغة اختلافا شديدا وذهب علماء الاصول الى خلافهم مثلا
لكون المدرك في البديع ولا دليل على جواز الاكتفاء بقول احدهم بل لا بد له من الاجتهاد والفحص اللازم معرفة اي قدر من العربية الحق ان اللازم العلم
بقدر الحاجة في الفاظ الكتاب والسنة لان وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة فيكفي في مقدار العلم ما يقتضيه الخاص
في الكتاب والسنة الا ان يقال ان من مقدمات الاجتهاد ايضا التتبع في كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والخلافات لا يكفي لتحصيل الاجماع او
علم الخلاف فلا بد له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه فهل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلا ام يكفي قوة استخراجها
لما جمعه عند الحاجة الحق الاخير لان ما هو المناط في الاحتياج اليها حاصل بذلك فلا يحتاج الى العلم الفعلي مع ان الحكم بلزوم الفعلي مستلزم للتكليف العلم
بما لا يطاق او العسر او لتعطيل الاحكام والكل باطل **ومنها معرفة علم الكلام** لان الاجتهاد هو ملكة تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي ولا بد
في ان الاعتقاد بان حكم الله تعالى كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المضاف اليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما من الاقرار بوجود الصانع ووحدته
وبالنبوة وبصدق الشارع وبكونه محفوظا عن الكذب عمدا وسهوا وبامامة الائمة عليهم السلام اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم عليهم السلام فاذا لم يعتقد بامامتهم
لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم **فان قلت** يمكن عند الاقرار بامامتهم عليهم السلام مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم الى الرسول كما ان بعض العامة يعتقد
بحسن ائمتنا **قلنا** ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء وعلى مذهبنا يقدم قول الائمة فلا
يحصل الاعتقاد في كل المسائل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما مثل الاقرار بالمعاد وبالعدل فلا دخل له بتحقق الاجتهاد فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد
بل بعضها كما اشرنا وما يقال من انه يمكن للكافر استخراج الاحكام من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين ويقول لمن هذا الدين لو كان حقا فحكمه
كذا وان اعتقد بطلانه فلو امن وتاب وعلمنا باستفراغ وسعه وصحة علمه راينه وتقليد الغير اياه فهو مدفوع بانه لا يمكن حصول الاعتقاد او ملكته بان هذا
حكم الله سبحانه الامع ما ذكرنا مع هذا بديهي نعم يمكن له حصول الفهم والفضيلة والحكم على فرض الصحة لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحال ان الاجتهاد
هو الاعتقاد او ملكته لا مطلق الفهم الفرضي وهل اللازم الاجتهاد في تلك المسائل ام يكفي التقليد وجهان يأتي اليهما الاشارة وبعد ذلك هل اللازم
على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية ام يكفي المعرفة باي نحو حصلت الحق الاخير والوجه واضح **ومنها معرفة علم
الرجال** لان الحكم الشرعي لا بد ان يستنبط من الادلة المعهودة ولعظمها السنة واكثرها ظنية لا بد من معرفة حال الراوي فيحتاج الى علم الرجال لان القول
بحجية الاخبار اما من باب الظن الخاص فالقائل به لا يقول بحجية كل خبر حتى الضعاف بل يقول بحجية ما حصل الوثوق والاعتماد بالرواية والقول بالحجية
من ذلك الباب مشروط بتوثيق الخبر والاعتماد عليه وهو مشروط بتوثيق الرواة وهو موقوف على علم الرجال سواء قال هذا القائل بحجية ما عدا الضعاف
او اخص من ذلك فلا بد من رجوعه الى علم الرجال ليميز فيما هو الحجة من غيره واما من باب الظن المطلق فالقائل به يلتزم العمل بما يفيد الظن ولا ريب
في ان الخبرين اذا لوحظا مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منهما الظن ولذا لو حظ علم الرجال وعلم ان احدهما صحيح والاخر ضعيف وان
كذا يمكن حصول الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند التعارض احدهما اقوى من جهة حصول الوصف منه دون الاخر بعد الرجوع الى علم الرجال
من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ وان كان كل منهما صحيحا وقد لا يحصل من الخبر الواحد اذا لوحظ وبعد الرجوع الى علم الرجال يحصل الظن العقلي
بالصحة وقد يكون بعكس ذلك فبسبب الرجوع الى علم الرجال قد لا يحصل الظن بل ينتفي به وقد يحصل به وقد يكون قويا به فيرجح عند التعارض فلا بد
للقائل بحجية الخبر من باب الظن من الرجوع الى علم الرجال اما لتحصيل الظن او لتقويته عند التعارض واما من باب قطعية الخبر بان يكون مذهبه حجية ما كان
من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلا فهذا القائل ايضا يلزمه الرجوع الى علم الرجال لانه يعلم قطعية الصدور وعدمها بالرجوع الى علم الرجال
لتكفله ببيان القرائن الموجبة لقطع الصدور وظنه نعم لو قال هذا القائل ان الاخبار القطعية كلها معلومة من غير حاجة الى علم الرجال صح له القول بعدم
الاحتياج اليه لكن هذا القول في غاية البعد بل يمكن اثبات الحاجة الى علم الرجال مع ذلك ايضا للاحتياج الى الترجيح للاخبار القطعية عند التعارض
بالرجوع الى الاعدل والافقه وهو انما يكون بعلم الرجال ثم اعلم ان بعض الاخباريين اورد على الاحتياج بعلم الرجال شكوكا منها ان الاخبار

للدونر

للمصيب اجرين وللمخطي اجر او ينبغي تنزيله على المخصص الزائد المستحب لا على القدر الواجب لا ينافي قواعد العدل وللنصوص الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما والحديث
حج البالغ ونظهر ثمرة القول بالتخطئة في ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان السبب عقليا الا ان يقوم دليل على الاجزاء وقد تعرض ثمرة النزاع ايضا في جواز العدول

المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج بعد ذلك الى علم الرجال ووجه قطعية صدورها ان الاصول المؤلفة في زمان الائمة كانت تبلغ اربعة الاف او ستة الاف والمشايخ الثلاثة شكر الله مساعيهم قد جمعوا الاصول وطرحوا ما هو محتمل الكذب واخذوا ما هو المقطوع عندهم فانتخب الاصحاب من تلك الاصول اربعمائة وانتخبوا من تلك الاربعمائة تلك الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة في كتبهم والصحة عند المتقدمين كانت عبارة عن قطعية الصدور وشهادتهم على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وحجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول كتابه مخاطبا لمن سأله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد تاليف ما سألت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء على كونها قطعية كما ان المتاخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرناه ما ذكره بعض من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به ثم ذكر ما يوجب ذلك وهو لا يستلزم شيء منها قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بذلك وربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي ويشهد به قولهم في نحو جماعة اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعبارة من القدماء سلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب القطعية عندنا لاحتمال السهو والخطاء في بعض الروايات فان العدالة انما تمنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطاء سلمنا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالاعدلية والافقهية عند التعارض كما ورد في بعض النصوص الا ان يقال ايضا عند التعارض سلمنا ان المشايخ ذكروا قطعياتهم لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بصدق الكل سلمنا انهم ذكروا قطعياتهم لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار واختلاطها نعلم علما اجماليا بوجود خبر كاذب بين تلك الاخبار اذ عدم السهو من شخص في كل تلك الاخبار الكثيرة بعيد واقع ظاهرا فالسهو والخطاء في الجملة للمشايخ معلوم اجمالا هذا يصير سببا لاحتمال الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلزم المحذور ولهم شبهات اخر كلها واهية ثم اعلم ان الحق في علم الرجال الكفاية بمعرفته لبا من دون حاجة الى مراجعة خصوص كتب الرجال لكن لما لم يمكن لنا تحصيل العلم باحوال الرجال بوجه مستند تفصيلي الا بتلك الجهة وجب الرجوع الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال بطريق الاجتهاد كاف يقينا للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في اللغة وهل يجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء بتصحيح الفقهاء ام لا مقتضى اصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقاعدة الاشتغال عدم كفاية تصحيح الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر او تعطيل الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال يحتاج الى زمان طويل لا يفي عمر الفقيه فهو مخير بين ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وبين ان يكتفي بتصحيح الغير لما ذكر من الدليل الدافع للاصل ثم انه يكتفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه ولا يلزم عليه معرفة حال الرواة الذين ليس من رواة اخبار الفروع كما هو ظاهر ويكفي في مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم الفعلي لما مر في معرفة العربية من الوجهين **ومنها معرفة علم اصول الفقه** لانه لا يكاد يحصل الايقان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد الشارع منهما بخطاباته للمشافهين الا بمراجعة القواعد الاصولية من علائم الحقيقة والمجاز واصالة عدم النقل ونحوها ومسئلة الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض الاخبار بعضها مع بعض ومع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج والتخصيص والنسخ وغير ذلك ايضا معرفة المراد بواسطة المذكورات ليس شان كل احد فلا بد من مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد ومن الادلة الاجماع والاصول العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان عوارض دليل الفقه وبيان ما هو دليل وما هو ليس بدليل فلا مفر للفقيه عن معرفتها حتى ان الكتاب الذي صنفه الشيخ الاخباري صاحب الحدائق مقدمة لكتابه في ابطال ما زعمه الاصوليون ادلة هو ايضا من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم يتكلم فيه عن احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم فيه الاجتهاد ام يكفي التقليد وجهان اقويهما الاول لاصالة حرمة العمل بما وراء العلم خرج الاجتهاد وبقي الباقي وللاجماع والسر فيه ان الماخذ والمباني موجودة في ايدينا فلا وجه للتقليد وهل اللازم العلم بكل مسائل الاصول فعلا ام يكفي الملكة وجهان اقويهما الاخير لان مسائل الاصول كثيرة لا تتناهى فلا يلتفت الفقيه كثيرا الى فروضه فضلا عن اجتهاده فيها فالتكليف بالعلم الفعلي عسر او تكليف بما لا يطاق او تعطيل للاحكام بل لا يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق غالبا بل دائما ولم يقل به احد **ومنها علم المنطق** اذ في الفقه لا بد من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال الفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح من الاستدلال وتمييزه عن فاسده ولا يعرف الا بعلم المنطق فيحتاج اليه في بل في كل علم وهل يكفي الالمام لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق الاول والسر واضح الا ان يكون الشخص معوج السليقة لا يتم امره الا بالرجوع الى القواعد المنطقية فيلزم ذلك مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بل كلهم الا ترى ان معرفة العربية موقوفة على الميزان بل معرفة قواعده يتوقف عليه ايضا ومع ذلك يتعلمون العربية ثم يشرعون في المنطق وهل يكفي التقليد ام لا بد من الاجتهاد الحق الاخير لوجود المدرك في اليد فلا بد من معرفة صحة الاستدلال اجتهادا **ومنها** ان يكون عالما بمواقع الاجماعات ليحترز عن مخالفتها ولا يمكن في زماننا غالبا الا بمراجعة كتب الفقه ومنهم من اراد ان شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع الاجماعات فهو بين الفساد وان ارادوا وجود ملكة العلم بمواقع الاجماعات فهذا الشرط غير محتاج اليه بعد اشتراط ما تقدم من الشروط فان القدرة على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات مما هو لازم المذكورات سابقا **ومنها** القدرة على فهم ايات الاحكام

سلمنا عدم العلم لكنه يحتمل الاحتمال المساوي فيلزم المحذور

الفقه

يمين منا فى ذلك راى المأموم وعدمه وفى انفاذ حكم حاكم اخر وعدمه وفيهما كلام **اصل** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن رايه رجع عنه للاجماع وبناء العقلاء
والاولوية الدافعة للاستصحاب والاحوط تقليده فى ذلك الثانى لا تقليد غيره وان اقتضى جوازه استصحاب التخيير الاصلى المقدم على اصل الشغل وعلى استصحاب حرمة
العمل برأى غيره التى كانت حين اختياره تقليده قبل رجوعه وليس عليه اعلام الناس بتجدد رايه للاصل ولو علم المقلد اجمالا برجوع مجتهده عن بعض فتاويه

وتتبع مواردها وتمييزها من غيرها وقيل انها خمسمائة آية تقريبا والظاهر عدم انحصارها فيما ذكر من حيث هو فان كل ما يمكن منه استخراج حكم من الآيات
الكتابية فهو من آيات الاحكام سواء كان الاستخراج بطريق المطابقة ام التضمن ام الالتزام مآبا فتأمل وفيه ان هذا الشرط كسابقه فى ملازمته مع ما سبق
من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكره ومنها ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الاقتدار بمعرفة موارد ها بان يعرف ان الخبر الفلانى
لكتاب الطهارة مثلا وفى اى باب يذكر وفى اى مقام مناسب ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فلو اراد الاجتهاد مثلا فى مسئلة الطهارة او فى
مسئلة منها لم يكتف بالرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة قد يذكر فى كتاب الصلوة لمناسبة كطهارة بدن المصلى او ثوبه
فلا بد له من الرجوع الى مكان اخبار الطهارة لعله يقف على معارض او معاضد هذا فى الفعلى اما فى الملكى فلا بد له من الانس بالاخبار بحيث
يقف بمورد ذكر بعض اخبار الباب فى باب اخر وان لم يقف فعلا بل يكفى الانس بحيث يطلع على المظان من غيرها والظاهر ان هذا الشرط لا يلازم
الشرائط السابقة فالشرط صحيح **ومنها ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول** فربما يكون الشخص عارفا بالاصول والمقدمات
ولا يقتدر على ردها اليها وقد لا يكون عارفا بالاصول والمقدمات لكن يقتدر لاجل قوة تصرفه من التفريع وردها اليها كما لو علم موارد
الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضى النهى عن ضده مثلا وميز تلك الموارد بمجرد سماع نزاعهم فيه بحيث كلما سمع مسئلة يقول هذه متفرعة على
مسئلة الاستصحاب او مقدمة الواجب او اجتماع الامر والنهى وهكذا فملكة الاجتهاد لا يحصل فى شئ من الصورتين بل لا بد فيه من اجتماع الجهتين ثم اعلم
ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق هى قوة استنباط الحكم الفرعى الواقعى من الادلة وهى
تحصل بعد انضمام كل تلك المذكورات **ومنها علم المعانى والبيان والبديع** ذكروا وجه التوقف انه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار
على غيرها بظن صدور الفصيح من المعصوم عليه السلام فلا بد من معرفة الفصيح والبليغ من غيره وهى لا يكون الا بهذه العلوم وفيه ان الائمة عليهم السلام كان بناؤهم
فى بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم فكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير بل عصمتهم يقتضى تكلمهم مع
الناس لا بسياق واحد فلا يحصل الظن بعدم كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم للفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها حد الاعجاز و
هو مختص بالكتاب الكريم واما ادنى من ذلك مرتبة ثانية لا يصدر من غير المعصوم كبعض ادعية السجادية وغيره الى غير ذلك من المراتب وغير الفصيح
ايضا له مراتب بعضها مما يظن بعدم صدوره من المعصوم فاذا تعارض خبر من القسم الاول مع خبر من القسم الاخر يحكم بتقديم الفصيح لظن
عدم صدوره من غير المعصوم واما المتوسطات من الطرفين لو تعارضت فلا يحكم بالترجيح ولا يخفى عليك ان ذلك القسم الذى قلنا من الفصيح
انما يقع غالبا فى الخطب والادعية ونحوهما وقلما يوجد مثل ذلك فى اخبار الفروع فلا حاجة اذن فى ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلثة
لعدم الحاجة اليها فى الاحكام الفرعية مع ان مثل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجدت لا يحتاج فى ادراكها الى تعلم العلوم الثلثة بل يفهمها كل
احد **ومنها** ان لا يكون له جربزة لا يقف ذهنه على شئ ولا بليدا لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق وناهق بل لا بد ان يكون له
ثبات فيما يرجحه ويرتضيه ولا ينافى تبدل الرأى عند تجدد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل بما ورد عليه من المسائل **ومنها**
ان لا يكون بحاثا يحب البحث وهذا المرض قد يكون طبيعيا وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى منه الاستقامة على
الحق واباك والمكالمة معه ويقرب منه كونه لجوجا عنودا فاذا تكلم لشئ غفلة فى بادى النظر او لاجل شبهة فيلج ويكابر ويصادر على المطلوب
وربما يتمسك بشئ هو اوهن من بيت العنكبوت وفيه ان هذين ليسا من شرائط تحقق ملكة الاجتهاد كما هو واضح نعم ذلك مما يوهن الاعتماد
عليه ومنها عدم اعوجاج سليقته ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأى فى حال الفحص بل فى حال الترجيح فان الجهل جبلة الانسان **وفيه**
نظر لان ذلك لا ينافى تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بل ينافى الاعتماد **ومنها** ان لا يكثر التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك
فانه ربما يحصل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر كما لا يستريب لك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضة ونحوهما فان
طريقة تلك العلوم مباينة لفهم العقه ومنها ان لا يكون جريا على الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا فى الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثانى
لا يهتدى الى سواء الطريق **وفيه نظر واضح** ثم اعلم ان ما جعلناه مشروطا انما هو من باب المماشاة مع الاصحاب والا فاغلب المذكورات ليس من
الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد المطلق بل ملكة الاجتهاد المطلق لا يتقوم الا بتلك الملكات ولا يحصل وجودها الا بها عدا علم الكلام فانه من الامور
الخارجة عن مقومات قوة الاستنباط وان لم يمكن وجودها بدون وجوده فهو بالنسبة اليها شرط خارجى كالوضوء بالنسبة الى الصلوة بخلاف
ملكة علم العربية مثلا فانها كانها من اجزاء ملكة الاجتهاد ومقوماتها فدخلية ما سوى علم الكلام فى ملكة الاجتهاد كدخلية الركوع والسجود فى الصلوة
فجعلها شروطا خارجة عن الماهية لا وجه له فتدبر ثم اعلم انهم ذكروا للاجتهاد المطلق مكملات منها معرفة بعض مسائل الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة
تقارب مطالع البلاد وتباعدها وما يترتب عليه من ذلك الاختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد فانه يكفى لتحقق الاجتهاد فى الصوم للرؤية وافطار الرؤية
وكذا الحال فى معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد فى المضطر لو لم يكن شئ منهما ممكنا فتلك المعرفة
من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الطب كمعرفة القرن مثلا والمرض المبيح للافطار ونحوهما فان شان الفقيه بيان حكم تلك الموضوعات
الصرفة لا معرفة نفس تلك الموضوعات نعم معرفة تلك الموضوعات من المكملات **ومنها** معرفة بعض المسائل الهندسية مثل الوقاع لشكل العروس ونظيره
الوجه مما تقدم **ومنها** معرفة بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يستخرج به المجهولات فان شان الفقيه فيما سئل عنه اذا قال احد
له بدعلى عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يحكم بان اقرار العقلاء على انفسهم جائز ثم اعلم ان ما مر انما هو شرائط الاجتهاد

المطلق

في بيان معنى الحكم والفتوى

اصل الحكم دفع المجتهد بمقتضى ادلة الحقوق بين الناس لو بقوة فيما يتعلق بأمر معاشهم بصيغة اخبار ام انشاء وربما فهي اعتبار هذا العلم الاجمالي وجهان بل وجوه ينتقض عكساً بالشهادة على شرب الخمر والهلال ونحوهما وقد يتكلف في ادراجهما في الحقوق ولو عرف بأنه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافٍ وصحة سلب لكان اولى والفتوى

المطلق واما المتجزي فهل يشترط في تحققه تلك الامور ام لا الحق الاخير بل لا بد للمتجزي من معرفة ما يتوقف عليه ما له فيه من ملكة من مسائل الفقه فقد يكون الدليل لا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام فما علم الائمة به والاصول والمنطق فهي لازمة مطلقا **ضابطة** المجهور على عدم معذورية الجاهل بالعبادة مطلقا والاردبيلي ره فصّل بين ما طابق الواقع من العمل فهو معذور فيه وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور اذا علم المطابقة ويحتمل ان يكون المراد انه غير معذور ان علم عدم المطابقة ومعذور ان لم يعلم بعد المطابقة وقد يفصل بين القاصر فيعذر دون المقصر فلا من غير فرق بين المطابق للواقع والمخالف وتنقيح الكلام يرسم مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع فهل المراد من معذوريته في الحكم التكليفي ام الوضعي اي الصحة والفساد ام كليهما فالحق ان النزاع في الحكم التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد **الاول** ان الظاهر بل المتعين من عنوان بعضهم كون النزاع في الوضعي حيث قال هل الجاهل تصح عبادته ام فسدت هو وضع معذور وغير معذور **فان قلت** عنوان بعضهم بلفظ معذور وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فيكشف هذا عن كون النزاع في الحكم التكليفي **قلنا** ظهور الكلام الاول في كون النزاع في الحكم الوضعي اشد من ظهور الكلام الاخير في كون النزاع في الحكم التكليفي فيحمل الاخير على الاول **فان قلت** لعل لهم نزاعين احدهما في الوضعي والاخر في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين **قلنا** هذا مناف للاستقراء الحاصل لنا من غلبة اتحاد محل نزاع العلماء في المسئلة الواحدة التي يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع كل منهما **الثاني** انهم قالوا ان تلك الاقوال في العبادات واما في المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها فان طابقت الواقع صحت والا فلا ولا يشترط فيها القربة والعلم بالوجه فلو كان النزاع في الحكم التكليفي لجرى الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لاتفاقهم فيها على وجوب اخذ المسائل او استنباطها فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك في المعاملات لما كان اتفاقيا فلم يجعل القول فيها **الثالث** انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي ره معنى فان تفصيله على هذا اما في المقصر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة اذ الاثم مترتب على الفعل الاختياري للمكلف والفعل الاختياري هنا ليس هو العمل المطابق بل المطابق هنا من باب الاتفاق والذي هو اختياري له هو الاتيان بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك ان كان اثما لكان اثما لاجل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابقة فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما في المقصر والقاصر معاً فيرد عليه الامران كلاهما واذا ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان يكون محل النزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضعي ايضا **فان قلت** تفصيل المفصل انما هو في المقصر وقوله لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان هنا تكليفين اصليين احدهما لزوم تعلم المسائل والاحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء وكذلك اقل من لزومه مقدمة لاحراز الاتيان بالعمل المأمور به ونزاع العلماء في حصول الاثم وعدمه عند الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المأمور به لا التقصير في الاخذ فان حصول الاثم فيه اتفاقي طابق ام لا والكلام في حصول الاثم اخر للعمل جهلا فيمكن ح القول بالتفصيل بين المطابق وغيره فلو طابق العمل للواقع لا يحصل اثم من جهة العمل لانه اتى بالمأمور به والامر يقتضي الاجزاء ولا يشترط العلم بالوجه بمعنى ان يعلم انما يعلمه هو رأي مجتهده فيكون عبادته صحيحة وغيره اثم من تلك الجهة وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما الترك التعلم والاخر لترك نفس العمل في الواقع المسبب عن اختياره **قلنا** لو ثبت ان النزاع في الاثم الثانوي العملي لاما طلق الاثم وان كان الاثم في الجملة اتفاقيا فنقول هذا مسلم لكنه غير معلوم لنا سلمنا لكن غايته ما في الباب بطلان هذا الدليل الاول

ويؤيد ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي لا التكليفي **فان قلت** ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه **قلنا** المقصود بالذات اثبات الحكم الوضعي وذلك من باب المبادي والاستلزام لا ان المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضعي وهل النزاع في المقام في القاصر ام المقصر ام كليهما الحق بعد ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر فيمكن القول بالمعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما فهمه طابق ام لم يطابق لان الامر يقتضي الاجزاء والعلم بالوجه ليس بشرط للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات عبادته صحيحة مطلقا ويمكن القول بعدم المعذورية مطلقا لاشتراط العلم بالوجه او هو مضافا الى ان الامر لا يقتضي الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى عدم اشتراط العلم بالوجه فالمطابق صحيح حتى في المقصر والى عدم اقتضاء الامر الاجزاء فغير المطابق باطل حتى في القاصر كذا يمكن القول بعدم معذورية المقصر مطلقا لما ذكر في القاصر ويمكن فيه التفصيل بين المطابق وغيره بان يقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع لعدم اشتراط العلم بالوجه واقتضاء الامر الاجزاء واما القول بالمعذورية مطلقا فلا قائل به فينطبق ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي على القاصر والمقصر فبعد ما عرفت امكان النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي نقول ان النزاع يعمهما لاطلاق كلماتهم في الاقوال والعنوانات وهل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب والندب بعد العلم بأصل المطلوبية والرجحان بان يعلم المجتهد ويجهل الفصل ام لا يشمل الحق لا لاطلاق العنوان الا ان يقال ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو في جاهل المقدمة **الثانية** قد عرفت وجوب تعلم المسائل كتاباً وسنة وبناء من العقلاء ومقدمة فهل هو مع كونه واجبا بالذات شرط لصحة العبادة فلا يكفي الموافقة الاتفاقية ام لا مقتضى الاصل كونه شرطا بقاعدة الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب العبادة مطلقا فيعارض الاصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ اسما للاعم ويمكن ان يقال ان الاصل مع ذلك ايضا الاشتراط لعدم انصراف الاطلاق الى الفرد المشكوك صحته وفساده فيسلم الاصل عن المعارض **فان قلت** الاصل لا يجري في حق القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والامر يقتضي الاجزاء فان اردت اجراء اصل الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه واتى به فهو فاسد لحصول البرائة اليقينية منه وان اردت اجرائه بالنسبة الى التكاليف الواقعية للمجتهد في حالة الغفلة فهو لم يتعلق به لكونه تكليفا

في تحرير محل النزاع

في تفصيل النزاع في القاصر والمقصر

في كفاية الموافقة الاتفاقية

اخبار عن حكم الله سبحانه ولو بلفظ الانشاء وقد اشتبه الحكم والفتوى كما في قضية زوجة ابي سفيان والمدار على قصد الحاكم وتظهر الثمرة في التعدي عن مورد النص وعدمه اقول ومع الشك فالاصل جعله من باب الحكومة **اصل** ان حكم الحاكم في واقعة خاصة نقضه قاعدة التخطئة واصالة الفساد واطلاقات ادلة المسئلة الفرعية جواز نقض حاكم آخر اياه وجواز نقضه حكم نفسه اذا تجدد رايه ٢ في نقض حاكم حكم حاكم آخر

بما الانطباق وان اردت اجرائها بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي المعلق على شعوره بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل برائة ذمته عنه فلا معنى للقول بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع باشتغال ذمته بالتكليف الواقعي التعليقي **قلنا** بعد ثبوت تبعية الاحكام للصفات واتحاد حكم الله الواقعي في حق العباد واتحاد تكليف المشافه والغايب المعدوم لا بد من القول بانا مكلفون بالاحكام الواقعية المتحدة اولا اما تنجيزا واما تعليقا وبدلية شيء آخر عنها لا بد لها من دليل عقلي كما في القاصر حين قصوره او جعلي من الشارع كما في مستجمع الطهارة فالتكليف بالحكم الواقعي ثابت اجمالا والقاصر بعد التفاته الى احتمال الاشتراط يشك في الاتيان بالحكم الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء واستصحاب الامر الحكم بالاشتراط ولزوم الاتيان ما لم يدل دليل على عدمه وعلى البدلية على الاطلاق ولا دليل على كون ما فعله القاصر بدلا عن الحكم الواقعي على الاطلاق حتى بعد ارتفاع القصور فالاصل سليم عن المعارض فيما اذا كان الامر عقليا كما في حق القاصر نعم لو كان دليل البدلية لفظا مطلقا لحكمنا بارتفاع التكليف عن الحكم الواقعي المبدل **المقدمة الثالثة** من لم يتمكن من تعلم المسائل تقليدا او اجتهادا فهو قاصر وغيره مقصر وان كان ممن لا يتمكن من التعلم لاجل سوء اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم ان من يتمكن من الاخذ بغير اختيار فاما لاجل عدم الالتفات الى وجوب مجتهد ومقلد وان الناس صنفان او لاجل عدم الالتفات الى وجوب اخذ المسائل عن المجتهد وعلمه على جواز العمل باحد القسمين من الاخذ وان التفت الى وجود مجتهد ومقلد واما لاجل الالتفات الى كل ذلك ولكن لم يصل يده الى المجتهد ولم يقدر على الاستنباط اذا عرفت ذلك فاعلم ان في اصل المسئلة مقامات **المقام الاول** في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالجزء الفصل اذا كان قاصرا او علم بمطابقة عمله للواقع بعد العمل في الوقت ام لا يلزم عليه الاعادة الحق الاخير وان كان الاصل السابق على خلافه لبناء العقلاء فلو قرر المولى اوامر ونواهي تعبدية واثبتها في طومار وامر عبيده بالعمل بما في الطومار وامرهم باخذ ما فيه منه بنفسه واعلمهم بلزوم تحصيل العلم بها بكيفية مخصوصة ولم يقل ان العلم بها شرط لصحة العمل فواحد منهم لم يسمع حكم المولى بلزوم تحصيل العلم منه بنفسه اعتقد جواز اخذ الحكم من كل احد ثم ظن بالمامور به بنحو واتى به واطلع بعد ذلك على لزوم الاخذ بالكيفية الخاصة ومن الطومار ورأى عمله مطابقا له بعد نفسه مثلا لم يلزمه بالاعادة ويبني امره على كون الاخذ بالكيفية الخاصة واجبا على حدة لا شرطا **فان قلت** انك حكمت بان الاصل فيما شك في شرطيته للعبادة هو الشرطية وادعيت على ذلك بناء العقلاء فكيف تدعي هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية **قلنا** انا قد قلنا ان عند الشك في الشرطية بناء العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه العقلاء لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة لا انهم مع شكهم يحكمون بعدم الاشتراط مضافا الى انه قد ثبت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان احكامه تعالى معللة بالاغراض الراجعة الى العباد وان تلك الاحكام الواقعية لا يتبدل حسنها وقبحها بالعلم والجهل فيقتضي ذلك ان الاتيان بالمامور به المطلوب الواقعي اتيان بالمطلوب الواقعي الذي لا يختلف حسنه بعلم المكلف وجهله لانه حصول الامتثال ويؤيد المختار بعض النصوص مثل ما ورد من ان عمارا اصابه جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بحجيته الاول يدل على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله كذلك يتمرغ الحمار وبحجيته الاخير يدل على الصحة عند المطابقة ولو جهلا مع عدم التقصير كما ان ظاهر حال براء الذي يأتي عدم التقصير والا لم يمدح فقوله افلا صنعت كذا ظاهر في انه لو كان قد صنع كذا كان عمله صحيحا وكذا ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا مع انه لم ياخذه من الشارع وهذا الاخير يكون شاهدا اذا كان المراد بالتطهير العبادة كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو المعروف فيخرج من بحث العبادات ومما نحن فيه وانما جعلنا الخبرين مؤيدين لا دليلين مع كون المسئلة فرعية لعدم الامن من صحة السند والدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب والسنة والاجماع فشيء منها غير موجود في المقام واما العقل فمقتضى الاصل وان كان اشتراط العلم بالوجه وفساد عبادة هذا الجاهل لكن بناء العقلاء وارد عليه واما انه مامور بتحصيل العلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او يقتضي عدم الامر به ففيه ان المفروض ان المكلف الجاهل قاصر فليس مكلفا بتحصيل العلم حتى يقتضي النهي عن الضد وعدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد ولا عدم الامر به واما انه لا يمكن قصد القربة الا بعد العلم ففيه ان قصد القربة مع القصور يحصل عند الظن او احتمال المطلوبية ولا ينحصر بصورة العلم واما ان المامور به هو الفعل المعلوم ففيه انه خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعدم المطابقة او شك فيها وهو في الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المتقدم المؤيد باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذورية وبظاهر حكاية عمار بحجيتها الاول بل الاخير ان الظاهر من قوله افلا صنعت كذا امر ان المعذورية عند المطابقة وعدمها عند العدم وما نقل من الاتفاق على اخراج القاصر عن النزاع وانه معذور محمول بالضرورة وان النزاع في المقصر فهو غير ثابت لنا مضافا المذكوره في وجوب الاعادة الى بناء العقلاء والى الدليل النقلي من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي فهو عند العلم بعدم المطابقة عالم اجتهادا بانه لم يات بالمطلوب فيعيد واما المقصر فالحق عدم لزوم الاعادة عليه ايضا اذا علم بالمطابقة وهو في الوقت كما مر في القاصر العالم بالمطابقة من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل واما ما توهم انه كان مامورا بالتعلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او عدم الامر به فمدفوع بان الامر بالشيء لا يقتضي شيئا من الامرين على الاقوى والقول بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا تحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبية فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على ان الاخذ من المجتهد واجب لا شرط لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ في الجملة واعمالهم طرا انما هي لله تعالى وللتقرب اليه كما هو معلوم بالوجدان فانه بمجرد ظنه بان المطلوب كذا يتحقق له القربة فتم واما المقصر العالم بعدم المطابقة وهو في الوقت فيلزمه الاعادة للاصل وبناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عنده

في عبادات الجاهل القاصر والمقصر

المثل

ظانا بطلان رايه الاول او قاطعا الا ان الاجماع المنقول والمحقق ولزوم الهرج والمرج اوجب عدم نقض الحاكم الاخر وكذا عدم نقض حكمه السابق اذا ظن بطلانه بتجدد رايه لاطلاق منقول الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الهرج وظهور الاجماع المركب بينه وبين سابقه ولا دليل على عدم جواز النقض في القسم الثالث فالادلة الاولة سليمة

الشك في المطابقة فكذلك للاصل وبناء العقلاء والاولوية القطعية والاجماع المركب بالنسبة الى لزوم اعادة القاصر بل الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في لزوم الاعادة على المقصر اذا علم المخالفة **المقام الثاني** في انه هل يلزم القضاء على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو في خارج الوقت ام لا الحق انه لا قضاء عليه كما لا اعادة للاصل فان القضاء يحتاج الى فرض جديد والاجماع على ان ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع بناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى بالمطلوب الواقعي فلا وجه للتدارك ولا يشمله ادلة قضاء الفائت لا فوت ح واما في صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج الوقت فعليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول الفوات له واما في صورة الشك بعد خروج الوقت فلا قضاء للاصل وعدم شمول الفوات لذلك **المقام الثالث** في انه هل يلزم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر ام لا الحق انه ان علم المطابقة فلا قضاء كما مر في القاصر وان علم عدم المطابقة فقضى لما ذكر في القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من اوجب القضاء على القاصر اوجبه على المقصر وان جهل المطابقة ولعدمها فقضيته لصدق الفوات ح بما انه ان القاصر اذا جهل المطابقة فلا دليل على القضاء لانه اتى بما كان مكلفا به تكليفا ظاهريا فلا يصدق الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض نعم
ثلا لو التفت القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد في الوقت وجهل المطابقة وهو في الوقت فكان عليه الاعادة في الوقت وتركها فهو تارك للامر الظاهري الثانوي ويصلح فوت ذلك الامر منه فيشمله عموم دليل وجوب قضاء الفائتة فيجب عليه القضاء ح وهذه الصورة مسلمة لكن كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فح يحكم بانه لا قضاء عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره كان في الوقت مفوتا للامر الظاهري لتاخر عن الجهل فهو مفوت لذلك الامر في الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت ويشمله عموم وجوب قضاء الفائتة والحاصل ان المقصر لما كان بسبب علمه اولا بلزوم الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا في الوقت بالمطابقة وعدمها فهو لسبب جهله مامورا في الوقت بتحصيل المامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة وعدمها وقدمه انه عند الجهل بالمطابقة في الوقت يحكم عليه بلزوم الاتيان بالمامور به الواقعي ظاهرا للاصل فذلك المقصر في الوقت جاهل باتيانه بالمامور به الواقعي وان كان جهله ناشيا عن عدم الالتفات الى المطابقة فهو بسبب جهله الناشي عن تقصيره مامور في الوقت بالامر الظاهري بتحصيل المامور به الواقعي ولما انه لم يات بهذا التكليف الظاهري والتفت بعد الوقت فهو قد فات عنه ما كان مامورا به فيتوجه اليه قوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا في الوقت والتفت بعد الوقت لكن لم يكن في الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعي حذرا من التكليف بما لا يطاق فلم يكن مكلفا فشيء فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب اما ما كان معتقدا له فقد اتى به **فان قلت** في التكليف بالقضاء في كل الصور كلام لان قوله اقض ما فات معارض مع دليل نفي العسر لان الالزام بقضاء الجاهل عسر وحرج للناس في اكثر الاوقات فقد يلتفت الشخص في اخر عمره بانه كان جاهلا بمسئلة من مسائل العبادة فتكليفه بقضاء صلوة ايام عمره حرج عليه فلولم يكن دليل نفي العسر اقوى لقطعيته سند بعض ادلته كالكتاب لم يكن دليل القضاء اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه لان دليل القضاء يشمل صورة العسر وغيرها ودليل العسر يشمل القضاء وغيره مما فيه عسر واذا ثبت عدم وجوب القضاء في بعض الفروض ثبت مطلقا للاجماع المركب
فان قلت كان دليل العسر منجبرا بقطعية سند بعض ادلته كذا دليل القضاء منجبر بالشهرة فلا مرجح في البين واذا فقد المرجح امكن قلب الاجماع المركب باثبات وجوب القضاء في مورد عدم العسر وتتميم ما عداه بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان **قلنا** نعم تعارضا وتساقطا وبقي اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض قلنا اولا لا عسر مطلقا اذ نحن قلنا بانه لو طابق الواقع لم يكن عليه قضاء قاصرا او مقصرا وقل ما يكون عمل لا يطابق واحدا من اراء المجتهدين فهو بالتخيير في تقليد ايهم شاء فكل راي يطابق عمله اخذه ويقلد مجتهدا يقول بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول بمعذورية الجاهل مطلقا قاصرا ومقصرا مطابقا ام لا فح لا يوجد عسر **فان قلت** انك قلت سابقا انه لا قائل بالمعذورية مطلقا وان الظاهر انه لا خلاف في وجوب اعادة المقصر عند عدم المطابقة قلنا الظاهر وجود القائل بالمعذورية مطلقا لان بعضهم صرحوا بخروج القاصر عن محل النزاع فيكون النزاع في المقصر فيفرض مقصرا اخر تحصيل العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلوة ولابد ان يكون ح معذورا غير مكلف بالاعادة بناء على قول المشهور من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فاذا كان المقصر في هذا الفرض معذورا وفيما عداه معذورا ايضا بالاجماع المركب اذ لا مفصل في محل النزاع بين المقصر والقاصر بالاختيار وغيره فلا بد ان يكون بعض من المشهور قائلا بمعذورية المقصر مطلقا **فان قلت** يمكن قلب الاجماع فنقول لا قائل بالمعذورية في المقصر عند سعة الوقت وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب مقدم لانه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتى في المقصر القاصر باختياره يلزم ح مخالفة العقل القاطع فلا بد ان يبقى اجماعنا المركب لا غير فتدبر وثانيا انه على فرض وجود العسر نقول بان خطاب القضاء مقدم على دليل العسر لكونه اقل موردا منه والعرف يفهم وروده عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشك في المطابقة بعد خروج الوقت لاصالة الحكم الواقعي التعليقي فانه اذا خرج الوقت علمنا بارتفاع الامر السابق التنجيزي الذي كان موجودا في الوقت لكونه لا يعلم ان عمله مطابق للواقع حتى يرتفع عنه اصل الحكم المردد للواقع كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التنجيزي فيبقى الواقعي التعليقي فح نقول ان التشبث بالامر الواقعي التعليقي الاصل البقاء حتى في حق القاصر فبالنسبة الى الواقعي بالاصل وبالنسبة الى الظاهري بالقطع كما بيناه فح يصدق الفوت بعد الحكم بوجود الامر بعد العمل في الوقت بالاصل فيتعلق عليه قوله اقض ما فات فنقول هذا القاصر قد فات منه العبادة بالاصل فكل من فاته عبادة قضاها بالنص فالاحسن الحكم بالقضاء ايضا عند الجهل بالمطابقة مطلقا قاصرا او مقصرا فتم بقي الكلام في ان الجاهل الاتي بالمامور به مع جزمه بانه حكم الله
واما في المقصر

في الاعمال الصادرة قبل تجدد الراى

اصل اذا اجتهد في العبادة كطهارة الغليل الملاقى للنجاسة وعقد وجوب الجمعة مثلا عن المعارض والتفصيل بين العبادة والمعاملة فاسد بل الحكم لا يكون الا في المعاملات السورة في الصلوة وعمل هو او مقلده به برهة من الزمان ثم تبدل رايه فالاعمال الصادرة قبل تجدد الراى ان كان اثرها باقيا كما لو كان باقيا على وضوئه السابق الذى كان بالقليل الملاقى للنجاسة لم يجز له البناء في الاعمال الاتية على العمل السابق

الواقعى وعدم احتمال المخالفة قاصرا او مقصرا ليس عليه شئ اصلا من الاثم وغيره حين جزمه وان كان قبله مقصرا لان العلم حجة على الاطلاق للاجماع المحقق وغيره من الادلة المتقدمة في بحث التجزى على حجية العلم ثم ان الجاهل الاتى بالعمل على وجه الاحتمال في المطلوبية الواقعية او لو حكم ماذا الحق انه مثل المقصر او القاصر الظان المعتقد بالتفصيل الذى مر من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة والعلم بها او بعدمها ومامر سابقا من ان التقرب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد فقد عرفت انه يمكن في صورة الاحتمال ايضا الا ترى ان بناء العقلاء على البناء في ذلك الا انهم يأتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة **فان قلت** انا نفرض المقصر مؤخرا لتحصيل العلم الى اخر ازمنة الامكان ففى اخر الوقت يلزم عليه العمل بحسب ما علمه وهو في ذلك العمل معذور لا محالة ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق الوقت فهو غير مكلف بالاعادة حذرا من التكليف بما لا يطاق واذا ثبت المعذورية في تلك الصورة ثبت في غيرها بالاجماع المركب لا يمكن القلب بفهم لما مر من لزوم مخالفة العقل القاطع فلا بد من القول بالمعذورية مطلقا قلنا ان هذا مبنى على القول بان الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار وان الامر يقتضى الاجزاء مطلقا ونحن لا نقول بشئ منهما ثم ان الكلام الى هنا انما كان في الحكم الوضعى وظهر ان الحق هو التفصيل بين معلوم المطابقة فالحكم المعذورية مطلقا اعادة وقضاء قاصرا او مقصرا او بين غيره فعدم المعذورية مطلقا اعادة وقضاء قاصرا او مقصرا واما من حيث الحكم التكليفى فهل هما اثمان ام المقصر اثم دون القاصر الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب مستقل على حدة مع قطع النظر عن اشتراط صحة العبادة به وعدم اشتراطه وانما الكلام في الاثم الحاصل من جهة ترك العمل بالمامور به الواقعى فالمقصر ان طابق عمله الواقع فعليه اثم في الواقع عليه الا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيث ترك العمل وان لم يطابق فعليه الحكم في الواقع عليه لا من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من حيث ترك العمل وانه لم يطابق فعليه اثمان احدهما ما ذكر والاخر لترك المامور به الواقعى واما القاصر فلا اثم عليه في شئ من الجهتين **فان قلت** الفرق في المقصر بين مصادفة الواقع من باب الاتفاق وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لمذهب العدلية للزوم الجبر فيهما لو انى مقصران بعملين فصادف احدهما الواقع لضرب من الاتفاق دون الاخر غير مع مساواتهما في الاعمال الاختيارية فعاقبة احدهما واثابة الاخر جبر وظلم فلا بد اما من عقابهما او اثابتهما **قلنا** هكذا اورد الفاضل القمى وبه عليه نقضا وحلا اما النقض فلان ذلك الفاضل قال في بحث مقدمة الواجب انها ليست بواجبة وان العقاب انما هو على ترك المامور به الواقعى ففى مثل الصلوة الى الجهات الاربع من باب المقدمة العلمية للمطلوب الواقعى لا يكون المتقاعد عنها تارك الجهات الا على ترك الصلوة الى القبلة والثواب ليس الا عليها والمقدمات مما لا يتعلق بها خطاب من الشارع مطلقا وبجميع اقسامها ولازم ذلك ان الاتى باحدى الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع لا يستحق ولا عقاب عليه في الواقع وان لم يعلم بتلك المصادفة ولم يات بباقى الجهات فلو صلى الى جهة لم تصادف الواقع لعوقب على ترك ذى المقدمة وهو الصلوة الى القبلة كما انه لو صادف في تلك الصورة لكان مثابا من جهة الاتيان بالمطلوب النفسى الاصلى وليس عليه عقاب على ترك المقدمات وانت خبير بان لازم ذلك القول انه لو اتى مكلفان بصلوتين الى جهتين صادف صلوة احدهما القبلة دون الاخر من باب الاتفاق لكان المصادف للواقع مثابا دون الاخر وكان الاخر معاقبا فلم لا يلزم مخالفة قواعد العدلية هنا ويلزم فيما نحن فيه على ان القائل بذلك في بحث مقدمة الواجب كثير لم يقل احد ان ذلك خلاف قواعد العدلية واما الحل فهو ان الصلوة الصادرة من المقصر من حيث انها فعلها اختيارية وان لم يكن الاصابة وعدمها اختياريا ولا شك في ان الامر لو قال لعبيده اني اطلب منكم الشئ الفلانى واثيب على اتيانه لو اتى واعاقب على تركه النفس الامرى ما اريد المقدمات ولا اوجبها ولا انهى عنها ولا اعاقب على تركها بل عقابى يتعلق على ترك مطلوبى هذا باى نحو كان وثوابى يتعلق بهذا باى طريق كان اتيانه وان لا امتثال وعدمه عندى بدوران مدار الاتيان وعدمه في الواقع فمن اتى به فهو مثاب ممتثل ومن لم يات فهو عاص معاقب فان مطلوبى هو وجود اصل المطلوب في الخارج فلا ريب في انه يجوز اثابة من اتى بالمطلوب لما قال من المدار على اتيان المطلوب في الواقع ويجوز عقاب من لم يات به مع قدرته على الاتيان وان كان عدم مصادفة الواقع بضرب من الاتفاق اذ عليه ان ياتى حتى يتيقن بعد ما علم ان المطلوب نفس الشئ ويحتمل عدم الاتيان به مع الجهل فان المولى قال انى اعاقب على ترك المطلوب الواقعى فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من اصابه لان المولى قال من اصاب بالواقع فقد امتثل باى نحو كان ولا ريب ان فعلهما كليهما اختيارى فيثاب احدهما على الاتيان ويعاقب الاخر على الترك وان لم يكن المصادفة وعدمها اختياريا لكن العقاب ليس على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فلاحظ وتامل **المقام الرابع** في انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اى بالوجوب والندب واتى بالجنس اى باصل المطلوبية دون الرجحان فهل يصح عبادته ام لا فيه مرحلتان **الاولى** في انه يلزم تحصيل العلم بالوجه اى بالفصل ام لا **الثانية** ان صحة العبادة مشروطة بهذا العلم ام لا اما الكلام في المرحلة الاولى فالاصل فيها في بادى النظر البراءة والاصل في المرحلة الثانية الاشتغال لكن لما قام الاجماع على ان العلم بالوجوب والندب ان كان شرطا لكان واجبا ايضا وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايضا فاذن يكون الاصل في المرحلة الاولى بضم الاجماع المركب تقديم اصل الاشتغال على البراءة الوجوب ايضا كما ان الاصل في المرحلة الثانية الاشتراط لكن لما كان الحكم بالوجوب بضم الاجماع موقوفا على اعمال اصالة الاشتراط في الشك في الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه بعض فلا بد من اقامة دليل اجتهادى على الوجوب في الجملة لينطبق على المذهبين في اجراء الاصل ويحسم مادة النزاع في الوجوب في المرحلة الاولى للنزاع في الاصل عند الشك في الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم بالوجه امور **الاول** الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وحذف المتعلق يفيد العموم اى كل ما لا تعلمون من الاحكام كما هو الظاهر فاسئلوا عن اهل الذكر والمراد باهل الذكر اما مطلق اهل العلم فيشمل المجتهد او خصوص الامام عليه السلام فيتم في ثانيه بالاجماع المركب **الثاني** ان تميز الواجب عن المندوب قد يلزم من باب المقدمة كما لو ضاق الوقت ووجب عليه الاقتصار على القدر الواجب

لا بد

فرض عين بل كان جاهلا بالتفصيل عالما

فلا يصح بعد تجدد الرأي بذلك الوضوء بل يعيده لانتفاء وبحكم الوضوء وهكذا وذلك للاجماع وقاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة الانفعال نعم ليس عليه وعلى مقلديه فيما مضى من الصلوات والاعمال المتقدمة اعادة ولا قضاء منه لما من هتك الشريعة والعسر وقاعدة الاجزاء في الادلة الشرعية و ادلة العسر الا اذا قطع بفساد رأيه السابق فيجب تجديده بقضيه واما في المعاملات

لا بد من التمييز ويتم الوجوب في غير تلك الصور بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بان يقال لا يجب عليه التمييز في سعة الوقت وكذا عند الضيق للزوم الحرج والمرج وان قلنا بانه مختار عند الضيق اي جزء شاء وجوبا والا خيريا فيثبت من ذلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك القدر كاف في اللزوم **الثالث** الشبهة لان المسئلة فرعية واما الكلام في المرحلة الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية بل يرجع فان طابق فمعذور والا فلا فهو كالمقصر القاصر الجاهلين بالجهل المركب حكما ووضعا لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل الساذج القصري وبالاجماع المركب فان كل من قال بالمعذورية في الجاهل القصري قال بها هنا ايضا **المقام الخامس في ان المعاملات** المتعلقة بها العبادات التي لا يشترط القربة فيها كستر العورة واباحة المكان ونحوهما هل يكون العلم بها شرطا في صحة العبادة ام لا بعد الاتفاق على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة بها وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات وجهان والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادة لما مر فيها من الدليل لكن الفرق ان الجاهل باصل العبادة اذا لم يحصل له القربة وصدقت نفسه صدرا انفا فيها لم يحصل الامتثال بخلاف تلك المعاملات فانه ان صدر الشرط المعاملي ولو بلا قربة او بلا شعور لم يضر في الامتثال باصل العبادة المتقربة بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطا في تلك الشروط لانها معاملات **المقام السادس** في ان العلم بالاحكام التي ليست بحيث يحتاج اليها دائما بل قد يتفق احيانا كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقا ام ليس بلازم مطلقا ام لا بد من التفصيل بين ما يعم به البلوى كاحكام الشك بين غيرها من المسائل النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوه من المسائل التي لا يحتاج اليها اغلب الناس في اغلب الاحوال الحق الاخير فانه يجب تحصيل العلم في القسم الاول كالاخير للاجماع على عدم لزوم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكل احد بل وجوب العلم بها كفائي يكفي علم من يقوم به الكفاية ولما يلزم العسر والحرج لو وجب العلم بتلك المسائل النادرة على كل احد في المسائل التي يعم بها البلوى ثم ان العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام ليس بشرط لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج اليها فيها ولا يشترط فيما لم يتفق فيه كصلوة لم يشك فيها المكلف اصلا وجوه والحق التفصيل بين المطابق وغيره كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط مطلقا لما مر من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل فالحق عدم الاشتراط حتى في الصلوة التي وقع الشك فيها مثلا بان بنى مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الاخلال بالقربة ثم تبين مطابقته للواقع كانت صحيحة فالحكم هنا حكم الجاهل باصل العبادة وضعا وتكليفا واما العالم بالمطلوبية جزءا او شرطا وجوبا مع شك في الركنية وعدمها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالركنية ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق ما مر من التفصيل واذا اخذ الجاهل الحكم من المجتهد من باب القضية الاتفاقية بان لم يعلم كون هذا الشخص مجتهدا واخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وعدم علمه بلزوم الاخذ من المجتهد لتقصيره وتوهم ان الاخذ منه كالاخذ من ابيه وامه في جواز الاخذ من كل احد فالحق فيه التفصيل المذكور في الجاهل الساذج من التفصيل **ضابطة** اختلفوا في التخطئة والتصويب فيه مقامات اربعة **الاول** في العقائد الثاني في العمليات التي يستقل العقل بحكمها والثالث في العمليات التي لا يستقل العقل بحكمها وعليها دليل قطعي والرابع في العمليات التي لا يستقل بحكمها العقل ولم يقم عليها دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقام الثالث الضروري لينطبق على كل الاقوال الضعف المقام الرابع الا ان يكون المراد منه مطلق القطعي حتى غير الضروري والعجب من بعض الفحول حيث رتب المقامات المذكورة كما ذكرنا وقال في المقام الثالث ان الظاهر ان المراد من الدليل القطعي ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما ثم قال في المقام الرابع اي فيما لم يكن عليه دليل قطعي انهم اختلفوا في التخطئة والتصويب ثم جعل من جملة اقوال القائلين بالتخطئة في المقام الرابع انه يقيم على الحكم دليلا قطعيا وانت خبير بان جعل القسم في المقام الرابع ما لم يكن عليه دليل قطعي وما لما كان عليه دليل قطعي بالمعنى الذي فسره في المقام الثالث منافيا لهذا القول بوجود دليل قاطع على الحكم من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري منه لينطبق المقسم المذكور في المقام الرابع على المقسم فيه اما المقام الاول فجمهور المسلمين فيه على ان المصيب فيها واحد نقل عليه الاجماع وعلى ان المخطي اثم كافر ان كان نافيا للاسلام فعند الجمهور المصيب فيها واحد والباقي مخطئ اثم وقال الجاحظ ان الباقي مخطئ غير اثم وقال العنبري ان لكل مصيب الحق في مقام الاصابة وعدمها عند الاصابة وان المصيب فيها واحد والباقي مخطئ والا لزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام ع وعدمها ووجود المعاد الجسماني وعدمه وحلول الحرف وحدثه وهكذا وفي مقام الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فهو اثم وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض القصور منه لا من التكليف الا بطاق المخالف لقواعد العدل انما الاشكال في وجود القاصر لتصريح بعض العامة في العقايد بامكانه وعدم امكانه ولا دليل على عدم امكان وجوده والعقل يجوز وجود القاصر فعلى مدعي عدم الامكان البرهان فان قلت البرهان الاجماع المنقول على ان المخطي في العقايد مقصر لا محالة لاجماعهم على ان المخطي اثم من دون تفصيل فلا بد ان يكون مقصرا ايضا بالاجماع اذ لا اثم على القاصر قطعا وبداهة مضافا الى الايات الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالكافر اذا جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره مضافا الى عموم الايات الحاكمة بان الكفار في النار فنقول ان الكفار اما كلهم قاصرون لزم من دخولهم النار مخالفة قواعد العدل واما بعضهم قاصر وبعضهم مقصر لزم التخصيص في الايات المخالف لقواعد العقل فلا بد ان كلهم مقصرا فالمطلوب ثابت قلنا اما الاجماع المنقول فمدفوع بعدم حجيته في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الاية الشريفة فمجملة سبلنا عند الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن تفسير علي بن ابراهيم قوله جاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم اخرجها عن ظاهرها وعما نحن فيه سلمنا لكن المراد من جاهدوا اما الجهاد مع رسول واما الجهاد مع النفس واما الاجتهاد في احكام الدين وعقايده اما على الاول فالاية الشريفة خارجة عما نحن فيه واما على الثاني فيرد عليها اولا ان هذا خارج عما نحن فيه ايضا ولا يثبت بالاية الكريمة لزوم الاجتهاد في العقا

فاذا عامل هو او مقلده كان تزوج بالمرتضعة مع عشر رضعات ثم تبدل رايه فمقتضى الاجماع المنقول المحكى الخطيئة واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق الادلة وظاهر الشهرة نقض المجتهد اخرا ومقلده لعمله المخالف للراى الراجح لحصول المرافعة عنده ام لا وجهان او وجهها عدمه اذا لم يكن قاطعا ببطلان راى الاول

لكن الحق عدمه في حقه وحق مقلده بعد ذلك من الهتك والحرج مؤيدا بان فائدة الحكومة هي ذلك وعدم الاختلال وهل للمجتهد نقض معاملة مجتهد ام

واستفراغ الوسع فيها وثانيا ان المراد بمجاهدة النفس اما مطلق مخالفتها باى نحو كان فهو باطل لانا نرى ان بعضا من طرق المجاهدة لا يهتدى بها الى سبيل الله سبحانه بل هى مبعدا واما مخالفتها بنحو خاص من المجاهدة فنقول هذا النحو الخاص قد لا يكون ممكنا للمكلف اذ يحتمل عدم امكانه فمن اين يدعى امكان ذلك لكل احد فاتمام البرهان واما على الثالث فهو خلاف الظاهر لانه مجاز بالنسبة الى لفظ جاهدوا الذى ظاهره الوقوع بين اثنين على ان هذا النحو من الاجتهاد الخاص الموصل الى المطلوب ايضا قابل لعدم الامكان فمن اين تحكم بامكانه لكل احد تماما واما عموم الايات ففيه اولا ان الكافر في تلك الايات منصرف الى الكفار المتبعين المقصرين الساترين للحق بعد ظهوره فلا يشمل الكل حتى يثبت ان الكل قاصر بانضمام او لو ثبت بقاء اللفظ على حقيقته وعدم ارتكاب التخصيص وثانيا انه على فرض العموم وعدم الانصراف الى ما ذكر فلا بد من التخصيص لا اخراج عن العموم لان الكافر مثلا فيه عموم لافراد خارجية وافراد ذهنية لم يخرج عن كتم العدم ولا يخرج بعد ذلك ولا ريب ان الداخل في النار الافراد الخارجية لا مطلق الافراد حتى الذهنية فالمراد ان الكفار كلهم في النار الا الافراد الذهنية فلا مفر من ارتكاب التخصيص وثالثا انه لا شك في وجود القاصر في الكفار وان بعضهم مستضعفون من جهة العقل وهذا بديهي سيما في النسوان والولدان في اوايل بلوغهم فلا بد من اخراج القاصر عن الايات وارتكاب التخصيص فنقول ان اراد هذا المستدل انه لا قاصر بين الكفار اصلا فهو فاسد بداهة وان لم يقل ان الا قاصر وان اراد انه لا قاصر بين المجتهدين وان كلهم مقصرون ففيه انه بعد ثبوت وجود قاصر بين مطلق الكفار يصير الشك في الموضوع في حق المجتهدين فلا نعلم ان كلهم من صنف المقصرين او بعضهم قاصر فمن اين لك اثبات ان كل مجتهد مقصر اذا اخطأ فان قلت ان خروج بعض من الافراد وهو القاصر من غير المجتهدين من النسوان والولدان في اول البلوغ وانما الشك في خروج بعض المجتهدين ايضا عن عموم الاية لكونه قاصرا ام عدم خروجه لكونه مقصرا وليس فيهم قاصر فهذا الشك في زيادة التخصيص في الايات والاصل عدمها ولازمه كون كل مجتهد مقصرا وهو المطلوب قلنا التخصيص الذى اثبتناه ليس تخصيصا افراديا حتى اذا شك في قلة الخروج وكثرته يتمسك باصالة قلة التخصيص في الخروج بان يكون هناك اخراجات عديدة فيجرى الاصل بل التخصيص الذى اثبتناه تخصيص نوعى او صنفي وقلنا ان القاصر خارج بكل افراده لكن يشك في ان هذا المجتهد قاصر حتى يخرج ام لا حتى لا يخرج فالشك في الحادث بل لو كان افراد القاصر اغلب جوزنا الاستثناء ايضا اذ كان الاستثناء صنفيا لا فرديا فتدبر ورابعا ان غاية ما لزم من عموم الايات هو دخول كل الكفار المقابلين للاسلام في النار كما هو الظاهر من اطلاق الكفر لا دخول كل مخطئ في العقايد ان كان من فرق الاسلام في النار كما هو المدعى فيما نحن فيه فالاية لا تفى بالمطلوب وهو كون كل مخطئ في العقايد اثما معاقبا هذا ويمكن ابطال الجواب الاول عن الايات بان انصراف الكفار بالمقصرين المعاندين مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر من الجانبين او كان اللفظ عاما وكان القاصر اندر الافراد وكلاهما ممنوعان وابطال الثانى بان عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الافراد الذهنية محل كلام اولا وعلى فرض الشمول فالكلام انما هو في الافراد الخارجية والثمرة تحصل فيها واذا سلمت ان كل فرد خارجي معاقب فلا كلام معك لان مطلوب الخصم ثابت بانضمام اصالة قلة التخصيص ثانيا **واما المقام الثانى** اعنى الفرعيات من العقايد العقلية فالحق فيه من حيث الاصابة هو العدم كما عليه الجمهور وان المصيب فيها واحد حذرا من اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدوان وعقلية الحسن والقبح وعدمها ونحو ذلك من المسائل ومن حيث الاثم وعدمه التفصيل بين المقصر فالاثم والقاصر فلا لما مر من الاتفاق ولكن النزاع في امثال ذلك مع الجمهور فى ان ذلك مما يمكن ان يخفى على احد فيكون قاصرا ام لا بل الكل مقصر لان الكل متمكن واما بعد امكان الخفاء فلا معنى للحكم بالاثم على من اخفى عليه بلا تقصير الامكان وعدمه هو ما مر من انه ممكن بل موجود غالبا فى اطلاق الناس اما المجتهدين فلا يبعد فى حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما **واما المقام الثالث** كالفرعيات العملية الضرورية من العبادة والمعاملة فما لو فيها ان المصيب فيها ايضا واحد وهو الحق اما من حيث الاثم والعدم ففيه ما مر من التفصيل واما امكان الخفاء والعدم ففيه فى هذا المقام خفاء لكن بعد التامل يظهر الامكان نادرا فى غير المجتهد واما المجتهد المتعصب ففى امكان الخفاء عليهم لاجل عروض الشبهة اشبهة لكن لو راينا احدا انكر واحتمل فى حقه الشبهة اجرينا عليه احكام المقصر لغلبة التقصير فى المنكرين وهذه الغلبة معتبرة عندهم فى هذا المقام ثم ان ما ذكرناه من انه لا اثم على الكافر القاصر فانما هو فى الاخرة واما فى الدنيا فلا يبعد القول باجراء احكام الكفر عليه **واما المقام الرابع** فاختلفوا فيه فى التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين عند الله فى الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فى هذا المقام حكم الله فى حقه وحق مقلديه وكل مجتهد مصيب لحكم الله عز اسمه وقيل ان الله سبحانه فى كل واقعة حكما واحدا معينا والمصيب واحد والمخطئ معذور ولا اثم عليه وهذا قول اصحابنا لكن فى العدة الذى ذهب اليه ان الحق فى واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ويمكن تاويل كلامه بان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأى وكان فى اجتهادهم تقصير لكون الوجهين اى الاجتهاد بالقسمين المذكورين فيهما اثم اصابوا ام اخطأوا فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطأ اذا عرفت ذلك فهنا مقدمات **المقدمة الاولى** فى تحرير محل النزاع فاعلم انه لا سبيل الى القول بكون نزاعهم فى تعدد الاحكام التى هى مدلولات خطاب الشارع بان فى ان مفهوم الشارع من الخطاب حكم واحد او احكام عديدة بحسب الاشخاص لاتفاقهم على ان المراد من الخطابات الشرعية بالذات معنى واحد اى حكم واحد نعم يمكن ان يقع بتعدد تكاليف المشافهين بحسب افهامهم لان المراد من الخطاب متعدد بان استعمل لفظ واريد منه معنى ولا الى القول بكون النزاع فى تعدد الاحكام الظاهرية واتحادها بالنسبة الى اختلاف الاراء لاتفاق الكل على تعدد الاحكام الظاهرية وان الكل مصيب الحكم الظاهرى والا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض القطع بانه حكم ظاهرى مع ان ما ادى اليه راى المجتهد لو لم يكن حكما ظاهريا لزم التكليف بما لا يطاق بل النزاع فى ان المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطابات فى الاحكام هل هو واحد ام متعدد بان يكون المقصود بالذات للشارع فى الوقايع احكاما عديدة مختلفة

بالنسبة

للوجهين المتقدمين فى مسئلة سابقه وللاجماع المركب لا اولوية هنا فى معاملات العالم وفى معاملات الجاهل من الطرفين بحكم بصحة المطابق للرأى من قلده بعد فلك لتبعية الاحكام للصفات وبناء العقلاء واطلاق الادلة النافية لاشتراط العلم وبفساد غير المطابق للدليلين الاولين مع اطلاق ادلة الفساد من طرف واحد كالوترويج

بالنسبة الى الاشخاص لا ان يكون المقصود الذاتى واحدا وكان تعلق التكليف بغيره عند عدم امكان الوصول اليه من باب البدلية وكل البدلية وبعبارة اخرى تلك الاحكام الظاهرية المتعددة من حيث التعلق الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية كما هى ظاهرية ام الواقعى منها واحد لا غير وبعبارة اخرى هل تلك الاحكام المتعددة المتعلقة الا ما مثل الاحكام الواقعية المتعددة فى خصوص شئ واحد المتعدد الموضوع ام لا مثلا صلوة الظهر للحاضر اربع وللمسافر ركعتان ولواجد الماء كذا ولفاقده كذا وللمريض كذا وهكذا فان كل ذلك حكم واقعى فى صلوة الظهر لكن لكل منها محل وموضوع وهل الاحكام الناشية عن تعدد الاراء فى الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية مثل تلك الاحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوعات فى صلوة الظهر مثلا ام لا وبعبارة اخرى هل القصد الذاتى فى الواقعة الواحدة امر كلى مشترك متعلقه بين الاحكام الظاهرية الناشية من تعدد الاراء وليس خصوص كل ماموربه ام الكلى القدر المشترك ليس ماموربه الماموربه هو خصوص الافراد المختلفة بالعلم والجهل وهذا مبنى على مسئلة ان الحسن والقبح ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل فعلى الاولين يكون متعلق الحكم الكلى القدر المشترك الذى لا يختلف باختلاف الاراء وعلى الاخير يختلف الحسن والقبح بالعلم والجهل فيختلف الحكم فيها ايضا فمتعلق الحكم لا الكلى بل الخصوصيات المختلفة باختلاف الاراء فلكل واقعة حكم واقعى فيكون مذهب التصويبية ان الاحكام الواقعية فى مثل الخمر متعددة بتعدد الوقايع الخاصة المسببة لتلك التعدد عن تعدد الاراء لا ان الواقعة الواحدة فيها احكام عديدة فلا تناقض بين قولنا ان المصوبة قالوا ان فى واقعة واحدة احكاما عديدة واقعية وقولنا ان حكم كل واقعة عندهم واحد فى الواقع فان المراد بالواقعة فى الاول هو مطلق الكلى القدر المشترك كمطلق الخمر بالذات مع قطع النظر عن اختلاف الاراء وفى الاخر الواقعة الخاصة الحاصلة فى هذا الكلى بتجدد راى المجتهد فان هذا لا يتعدد حكمه بل هو واحد بالنسبة الى كل مجتهد اما نفس الكلى فيرد عليه باختلاف خصوصياته احكام عديدة فلا تناقض ولو قلنا فى مسئلة الحسن والقبح بان كلا منهما قابل لكونه ذاتيا او بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما كان لازمه كل من التخطئة والتصويب فى الاحكام ثم اعلم ان ظاهر بعضهم شمول النزاع فى الموضوعات الصرفة كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلى ووجد القبلة الى جهة ثم اجتهد ووجدها الى جهة اخرى حتى انكشف فساد الاجتهاد الاول **فان قلنا** بالتصويب كان معذورا والا فلا وفيه ان تعميم النزاع بحيث يشمل الموضوع الصرف فاسد اولا بان عنوانهم انما هو فى الاحكام الفرعية والحكم الفرعى ماخوذ فى معناه الكلية والخصوصيات خارجة عن الاحكام والموضوعات جزئيات لا يشملها العنوان وثانيا بان التصويب فى الموضوع غير معقول كالقبلة فان الكعبة لا يعقل تعددها بتعدد الاجتهاد وثالثا بان النزاع لو كان شاملا فيما نحن فيه للموضوع الصرف لزم التناقض لان القوم هنا اسندوا القول بالتخطئة الى كل الامامية مع ذلك نازع الامامية فى ان الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية او الامور الذهنية او الخارجية فقال بعضهم انها للامور النفس الامرية وقال بعض انها للامور الذهنية ولا ريب ان القول الاول لا يستلزم التخطئة ولا التصويب فى الاحكام ولا فى الموضوعات لكن القول الثانى يستلزم التصويب فى الموضوعات الصرفة لتعدد الامور الذهنية فيكون القبلة مثلا موضوعة للامر الذهنى فيتعدد القبلة اذا تعدد الامر الذهنى ويصير ذلك تصويبا فظهر ان الامامية فى الموضوعات الصرفة مختلفون فى التصويب والتخطئة فلو كان الموضوعات داخلة فى هذا النزاع لزم كونهم متفقين على التخطئة لا تفاقهم فى هذا النزاع على بطلان التصويب هذا يكون تناقضا بين اتفاقهم هنا وخلافهم ثمة فى مدلولات الالفاظ فلا بد ان يكون الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتى لا يلزم تناقض ثم ان الحق جواز النزاع هنا على القول بعدم تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان الحسن والقبح ليسا عقليين فيجوز على هذا القول اختيار التصويب مطلقا او التخطئة مطلقا والتبعيض كما هو ظاهر **المقدمة الثانية** قالوا الاصل مع المخطئة لاصالة عدم تعدد الاحكام الواقعية واصالة عدم الاصابة بالواقع بعد القطع بعدم الاصابة قبل الاجتهاد **وفيهما نظر** لانه لا شبهة فى تعدد الاحكام ظاهرا وانما الشك فى ان هذه احكام واقعية ايضا ام لا بمعنى ان الواقع والظاهر متحد ام لا فالمتعدد موجود والشك انما هو فى وجود الجهة الواقعية وعدمها فلا يجرى الاصل لانهم قد اصابوا احكاما الله تعالى متعددة لكن لا يعلمون انها مقصودة بالتبع الا واحد منها ام لكل مقصود بالذات فيكون احكاما واقعية ايضا فلا معنى لاجراء اصالة عدم تعدد الحكم الواقعى وايضا المخطئة قائلون بان واحدا من الاحكام الظاهرية فى البين واقعى اجمالا فح نقول ان اصالة عدم الاصابة ما يجرى بالنسبة الى الكل لزم نفى المقطوع اجمالا او بالنسبة الى البعض لزم الترجيح بلا مرجح فتدبر وايضا الشك فى الحادث لانه اصاب بعد الاجتهاد بحكم لكن لا يعلم انه واقعى ام ظاهرى صرف فالشك فى الحادث لكن الحق ان الاصل مع المخطئة لانهم يقولون ان حكم الله واحد واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقية بل هى احكام فى نظر المكلف نعم لزوم العمل بالمعتقد حكم من الاحكام سار فى كل الاحكام المعتقدة فهنا امران احدهما لزوم العمل بالمعتقد والاخر الحكم المتعلق بالشىء مع قطع النظر عن وجوب العمل بالمعتقد واحد لا يختلف بالاراء واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقية بخلاف المصوبة فانهم يقولون بتعدد الحكم الواقعى الاصلى والاصل عدمه فتدبر واما اصالة عدم الاصابة بنوع ما من حيث الشك فى اصابة الحكم فى كل واحد من المجتهدين لكن من حيث المصيب شك فى الحادث واما وجه بطلان الثانى فى ذلك الاصل فظ **المقدمة** **الثالثة** القول بالتصويب يتصور على وجوه الاول ان الحكم تابع للحسن والقبح وانهما يختلفان بالاعتبارات حتى العلم والجهل فحدوث العلم والجهل محدث للصفة والصفة يتبعها الحكم فراى المجتهد محدث للحكم ويكون الاحكام معلقة على ارائهم الثانى انه تعالى اوجد احكاما مقصودة بالاصالة وطابقها اراء المجتهدين قهرا عليهم الثالث انه تعالى اوجد احكاما واقعية وطابقها اراء المجتهدين من باب الاتفاق لا غير الرابع انه تعالى لما علم ان الاراء يتعلق بالاحكام المخصوصة فجعل لاجل علمه بذلك احكاما واقعية مطابقة لها وكل من الثلثة الاخيرة يناسب مذهب الاشاعرة

الكلام فى تحرير محل النزاع

مثلا

فى تاسيس الاصل فى مسئلة التخطئة والتصويب

الوجه

الصحة

المجتهد العالم البالغة الوسيلة بك اذن وليها وهي جاهلة بالجهل الساذج ثم قلدت من يقول بالفساد فتحكم لها او الفساد لها او للزوجة خاصة وجوه اخيرها خلاف الاجماع وموجب للتشاجر وادلة السنة للزوج اقوى من ادلة الفساد للزوجة بعلم العرف الورود فيحكم بالصحة لها للاجماع المركب فتم واذا كان المتعاملان عالمين متخالفين في الراي فعلى الوجوه السابقة

القائلين بعكس تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان الحق مع المخطئة وان التصويب باطل اولا بان الاحكام تابعة للصفات الكامنة وان العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح وقد عرفت ان لازم ذلك التخطئة وان لازم القول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل التصويب في قول بعض الامامية بذلك في بحث الحسن والقبح بنا في اجماعهم هنا على التخطئة وثانيا بانا قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم واحد وان كان الاحكام في الواقع متعددة وح نقول ان اتحاد الحكم الواقعي فهو والا لزم على الشارع الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات دون الاخر مع كون الكل احكاما اصلية ذاتية فلا بد ان يقول ان المقصود بالذات واحد وانه المراد من الخطابات وثالثا بانه لو كان هنا احكام اخر غير ما هو المراد من الخطابات وكان كلها مقصودا بالذات كان لا اثر بالرجوع الى ذلك المراد من الخطابات الذي هو احد من الاحكام المقصودة بالذات والفحص عنه والوصول اليه مهما امكن دون غيره كما هو المتفق عليه بين الفريقين ترجيحا بلا مرجح بعد كون الكل مقصودا بالذات فتم ورابعا ببناء العقلاء فانهم عند وجود اوامر ونواهي من مواليهم اذا قال لهم المولى ان اصبتم بالمرادات الاولية والا فاعلوا بمعتقداتكم يفهمون ان المقصود بالذات واحد وما عداه مقصود بالتبع والعرض وخامسا بالاجماع المحقق على التخطئة وسادسا بالاجماعات المنقولة البالغة حد التواتر وسابعا بالايات الثلث ومن لم يحكم بما انزل الله فانها دلت على ان في كل واقعة حكما منزلا لا يجوز التعدي عنه فان قلت المراد من الايات ان كان المنزل على سبيل الخصوص اي المرادات من الخطابات لزم كون المجتهد هنا فاسقا وكافرا اذ لا مجتهد يعلم المرادات وحكم بها في كل الفقه فلا اقل من الخطاء ولو في حكم وان كان المنزل ولو على سبيل العموم اي ما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان مرادا من الخطاب ام لا فلا تدل الا على التخطئة بل يجامع التصويب فلا دلالة في الايات على المقصود قلنا المراد الاعم لكن الظاهر منها ان واحدا من الاحكام المجوزة مقصود بالذات دون ما عداه والظاهر منها وجود مقصود بالذات للشارع فتم والحاصل انا نفهم من الايات ذلك فان شئت فقل المراد الاعم وثامنا بما ورد في النبوي المشهور من ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله اخطأ وهذا الخبر وان كان واحدا لكن الاصحاب تلقوها بالقبول فان قلت لعل المراد الاصابة بالمراد من الخطاب والخطاء فيه لا في الحكم فيخرج عن محل الكلام لوقوع الوفاق على امكان الخطاء بالنسبة الى الخطاب قلنا اذا كان المراد الاصابة والخطاء بالنسبة الى المراد لزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا كان كل الاحكام متاصلة مقصودة بالذات وفي مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطأ المراد واصاب بحكم اخر اصلي واقعي اجر واحد ولمن اصاب بالمراد اجران فان قلت هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة اذ على التخطئة نقول وان كان الحكم الاصلي واحدا لكن المجتهدين المتساويين في استفراغ الوسع اذا اصاب احدهما بالحكم الاصلي واخطأ الاخر لا بد ان يكونا متساويين في الاجر لانهما متساويان في الافعال الاختيارية اذ المفروض ان المخطئ ليس عن تقصير في استفراغ الوسع فان المقصر لا اجر له اصلا فعلا الا ان اصابة الخطاء ويعد التساوي في الافعال الاختيارية لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على قواعد العدل قلنا الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسئلة بقدر لا يتعطل به الاحكام فمن استفرغ وسعه المعتد به يجب عليه ازيد من ذلك بل يستحب الفحص الزائد ان لم يوجب التعطيل ففي تلك الزيادة المستحبة نقول ان المجتهد لو اصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله اجران ومن اخطأ في تلك الزيادة فله واحد وان استفرغ المخطئ وتفحص زايدا على الواجب بقدر المصيب كان الاصابة اتفاقية للمصيب لان المستحبات يمكن فيها تعدد اجر المصيب ان كان اصابته اتفاقية ووحدة اجر المخطئ وان تساوى مع المصيب في الاستفراغ والفحص الا ترى ان شخصين لو اجتهدا وسعيا في طلب زيارة الحسين عليه السلام وتساويا في الافعال الاختيارية فوجد احدهما الطريق من باب الفضة الاتفاقية وحضر خدمته دون الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما للحضور والزيارة والاخر للسعي ولمن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك باب شايع في المستحبات فنقول ان مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزايد المستحب لا في القدر الواجب فلا مخالفة لقواعد العدل وهل تلك الزيادة الحاصلة للمصيب من باب الاستحقاق ام من باب التفضل ظ الخبر الثاني وذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة من الافعال التوليدية للمجتهد فهي افعال حقيقية فيصح الاستحقاق بالفعل التوليدي زايدا على السعي والولد لذلك الا ان يقال الاصابة هي الموافقة الاتفاقية وهي ليست بفعل المكلف توليديا ام غيره فلا يصح الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التوليدية افعال حقيقية مع انه لو كان هنا فعل توليدي وقلنا انه فعل حقيقة وصار استحقاق الزايد من الاجر بسببه احتيج الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحبات بل يتم في الواجب من الفحص ايضا فالاحسن ان يقال انه من باب التفضل وان مورد الخبر المستحب من الفحص والفعل وان كان عاجزا عن ادراك وجه التفضل باحدهما دون الاخر لانه واقع بالوجدان وتاسعا بالنصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد كونها متواترة ووجه الدلالة ان قوله حكما الظاهر ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن كما هو الاصل في المنونات فيكون ان لكل واقعة حكما واحدا والمصوبة يقولون بتعدد الحكم في الواقعة فان قلت المصوبة يقولون ان لكل واقعة حكما واحدا لكن الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقايع بالعلم والجهل فالخبر لا ينافي مذهبهم قلنا الظاهر من الواقعة هو نفس الكلي القدر المشترك لا خصوص الوقايع الحاصلة باختلاف العلم والجهل واذا كان حكم نفس الكلي واحدا لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وعاشرا الخبر المروي في نهج البلاغة عن علي عليه السلام المقطوع متنا الصريح في بطلان التصويب اماما فانه لما ذكر المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برايه لا جل دلالته على وحدة حكم الله سبحانه ظاهرا وواقعا ونوع من هذا المنفي بالاجماع هو الجزء الدال على وحدة الحكم الظاهري ويبقى الجزء الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض وما يقال من ان مراده عليه السلام بطلان العمل بالقياس والراي لا مطلقا فنقول ان ذلك ينافي الاستدلال بهذا الخبر على بطلان التصويب فانه بعد تسليم ان مراده عليه السلام هو ابطال العمل بالقياس والراي يكون المراد اتحاد حكم الله سبحانه بالنسبة الى التعدد الحاصل من القياس والراي ويكون الوحدة اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو

صح

الكلام في التخطئة والتصويب

[illegible]

أصل في التقليد الحق ان التقليد اصطلاحا هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا وذلك لغلبة الاستعمال والتبادر وعدم صحة السلب
بعد ضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي أصل في التقليد في اصول الدين الحق عدم جواز التقليد في اصول الدين بان يحصل المجتهد عقائده ويرتهن بها قلبه ويجعلها نصب
عينيه ويعترف بها لسانا ولو يعمل بمقتضاها وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات وذلك لاستصحاب الامر والاجماع وآيات النهي عن التقليد وآيات النهي عن
صحة التقليد لزم من صحته عدم صحته ومن وجوده عدم وجوده لان من المجتهد من يقول بالتخطئة فلا بد ان يكون هذا صوابا عند المصوبة وهم لا يقولون به ففيه عدم وجوده
اولا انهم يقولون بصحته لانهم يقولون بالتصويب في الفرعيات الا في المسألة الاصولية التي هي من العقائد فانهم اجمعوا فيها على التخطئة الا
عن شاذ وكلامه مأول فلا استلزام وثانيا انهم بعد التسليم يقولون ان راي كل مجتهد واقعي له لا لكل احد فرأي احد ليس حجة على الآخر
وواقعيا له بل لنفسه والقائلون بالتصويب لا يبالون عن القول بان التخطئة واقعية للقائل بها فتدبر ثم اعلم ان ثمرة النزاع لو عممنا الموضوع
الصرفة تظهر فيما لو اجتهد في القبلة الى جهة ثم انكشف في الوقت فساده فان قلنا بالتصويب في الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني
الذهنية فلا يتصور الامر بالاعادة وادراك ما فات لانه اتى بالواقعي الاولي وان قلنا بالتخطئة وبان وضع الالفاظ للمعاني النفس
الامرية وان الحسن لا يتعلق الا بالفرد المشترك الكلي وانه مورد الحسن والقبح وجبت الاعادة الا ان يرد دليل على عدم وجوب الاعادة كفهم
العرف وهو مفقود نعم ذلك في البدليات الجعلية صحيح لا في البدليات العقلية كما فيما نحن فيه من المثال فلا مقتضي لسقوط الامر بالواقع
بعد سقوط الامر بالعمل بالمعتقد بالقاعدة اذ ان اشتغاله بالمط الواقعي الذي تعلق به الامر والحسن مقيد بوجود الامر الواقعي الاولي بعد انكشاف الفساد
اذا كان البدل عقليا لا جعليا فقد يكون باصل الاشتغال وقد يكون بقاعدة التخطئة فانها تقتضي بقاء الامر الاولي ووجوبه لان مذهب
المخطئة ان الحسن والامر انما تعلق بالواقع وهو لم يأت به قطعا كما هو في المفروض فلا بد من الاتيان به اجتهادا بعد كشف الفساد قطعا نظرا الى تلك
القاعدة كما انه لا بد من الاتيان به نظرا الى الاصل الاشتغال فان قلت لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء فلا اعادة عليهم فلا
يلزم القول بالتخطئة الاعادة قلنا القول بالاجزاء خص في العقليات لا يجامع القول بالتخطئة فالقول به ح سهو لما ذكرنا من الدليل الا
ان القول بالتخطئة وتعلق الحسن بالامر الواقعي الذي هو واحد قطعا وهو لم يأت به قطعا في المثال المفروض فلا بد ان يأتي به بعد كشف الفساد
والحاصل ان ثمرة القول بالتخطئة ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان البدل عقليا مع قطع النظر عن الاصل الا ان يقوم دليل من الشارع على الخلاف
وقد يقال ان قلنا بالتصويب جاز الاقتداء بمن ينافي رأيه رأي المأموم او رأي مجتهده مع رأي المأموم او رأي مجتهده لان صلوة المأموم واقعية كالامام وفيه
انه لا بد من ملاحظة الادلة الدالة على جواز القدوة فان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عنده لا عند المأموم صح القدوة مطلقا
قلنا بالتخطئة او التصويب وان دلت على انه يجوز القدوة بمن يصح صلوته عند المأموم وباعتقاده لم يصح القدوة مع المخالفة سواء قلنا
بالتخطئة او التصويب نعم لو دل دليل على انه يصح القدوة بمن صلوته صحيحة في الواقع ولا يجوز القدوة بغيره ترتب الثمرة المذكورة اذ على
التخطئة لا يمكن العلم بكون صلوة الامام واقعية عند مخالفة اعتقاد الامام مع المأموم بخلاف ما لو قلنا بالتصويب فانه يحكم كل مجتهد بصحته
في حقه لكن نحو هذا الدليل عزيز الوجود وهذا مثل الثمرة ايضا لو دل دليل على جواز القدوة عند المخالفة اذا علم ان صلوة الامام واقعية دون
ما اذا لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعية صلوة الامام الا على التصويب ولا يمكن على التخطئة وقد يقال انه على التصويب يجوز للحاكم انفاذ حكم الحاكم
السابق لا على التخطئة وفيه ما مر في الثمرة السابقة بعينه بل لقيام الاجماع على لزوم الانفاذ اذا لم يعلم بطلان حكم الحاكم السابق بان كان
ظانا في المسألة نعم اذا علم خطاءه لزم عليه الحكم بالخلاف ضابط المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب
على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو واجب كفائي عند اكثر الامامية وبعض القدماء منهم مع فقهاء حلب اوجبوا الاستدلال على كل احد
واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة والظاهر ان مرادهم منها القاطعة متنا ودلالة
او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وبعض البغداديين من المعتزلة على انه لا يجب
على العامي الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان يراجع المجتهد بذكر المجتهد له ادلة الطرفين ويحيل الترجيح على نفسه فيرجح وياخذ باحد الطرفين
وهذه المرتبة انزل من سابقها في الاجتهاد اذ في السابق يشترط الفحص عن الادلة عليه ثم اعلم ان الاصل في الواجب الذي شك في انه واجب عيني او
كفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين في الواجب الكفائي فانهم قالوا الواجب الكفائي يشترك مع العيني في شيء من احدهما تعلق الوجوب
على كل المكلفين والآخر ان الكل اثم عند عدم صدور الفعل عن احد منهم ويفترق معه في شيء واحد وهو ان العيني لا يسقط بفعل البعض
عن الباقين بخلاف الكفائي واذا شك في العينية والكفائية رجع الشك الى الشك في سقوط الواجب عن الباقين بفعل البعض وعدم سقوطه
ولا ريب ان الاصل ح بقاء التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف عليهم بتحصيل الاحكام مضافا الى اصل الاشتغال فمقتضى تلك الاصول
العينية فان قلت قد يكون الشخص عند تعلق التكليف فاقدا لشرط الوجوب كالصبي فلو مات احد صلى عليه بعض وبلغ هذا الصبي بعد
صلوة البعض فان كان الواجب عينيا تعلق به الصلوة على الميت مثلا قبل دفنه وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة
الى هذا الشخص شك في حدوث التكليف والاصل البراءة عنه فيكون الواجب كفائيا لاصل البراءة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف
حين تعلقه ولاستصحاب الاباحة فيما كان الشيء مباحا ثم صار واجبا وشككنا في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين
تعلقه ايضا فلا معنى لاطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة الى كل الاشخاص قلنا لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة
الى الاشخاص فيتعارض الاصلان من الطرفين بضم الاجماع المركب لكن قاعدة الاشتغال واستصحابها وارده على اصل البراءة واستصحابها فيكون الاصل
مطلقا العينية هذا تأسيس الاصل بالنسبة الى نفس الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال المذكورة فالحق فيه انه ان كان الاجتهاد بالمعنى الذي
يدعيه فقهاء الحلب بعد ما قد سمعت ما بين الفرق الثلثة في مقام الامتثال وبراءة الذمة وكان النزاع في كفاية التقليد ايضا وعدمها فالاصل

في التقليد

فيما اذا شك في ان الواجب عيني او كفائي

الظن المستلزم للمنهي عن التقليد مطابقته او التزاما للدلو لم يتم ولا اصل الاشتغال فلم لو كان احد لا يتمكن الا من التقليد فان كان له دين سابق وتردد بقي على ما كان لبناء العقلاء والا سقط عنه التكليف لاصل البراءة فالتقليد بالنحو المذكور لا محل له وانا علمت وجوب الاجتهاد في العقائد فان تمكن من تحصيل القطع وجب لاصل الاشتغال والاستقصاء والاجماع والا اكتفاء بالظن اذ الامر دائر بين نفي التكليف فهو خلاف الاجماع ظاهرا او تكليفه بالعلم فهو تكليف

مع فقهاء حلب وبغداد في وجوب الاجتهاد عينا على الكل ويكون قول المشهور خلاف الاصل وان لم يكن الاجتهاد بالنحو المذكور قدرا متيقنا بل يدعي المشهور لزوم التقليد عنده وان الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد وعدم جواز الاكتفاء بهذا الاجتهاد ويدعي المخالف عكس ذلك فلا اصل في البين لدوران الامر بين المحذورين لكن الاصل بمعنى القاعدة العقلية مع الاجتهاد عينا ايضا كما يقول فقهاء حلب وبغداد لان الاجتهاد الذي هو عمل المكلف بظنه اقل محذورا من عمله بظن غيره الموجب للوهم في مقابل اجتهاد نفسه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد ليس واجبا عينيا بل هو واجب كفائي للاجماع القاطع الحاصل من سيرة الاصحاب وللاجماعات المنقولة المتواترة وللاية الشريفة لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حيث اوجب النفر على البعض لا على الكل ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وذلك انما يتم اذا كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وللزوم العسر الشديد بل التكليف بما لا يطاق المستلزم لاختلال نظام العالم ولبناء العقلاء كما يظهر من تدبر سيرهم فان بنائهم واعتقادهم على الكفاية **فان قلت** غاية ما لزم من الادلة نفي العينية بالنسبة الى الكل لا كونه واجبا عينيا على البعض وهم المستعدون القابلون وواجبا كفائيا على من عداهم ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ايضا فلا بد من الحكم بالتبعيض بالنحو المذكور قلنا نفي التبعيض يظهر من الادلة المذكورة ايضا كالاجماع على الكفائية بالنحو المذكور بدون التبعيض فالتبعيض المذكور خلاف الاجماع ويدل عليه اية النفر ايضا واية السؤال ان تمت واذا ظهر ان الواجب كفائي فاعلم ان الواجب ان يوجد المجتهد بقدر ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة اما الفتوى فالظاهر كفاية الواحد والاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايضا لازما للمرافعة وهي لا تكون الا في حضوره فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد للمرافعات عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى ازيد من مجتهد على هذا فغ قلة المجتهد وعدم كفايته يكون القادر كلهم اثمين مقصرين ثم ان مراد من قال انه يجب الاجتهاد عينا ويكفي فيه معرفة الاجماع او النص الظاهر والا فالرجوع الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص او الاصل اذا وجدها بعد الاجتهاد في مباني تلك الادلة واقامة الدليل على حجيتها وتميز موارد الحجية بالدليل وعدمها واما انه يأخذ بها مع العلم بحجيتها عن المأخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليدا والكل مشترك او ورد ان الاقتصار في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة ثم الرجوع الى الاصل مستلزم للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافا الى ذلك الادلة المتقدمة وكذا الاول ويرد على الثالث ايضا ان ذلك الشخص لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوزه في الاصول ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان ذلك ايضا ليس اجتهادا في الفقه بل هو تقليد حقيقة واما قول البغداديين ففيه ايضا ما سبق مضافا الى العسر والحرج على المجتهد في بيان الادلة لكل عامي افهامها اياه **ضابطة** اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسئلة فيجدد النظر فان وافق رأيه الاول اخذ به والا فباللاحق ورابعها الوجوب ان مضى زمان يتغير حال المجتهد فيه بزيادة قوته واطلاعه على المأخذ والحق ان المجتهد اذا لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا يتردد فيه ثم رد اعتقاده بمعنى انه التفت الى الدليل تفصيلا وتردد فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد قطعا او ظنا او تردد فيه بالنحو المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام هو وجوب التكرار لقاعدة الاشتغال لان صورة تجديد النظر قد تيقن فيه الصحة ولا يجري اصالة البراءة عن وجوب تجديد النظر لان الشك انما هو في شرطيته تجديد النظر للاحكام المأمور بها من الصلاة وغيرها فان تجديد النظر ليس واجبا نفسيا بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا بد من التمسك بقاعدة الاشتغال الا على قول من يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية وهو ضعيف ولو صح اصل البراءة ايضا لما كان قابلا للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام لكن الحق عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرناها لاستصحاب صحة الاجتهاد السابق المستلزم لاعتبار البناء عليه لاستصحاب جواز البناء على الحكم السابق والاجتهاد السابق ولاستصحاب الحكم الفرعي الذي تعلق به الظن بسبب الاجتهاد السابق وللزوم العسر والحرج على المجتهد في وجوب تجديد النظر واما وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد او التردد فيه بعد الالتفات اليه تفصيلا فللاجماع او الشهرة العظيمة ولا يكافؤها الاصول المتقدمة بعدما يد اصل الاشتغال بها او لعدم جريانها اذا عرفت ذلك فاعلم انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد على فساد المدرك او التردد فيه بالنحو السابق يبقى لعامل حين النظر هو زمان المهلة الذي على اجتهاده السابق حتى يجدد النظر ولعله اجماعي من الموجبين لتجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد فاما ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد الاول من دون حاجة الى تجديد النظر للاجتهاد الاول واذا اراد النظر تفصيلا يبني ايضا حين النظر على الاجتهاد الاول مطلقا اولى والدليل على جواز البناء على الاجتهاد الاول من دون تجديد النظر الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان كل من لم يوجب التجديد في غير صورة عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردد قال بعدم الوجوب هنا ايضا مضافا الى ان بناء العقلاء على ذلك ويمكن ان يستدل عليه باصل الاشتغال المقتضي للتجديد بل المحتاج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر في الاجتهاد السابق والقول بانه يجدد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يبني على الاجتهاد الاول من دون فحص لانه صار بزعمه معتقدا للاجتهاد الاول فلذا بالاعتقاد على فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد بفساده ففي بنائه حين النظر على هذا الاجتهاد الفاسد او على التقليد او على الاحتياط وجوه لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر وكذا الثاني اذا امكن الاحتياط لان الاحتياط اقرب فهو اللازم ما امكن والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات تفصيلا فيبني على اجتهاده المتردد فيه وان كان مسبوقا باجتهاد اخر للاستصحابات المتقدمة واما في صورة الاعتقاد بالفساد فلما انقطع تلك الاصول بالاعتقاد الظني او القطعي كما ان الظاهر وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه فاخترنا التفصيل المذكور بخلاف التردد **ضابطة** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن المسئلة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقائه

في وجوب تجديد النظر على المجتهد

فيما لو رجع المجتهد

على انه

بالحج وتكليفه بالظن وهو المظنة ثم الحق كفاية حصول العلم وان لم يكن من الدليل التفصيلي المصطلح عندنا وبالجملة هذا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم
نعم لا بعد في وجوب ذلك كفاية لحفظ الاسلام عن الشبهات **اصل** اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق واجتهد في بعض المسائل او كلها فلا اشكال في حرمة التقليد
عليه اجماعا وان لم يكن اجتهد فعلا ففي جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه مطلقا او اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد او اذا قلت الاعلم او اذا كان لعمل بنفسه لا لمقلده او لا يجوز
[مطلب اقوال ولا صحيح] على الراي الاول للمجتهد وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء والاولوية فان المجتهد اذا لم يجز له البقاء على رايه الاول فعدم جوازه للمقلد بطريق
اولى **فان قلت** لا اولوية لان المجتهد اعتقد بنفسه الراي الاول بخلاف مقلده **قلنا** المقلد ايضا يعتقد بالفساد اذا اطلع على عدول المجتهد
واعتقاده بفساد رايه الاول واذا لم يجز له البقاء على الراي الاول للمجتهد فهل عليه تقليد هذا المجتهد في رايه الثاني ام مخير بينه وبين تقليد غيره
مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير الذاتي الذي كان حاصلا للمقلد قبل الاخذ بالراي الاول لهذا
المجتهد **فان قلت** بعدما اختار راي ذلك المجتهد انقطع التخيير ولزم عليه العمل براي هذا المجتهد وحرم عليه غيره لان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده ولو تبعا مضافا الى ان عمله بفتوى غيره حينما كان مقلدا لذلك المجتهد كان حراما اجماعا كما هو الظاهر فيستصحب هذا ايضا بالاصل الاول
قلنا الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من اختيار قول هذا المجتهد اذا انتفى ذلك الاجتهاد والتقليد بقي التخيير الذاتي بحاله
وانما انتفاء عدم التخيير العرضي لاجل طريان الحرمة العرضية والمفروض انها قد انتفت والحاصل ان الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير
اما ذاتية فالمستصحب ممنوع راسا واما عرضية فالاستصحاب ممنوع للقطع بالانتفاء واما امر مردد بين الامرين فمقول القدر المتيقن موجود
في البين وهو الحرمة العرضية وقد انتفت فبقي التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يقال ان اختيار قول هذا المجتهد فاحد
امرين حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده وصحة العمل اذا كان بتقليد الغير فمقول ان الاصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الفساد في العمل
بعد تجدد الراي فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير فيه ويسلم اصل الاشتغال عن المعارض فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في
رايه الثاني وهل يجب على المجتهد اذا تجدد رايه اعلام المقلدين بهما امكن ام لا الحق لا للاصل البراءة ومثل ذلك في الموضوعات موجود فيقولون لا يجب
اعلام من يرتكب الحرام او يستعمل النجس جهلا بالموضوع اقول واما الاية الشريفة لا تعاونوا على الاثم فلا دلالة لها فيها على وجوب الاعلام في
الموضوعات والاحكام وهل المقلد بعد علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالا بالخيار في طرح بعض واخذ بعض ام يعمل بكل فتاويه كما كان
الى ان يعلم تفصيلا الحق انه ان كان المشتبه قليلا في كثير ام كثيرا في كثير لم يعتبر العلم الاجمالي ويعمل كما كان للاستصحاب المتقدم وعدم وجود دليل
على اعتبار هذا العلم الاجمالي مع ان بناء العقلاء على ما ذكر وان كان قليلا في قليل فهل هو بالخيار ام لا بد من القرعة ام من طرح الكل ام من
العمل بالكل كما كان وجوه اوجهها الاخير للاستصحاب المتقدم وفقد الدليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد
[فرق بين الحكم والفتوى] **ضابطة** الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلا او قوة فيما يتعلق بامر معاشهم المطابق ذلك لراي
المجتهد الرافع للخصومة والفعل والقوة فيدل ان للخصومة اما الخصومة الفعلية فظاهرة واما الخصومة بالقوة فكما لو ادعى بكر بالغة رشيدة الحاكم
واستفتت في تزويجها بزوج بغير اطلاع وليها فحكم الحاكم يقصد دفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها وبين وليها بان لك الخيار في تزويج
من شئت فتلك الواقعة لما كانت من شانها الخصومة بعد ذلك فامر الحكم فيه يقصد الحكم باحد الطرفين يسمى حكما ويكون رافعا للخصومة
البعدية ولا تفاوت في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت ونفذت او الانشاء كقوله تصرف في مال زيد او خذ منه
[السورة م] دينك كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول واجب او يقول اقرا السورة في الصلوة ثم ان هذا التعريف قد يقال انه غير منعكس لانه لو شهد عدلان
بان فلانا شرب الخمر وامر الحاكم بسبب الشاهد وعلمه بحده يقال انه حكم الحاكم بحده مع انه لا خصومة اصلا الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في تصديق
الشارب في تكذيب الشهود فعلا اذا كان الشاهد موجودا او قوة اذا حكم الحاكم بعلمه لكن تعميم الخصومة الى نحو ذلك لا يخلو من خفاء وايضا لو ثبت عند
المجتهد روية الهلال في شهر رمضان مثلا وامر بالصيام يقال انه حكم بان اليوم اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يقال انه حكم لرفع الخصومة بالقوة وكذا
انقضاء العدة واجل الديون ونحوها لكن فيه ان الحيثيات تختلف فالاحسن ان يقال انه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحة سلب عنه الحكم خصوصا
كان ام لا فيشمل كل افراده ويطرد التعريف وينعكس والفتوى هو الاخبار عن حكم الله سبحانه بلفظ الاخبار ام الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم
والفتوى مثل ان امراة ابي سفيان اتت النبي صلى الله عليه وآله وقالت ان زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المال ما يكفيني وولدي فقال خذي لك ولولدك ما يكفيك فيحتمل
[جواز نقض الحكم...] ان يكون غرضه الحكم باخذها وتقاصها من مال زوجها بقدر كفايتها رفعا للخصومة بالقوة لعلمه بصدقها وعدم الحاجة الى الشاهد فيكون حكما
ويحتمل ان يكون غرضه صلى الله عليه وآله البيان حكم الله سبحانه بلفظ الانشاء وحصل الثمرة في جواز التعدي من تلك الواقعة الى جواز مطلق التقاص
في الحقوق اذا لم يعتبر من عليه الحق ان كان من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة والمناط في الفرق انما هو قصد الحاكم
فان كان قصده رفع الخصومة فهو حكم والا فلا **ضابطة** اذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم الحاكم بحكم في واقعة خاصة
كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر نقض ذلك الحكم ام لا وهل لذلك المجتهد الذي حكم اولا بالتزويج من دون اذن
الولي بمقتضى رايه اذا تبدل رايه يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلان رايه الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا
ببطلان رايه الاول ام لا فاعلم ان مقتضى قاعدة التخطئة ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن الولي الشاملة للابتداء والاستدامة
ومقتضى اصالة الفساد هو النقض في جميع تلك الموارد الثلثة لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة بظاهرها والبرهان العقلي وهو
لزوم الهرج والمرج كلها دلت على عدم جواز النقض في المقام الاول واما المقام الثاني فالاجماع المركب الظني بينه وبين المقام الاول واطلاق الاجماعات
المنقولة والدليل العقلي وبناء العقلاء كلها دلت على عدم جواز النقض فيه ايضا وبيان الدليل العقلي انه ربما يكون راي المجتهد يتبدل له في
مسئلة فلا بد ان يحكم في حق الزوجة المفروضة كل يوم بزوجية شخص وهو خروج عن النظم وهرج ومرج **واما المقام الثالث** فلا بد

لضيق

علم الجواز الا مع عدم تمكنه من الاجتهاد لو وقتا ولعذر اخر وذلك لاصل الشغل ولانا نرى بناء العقلاء والاجماع ولا يضر به مخالفة البعض ولقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما واما استصحاب جواز التقليد لمن كان قبل حصول الملكة واستصحاب الحكم الفرعي واستصحاب الصحة فلا تعارض الادلة المذكورة مع علمه جزما بان الاستصحابين الاولين لارتفاع موضوعهما بعد حصول الملكة واما الجواز مع عدم التمكن فللزوم التكليف بما لا يطاق

فيما اذا تبدل رأي المجتهد

في الاجتهاد والتقليد

فيه على عدم جواز النقض مبني على القاعدة واصل الفساد والملازمة لكن الاشتراط بمجالها فيجوز النقض واما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات ففاسد لان الحكم لا يكون الا في المعاملات ثم اعلم انه اذا اجتهد المجتهد في العبادات وافتى فعمل هو ومقلده برهة من الزمان فتبدل رأي المجتهد فهل الاعمال الصادرة قبل تبدل الرأي حكمها ما ذا والحق ان الاعمال السابقة على تبدل الرأي اما ان يكون اثرها باقيا الى زمان تجدد الرأي او لا مثل انه لو لا يعد انفعال القليل الملاقي للنجاسة فتوضأ منه او كان اثر الوضوء باقيا الى زمان تبدل رأيه وحكمه بالانفعال او لا يكون اثرها باقيا مثل انه توضأ منه وصلى وفي اليوم الثاني تبدل رأيه بعد انتقاض وضوئه السابق اما في القسم الاول فلا يجوز له البناء في الاعمال الاتية بعد تجدد الرأي على العمل السابق بان يصلي مع ذلك الوضوء مثلا بعد ذلك بل لابد من تجديد الوضوء بالماء الطاهر على طبق الجديد فالحكم التكليفي الحاصل من الاجتهاد السابق ينتقض بل الحكم الوضعي ايضا فيطهر بدنه وثوبه عن الماء المستعمل اولا بزعم الطهارة فيحكم بنجاسته ما لاقاه القليل الملاقي قبل تجدد رأيه ويغسل كله بعد تجدد الرأي وهكذا فلا يشرب لعطشه لعينه لو تجدد رأيه بحرمته بعد فتواه بالاباحة لما ذكر من الاجماع في هذا القسم مضافا الى قاعدة المخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة انفعال القليل بالملاقاة مثلا واما القسم الثاني فهل يحكم فيه بلزوم الاعادة والقضاء ام لا مقتضى المخطئة واصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة جزئية السورة مثلا وهو لم يقرأها باعتقاد عدم الوجوب هو لزوم الاعادة عليه وعلى مقلديه ومقتضى ادلة القضاء عند الفوت هو القضاء ايضا عليهما لكن الحق عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه وعلى مقلديه اذ لو لزم الاعادة لزم هتك حرمة الشرع حيث حكم بعد بذل جهد المكلف بشيء ثم حكم بانه غير صحيح فان العقلاء حينئذ يذمون الشرع ويهتكون حرمته ويقولون على الشارع اما قدرت على اقامة حكم كلي لا يكون فيه تلك المزاحمة والاتيان بعد الاتيان بل اهل العقول يقولون لا اعتماد بهذا المجتهد حيث انه كل وقت يحكم ببطلان ما افتى به وباعادته ثم باعادة ما اعاد وهكذا وليس ما مضى من قبيل لزوم اعادة الجاهل القاصر بعد تبين الجهة فانه ليس مثل ان يقول الشارع افعل كذا وان هذا حكمك الواقعي ثم يرجع عنه ويقول انه لم يكن صحيحا الحاصل ان الهتك الاستهجاني موجود هنا دونه وهذا الدليل كما ينفي الاعادة ينفي القضاء مضافا الى انه اذا ثبت عدم الاعادة ثبت عدم القضاء بالاولوية وبالاجماع المركب وبلزوم الحرج في القضاء دون الاعادة مضافا الى سيرة المسلمين اي الاجماع العملي من المجتهد والمقلد على عدم الاعادة والقضاء وجوبا وان كانوا يفعلونه احتياطا مضافا الى قاعدة الاجزاء لان الادلة الشرعية دلت على جواز التقليد والعمل بقول من يعتمد عليه في بعض الموارد مثل امره ع باخذ معالم دينهم عن زرارة او يونس وكذا الادلة الشرعية دلت على جواز الاجتهاد في بعض المقامات ولا ريب ان ظاهر تلك الادلة اللفظية والبدليات الجعلية في تلك الموارد هو البدلية على الاطلاق وانه يفهم عرفا من ورودها على الادلة الدالة على لزوم العمل بالاحكام الواقعية كما انه لو قال لا صلوة الا بطهور ثم قال لا تنقض اليقين بالطهارة بالشك يفهم عرفا قيام الطهارة المستصحبة مقام الطهارة اليقينية وان انكشف الفساد بعد العمل فيفهم من ظاهر تلك الادلة اللفظية المجوزة للتقليد والاجتهاد في الموارد الخاصة البدلية على الاطلاق انكشف الفساد ام لا فلا اعادة في تلك الموارد ولا قضاء وفيما عدا تلك الموارد يتم الامر بالاجماع المركب **فان قلت** في غير تلك الموارد الخاصة يحكم بلزوم الاعادة والقضاء بالادلة المتقدمة الاربعة ويتم الامر فيما عداها اي في تلك الموارد الخاصة بالاجماع المركب **قلنا** الاجماع المركب اقوى لانا نفهم العرف الوارد بسبب ذلك على جانب مقابله هذا اذا لم يقطع بفساد الاجتهاد السابق بل ظن به والا وجب الاعادة والقضاء لسلامة الادلة الاربعة المتقدمة عن المعارض اذ لا يلزم حينئذ هتك حرمة الشرع لعلمه بحصول القطع بالفساد هذا في العبادات واما في المعاملات ففيها مقامان **المقام الاول** في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة ثم تبدل رأيه فهل عليهما نقض المعاملة السابقة ام لا مثل ما لو تزوج هذا المجتهد او مقلده امرأة ارتضع معها عشر رضعات بانيا على الجواز ثم بعد مدة تبدل رأيه وحكم بالحرمة فهل له ولمقلده ابقاء الزوجية بحالها ام يجب الفك ادعى السيد عميد الدين ره في خصوص المجتهد الاجماع على لزوم النقض ولعله مشهور ايضا فمقتضى الاجماع المنقول وقاعدة المخطئة وادلة اصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق ادلة اشتراط عدم ارتضاع الزوجة عشر رضعات الشاملة لصورة الاتصال والابتداء والاستدامة هو وجوب النقض على المجتهد واما المقلد فيجري فيه الاربعة الاخيرة لكن يمكن الفرق بينه وبين المجتهد بان المجتهد قد تبدل رأيه واعتقد الحرمة بخلاف المقلد فان له ان يقلد مجتهدا اخر فان المقلد لم يعتقد بالحرمة ومن هنا ان الكلام في بقائه على رأي المجتهد الاول بعد تبدل رأيه وبقائه على الجواز برأي مجتهد اخر خارج عن محل الكلام بل هو في الحقيقة نقض لرأي المجتهد الاول هذا والاظهر عدم جواز النقض في المعاملات لا للمجتهد ولا للمقلد في مقامنا هذا لوجهين الاول لزوم هتك حرمة الشرع اذ قد يتبدل رأي المجتهد في تلك المسألة مثلا عن الجواز الى الحرمة فلا بد ان يرجع عن الزوجة فتزوج الزوجة باخر ثانيا ثم يرجع عن الحرمة الى الجواز فيريد زوجته ثم يرجع الى الحرمة فيرفع يده ايضا وهكذا فيصير الزوجة كل شهر من زوج الى زوج وهذا هتك للشرع ويوجب عدم اعتناء الناس به الثاني لزوم الهرج والمرج لما ذكروا اما الاستدلال على عدم النقض بان غاية المحكومية هو ذلك وعدم الاختلال فلا يخفى خفاءه اذ لا يبعد ان يكون الفائدة الاصابة بالاحكام الواقعية كما هو الغالب لكن في بعض الاوقات يصير غير الواقع بدلا عن الواقع وذلك لا يوجب البدلية عند الانكشاف وعدمه ولا يصير سببا للمعذورية على الاطلاق

المقام الثاني في انه اذا عامل هو او مقلده معاملة فهل لمجتهد اخر نقض معاملة ذلك المجتهد ومعاملة مقلده عند مخالفة الرأي في صحة المعاملة عند المجتهد الاخر ام لا وجهان والحق عدم جواز نقض المجتهد معاملة المجتهد الاخر ومعاملة مقلديه وان حصل التواقع عنده اذا لم يكن قاطعا ببطلانه وكذلك المجتهد للوجهين المتقدمين في المقام الاول مضافا الى الاجماع المركب بين المقامين والى الاولوية فانه مع تبدل

في جواز النقض وعدمه في المعاملات بتبدل رأي المجتهد

في عدم جواز نقض معاملات مجتهد اخر

راى

اصل في لزوم تعيين احد المجتهدين المتوافقين في الرأي اذا كان مجتهدان متوافقان في الرأي في مسئلة مثلاً واحدهما اعلم من الاخر فهل للمقلد العمل بهذا الفتوى من دون تعيين استناد عمله الى فتوى احدهما المعين فيكون اقوال المجتهدين المتوافقين في الرأي بمنزلة النصوص المتوافقة للمجتهد مع كون بعضها اقوى من بعض ام لا بد من التعيين وجهان مقتضى اصالة الشغل الاشتراط الا اذا قلنا بان الاصل عند الشك في الاشتراط البرائة

رأي المجتهد قلنا بعدم جواز نقض المعاملات السابقة على تبدل رأيه مع بقاء المجتهد على رأيه لا يجوز للمجتهد الاخر نقض معاملاته ومعاملات مقلديه بطريق اولى والحاصل ان العمل بقول غيره في تلك المجتهد الذي عمل المقلدون برأيه لا يجوز لهم بعد العمل برأي ذلك المجتهد كما قالوه والحاصل ان عمل المجتهد او مجتهد واحد اذا عامل مع مقلده لا يجوز اذ ليس للمجتهد العمل بقول غيره هنا في معاملات العالم واما معاملات الجاهل من الطرفين فالحق فيها التفصيل بين المطابق وغيره فيحكم بصحة المطابق لتبعية الاحكام للصفات وبناء العقلاء واطلاق ادلة الصحة عند اجتماع الشروط علم او جهل وبفساد غير المطابق لرأي المجتهد الذي يقلده بعد لبناء العقلاء وتبعية الاحكام للصفات واصالة الفساد واطلاق ادلة الفساد عند فقد الشرط علم او جهل واطلاق ادلة اشتراط الصحة بالشرط المفقود وحينئذ شرط فلا صحة لا طلاق دليل الاشتراط واما الجاهل بالمعاملة من طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم البالغة الرشيدة بغير اذن الولي وهي جاهلة بالمسئلة جهلاً ساذجاً ثم قلدت مجتهداً يحكم بالفساد ففيه احتمالات الصحة لهما والفساد لهما والصحة للزوج فيجوز له التصرف فيها والفساد للزوجة فلا يجوز لها التمكين لكن الاخير خلاف الاجماع وموجب للتشاجر المنافي للغرض فلا بد اما من ترجيح الصحة لهما او الفساد لهما لكن الصحة للزوج ثابتة نظراً الى علمه فيتم الصحة في جانب الزوجة بالاجماع المركب فيصح مطلقاً **فان قلت** يمكن العكس **قلنا** اجماعنا المركب اقوى لوروده على صاحبه بفهم العرف الصحة المطلقة عند الاذن لاحد الطرفين انكشف فساد الطرف الاخر لان ادلة الصحة في جانب العالم اقوى من ادلة الفساد في جانب الجاهل بعد تعارضهما بضم الاجماع المركب لفهم العرف ورود الاول على الثاني واذا كان المتعاقدان في طرف المعاملة عالمين متخالفين في الرأي اجتهاداً ام تقليداً بان كانت المعاملة فاسدة عند احدهما صحيحة عند الاخر ففي التبعيض او ترجيح الصحة المطلقة او الفساد المطلق اوجه واشكال **ثم اعلم** ان الحق وان كان في المواضع المذكورة عدم جواز النقض بعد تبدل الرأي لكن الاولى عدم خلو المسئلة من مراعات الاحتياط وان لم يكن لازماً فالاحتياط في المرتضعة بالعشرة والبالغة الرشيدة بعد تبدل الرأي بالحرمة طلاق الزوجة لئلا ينجر الى الهرج والمرج بعد تبدل رأيه الثاني الى الجواز احياناً وكذا اذا بايع احداً ثم تبدل رأيه فالاحتياط في بيع من البايع الاول ثانياً لئلا ينجر الى الهرج والمرج اذا اعطاه بغير بيع وتبدل رأيه الثاني الى الصحة وهكذا **ضابطة** قيل يجوز خلو العصر عن المجتهد وهو الحق وقيل لا يجوز اي يمتنع عند العقل امتناعاً عرضياً لان وجود المجتهد لطف وكل لطف واجب وهو واجب للخبر لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وبظهور الدجال لنا على الاول مضافاً الى اصالة الامكان الوقوع فان وجود المجتهد واجب كفائي لاجل حصول الغرض وعدم تعطيل الاحكام ولا بد في الواجب الكفائي من وجود من به الكفاية فان وجود المجتهد من حيث هو مع قطع النظر عن تعطيل الاحكام ليس بواجب لا بلطف وقد نرى ان وجود المجتهد بقدر كفاية كل الناس في الفتاوى والمرافعات مفقود في زماننا هذا بل يمكن القطع بانتفاء ذلك في كل زمان ولو لم يجز ذلك لم يقع والوقوع اخص من الجواز فتدبر واما دليل اللطف ففيه اولاً النقض وثانياً ان اللطف اما مندوب كما فيما يستقل بحكمه العقل فالاظهار بالوقوع او بلسان الشرع ثانياً اللطف مندوب لا واجب واما واجب كما فيما لا يستقل بحكمه العقل وهو ايضاً قسمان منجز كما في ارسال الرسل ومعلق كما في ظهور الامام فان تصرفه لطف عظيم لكن المانع موجود وهو سوء اختيار العباد فالوجوب معلق اذا ظهر لك **قلنا** ان وجود المجتهد لطف واجب لكن لعل وجوبه معلق بعدم سوء اختيار المكلفين وتقصيرهم ولا شك في انهم مقصرون في الاقامة بقدر الكفاية فانه الدليل **المقصد الثاني** في التقليد **ضابطة** قال صاحب المعالم ان التقليد اصطلاحاً الاخذ بقول الغير من غير دليل مثل اخذ العامي والمجتهد من مثله فيخرج اخذ العامي من المفتي واخذ المكلف من النبي ع لقيام الدليل في الاثنين والظاهر ان مراده من قوله بلا دليل هو ان لا يكون دليل على الاخذ ليخرج اخذ العامي من المفتي اذ لو كان مراده من غير دليل على القول وعلى صحته في الواقع وان كان على الاخذ دليل لدخل اخذ العامي من المفتي في التقليد المصطلح بالمعنى الذي ذكره ونحن نقول ان كان مراده من قوله ان التقليد الاخذ بقول الغير من غير دليل على الاخذ بيان الاصطلاح عنده فلا مشاحة وان كان مراده بيان مصطلح القوم فهو توهم بل التقليد عندهم الاخذ بقول الغير من غير دليل على ذلك القول سواء كان دليل على الاخذ كالعامي من المفتي ام لم يكن كالعامي من مثله فيخرج على ذلك التعريف الاخذ من النبي ع دون المفتي اما خروج الاول فلوجود الدليل فيه على صحة القول للقطع بصدق النبي او الامام للعصمة المانعة عن الخطاء والكذب فنفس قول المعصوم ع دليل واما دخول الثاني فلعدم الدليل فيه على اصل القول ويحتمل عنده كون تعريفه على الاخذ دليل فصاحب المعالم ادعى انه حقيقة اصطلاحاً في احد الفردين وهو الاخذ من الغير من غير دليل على الاخذ ونحن قلنا انه حقيقة في الكلي وهو الاخذ من الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا لنا على كونه حقيقة في القدر المشترك لا في خصوص الفرد انه لا ريب في استعمال لفظ التقليد اصطلاحاً في الكلي كما في قولهم يجوز التقليد في الاصول فان ذلك يستلزم التقسيم للتقليد الى قسمين احدهما الاخذ الذي هو مع الدليل على الاخذ كما في الفروع والاخر الاخذ الذي هو خال من الدليل كما في الاصول فلفظ التقليد قد استعمل فيه في القدر المشترك ومثل هذا الاستعمال كثير واذا ثبت الاستعمال في القدر المشترك نقول ان اللفظ حقيقة فيه اذ لم يثبت لنا استعماله في خصوص الفرد الذي ذكره صاحب م فنقول الاصل عدم الاستعمال فيه فلو كان حقيقة فيه لا في القدر المشترك لزم المجاز بلا حقيقة بضم الاصل المذكور فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بعد نفي الاشتراك اللفظي باصالة عدمه مضافاً الى انا سلمنا الاستعمال في خصوص الفرد لكن الاستعمال في القدر المشترك اغلب فتعين كونه حقيقة فيه كما مر في العلائم مضافاً الى تبادر القدر المشترك والى عدم صحة السلب بضم اصالة عدم الاشتراك اللفظي فتعين الوضع للقدر

في تبدل الرأي

في جواز خلو العصر عن المجتهد

في التقليد

التقليد في الفروع ولا يجوز م

اصل في كون التقليد من باب الظن او السببية المطلقة او المقيدة وجوه والاصح انه ان كان مقلدا لاحد ثم ظن بقول غيره لم يعتبر هذا الظن ويبقى على تقليده للاستصحاب وكذا ان كان قد ربما تيقن في البين اخذ به وان كان الظن على خلافه للاشتغال كما لو علم من اجماع ونحوه ان تقليد الاعلم مبرئ وان كان الظن مع غير الاعلم وان لم يكن دليل شرعي على عدم العمل بالظن اخذ بالمظنون هذا

في جواز التقليد في اصول الدين

المشترك واما توهم ان المصطلح عليه ولا كان هو المعنى الذي ذكره صاحب ثم تجدد النقل الى الفقه المشترك فهو مدفوع باصالة عدم تعدد النقل **ضابطة** اختلفوا في جواز التقليد في اصول الدين وعدم على اقوال وتنقيح البحث برسم مقامات **الاول** في انه هل يجوز التقليد فيها ام لا بان يسأل عن المجتهد مثلا اعتقادا توحيده مثلا في تطبيقه منصبها في عينه ويعمل بمقتضاه ويعترف بلسانه وانه معتقد بتلك الامور والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهي استصحاب الامر الاجماع المحقق والآيات الناهية عن التقليد في اصول الدين والآيات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق اولى اذ لا يفيد الظن غالبا فالمطابق قطعا وانه مكلف بالاحكام وتحصيل العقائد لوجوب شكر المنعم والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال نعم لو كان احد لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد **فنقول** فيه ان كان له اعتقاد سابق وبنى سابق ثم تردد ولم يتمكن من الجزم فلا يصح البناء على ما كان عليه سابقا لبناء العقلاء والتكليف بالزائد تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كذلك فنقول التكليف عنه ساقط ولا يجوز له الاخذ بمن شاء تقليدا بالقول المذكور اذ لا دليل على التكليف **المقام الثاني** في انه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظني ام لا بد من تحصيل القطع والحق انه ان تمكن من تحصيل القطع وجب عليه ذلك لاصل الاشتغال واستصحاب الامر والاجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر دائر بين امور التكليف بما لا يطاق بالحكم بتحصيل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاول ظاهر وبطلان الثاني لظهور الاجماع على التكليف فتعين الاخير لكن الغالب في الاصول التمكن من العلم **المقام الثالث** في انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل ام يكفي العلم الاجمالي الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا يحصل الحكم بوجوبه كفاية حفظا للاسلام عن الشبهات الباطلة **ضابطة** هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا فعليا في مسئلة من المسائل او في الكل يحرم له التقليد فيه بل العمل بما اجتهد اجماعا وان كان مجتهدا لكنه ما لم يستنبط الحكم فعلا فاختلفوا في جواز تقليده على اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا والظاهر ان مراد قائله انه ان لم يتمكن من الاجتهاد جاز له التقليد سواء كان عدم التمكن لضيق الوقت او لفقد اسباب الاجتهاد مثلا والا لم يجز التقليد **ورابعها** انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره **وخامسها** انه يجوز له التقليد اذا صارت المسئلة محتاجة له ولعمل نفسه لا لعمل مقلده الى غير ذلك من الاقوال والحق الثالث لنا على عدم الجواز عند التمكن اصل الاشتغال والآيات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد لغير المتمكن وبقي الباقي مع بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعي وان صدر من بعض المتأخرين الحكم بالجواز والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن عن الاجتهاد امره دائر بين الاحتياط وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاجتهاد والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح فان الاجتهاد موجب للظن القوي والتقليد موجب للوهم واحتمال الامارتين اقوى فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه اذا جاز له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهي مسئلة اخرى راجعة الى مسالة لزوم تقليد الاعلم وعدمه ثم ان بعض اهل العصر جوز التقليد لذلك الشخص في الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب صحته واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل حين التقليد فيه ان لزوم التقليد قد ارتفع وحصل بعد حصول الملكة اجماعا الارتفاع لزوم التقليد عينا عنه بعد حصول الملكة وصار على القول بعدم تحريم التقليد مخيرا بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل ولا نسلم ارتفاع الجنس ويصح الشك في ان الحكم الحاصل بعد الملكة هل هو لزوم الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد فلا يجري استصحاب لزوم التقليد للقطع بالانتفاء واما التحرير فان قلنا انه من توابع اللزوم التعييني الحاصل من المستصحب في استصحاب الاول فهي ايضا تنتفي وان شككنا في التابعية والعدم فالاستصحاب جار ايضا واما استصحاب الحكم الفرعي فهو ايضا غير جار لما ذكرنا في رد الاستصحاب الاول فان في الاول كان الغسل مثلا واجبا عينيا من دون تخيير وهو قد ارتفع قطعا بما مر واما الجواب عن استصحاب التخيير الذي قلنا بجريانه في بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا وجاريا لكن بناء العقلاء على عدم الاعتبار فلو كان احد منهم غير اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما تراه هنا كما يكون جوابا عن استصحاب الصحة كذا يكون جوابا عن الاستصحابين الاخيرين على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل العقلي المتقدم **ضابطة** اذا كان المجتهدان متوافقين في الرأي في المسئلة واحدهما اعلم من الآخر فهل للمقلد ان يعمل بهذه الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا لاحدهما وبنائه على ان عمله لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بل لا بد من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين وان توافقا في الرأي وجهان وبعبارة اخرى هل يكون اقوال المتوافقين في الرأي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتواه لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلاني ام ليس له مثله بل لا بد من تعيين مجتهد يوافق مع غيره في الرأي ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن الظاهر كثيرا من المتأخرين اللزوم مضافا الى سيرة المسلمين فيحتمل اشتراط التعيين واللزوم احتمالا لا عقلائيا نظرا الى السيرة والنقل المذكور **فنقول** ان اصل الاشتغال يقتضي لزوم التعيين اذا شك في الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القوي جريان اصل البراءة حيث شك في الاشتراط فلا يلزم على مذهبه التعيين **ضابطة** هل التقليد من باب الوصف او السببية ان الظن المقلد بالمجتهد هل هو من المرجحات لاخذ قول من ظن بقوله ام لا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز اخذه بقول غير الاعلم الزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحي هل يصح عمله بقوله المبنى لا سواء كان او لا مقلد المجتهد الحي ام لا الاما خرج بالاجماع يظهر من بعض انه من باب الوصف ومن بعض انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون

في جواز التقليد للمجتهد ومعاصره

في لزوم تعيين المجتهد في التقليد مع توافق المجتهدين في الرأي

من ترجيح المرجوح كما في المجتهدين المتساويين في بدو تقليده وهو ظان باحدهما **اصل** اذا قلد احد المجتهدين المتساويين او المختلفين بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم احتمل جواز الرجوع عنه لاصالة بقاء التخيير وصحة اعماله كما كان قبل اختيار احدهما الا ان يدفع الاصلان بعد تسليم جريانهما باصل الاشتغال واستصحاب التكليف ولزوم التقليد والحكم الفرعي وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماع وايات النهي عن التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية

مراد القائل الاخير انه من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ان ظن بعدم موافقته للواقع الا اذا كان ظنا معتبرا شرعا قائما مقام العلم او من باب السببية المقيدة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ما لم يظن بعدمه فتوله **واما القائل الاول** فيحتمل ان يكون مراده ان الظن سبب للرجحان اي ظن كان ويحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون كان يكون له دليل خاص على ترجيح الظن في بعض الموارد واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا دليل على كون التقليد من باب الوصف مط ولا من باب السبب مط بل الحق التفصيل لان الموارد ثلثة احدها ان يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظن كما اذا كان اولا مقلدا لاحدهما ثم ظن بقول غيره فان الاستصحاب يوجب بقائه على تقليد الاول وطرح الظن وثانيها ان يكون هناك قدر متيقن في البين كما اذا كان في اول امره ودار امره بين تقليد الاعلم وغيره وعلم من اجماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرئ للذمة قطعا وان كان الظن على خلافه وشك في جواز تقليد غير الاعلم وان كان الظن معه فح مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هناك احد الامرين من الاستصحاب والقدر المتيقن موجودا كما لو كان في اول امره ودار امره بين تقليد مجتهدين متساويين وليس تقليد احدهما قدرا متيقنا بالنسبة الى الاخر ومع ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين فح انه يقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظن بقوله لان العمل بالاحتياط ح منفي والاجتهاد تكليف بما لا يطاق والتخيير بين المجتهدين تسوية بين الراجح والمرجوح والامر دائر بين المحذورين فتعين الاخذ بالارجح وهو من يكون الظن معه **فان قلت** قوله تع فاسئلوا اهل الذكر مطلق وهو يفيد السببية المطلقة **قلنا** المطلق وارد في مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف وانه من اي باب فهو خارج عن مدلولها الاطلاق **ضابطة** في جواز الرجوع عن التقليد وفيها مقامات **المقام الاول** في انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين اللذين كان المقلد مخيرا في تقليد ايهما شاء او كان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير فيه ايضا حتى قبل تقليد احدهما فقلد احدهما فالحق جواز رجوعه مط بعد تقليد احدهما سواء كان المجتهدان متساويين او لا فضل احدهما وهو من قلده اعلم ام لا بان لم يعلم احدهما اعلم او كان احدهما او لا اعلم وقلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم في الامر الحاصل ان كلا منهما كان او لا مخيرا بين الاخذ بايهما شاء والذي يدل على جواز الرجوع مط امران اصالة بقاء التخيير الاولى واستمراره واصالة بقاء صحة اعماله اذا قلد الاخر فانه قبل تقليد احدهما كان تقليده للاخر صحيحا لانه كان مخيرا بينهما بالفرض فيستصحب صحة تقليد المجتهد الاخر والمعارض للاصلين المذكورين اما اصل الاشتغال لكون البقاء قدرا متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحابين المذكورين واما استصحاب لزوم من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل اولا فهما لا يجريان اذ المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو التعليقي اي المعلق على اختيار ذلك المجتهد وهو بعد اختياره الاخر قد انتفى قطعا واما اللزوم والحكم التنجيزي فلم يثبت من الاول فيكون الاصلان الاولان سليمين عن المعارض اما ايات حرمة التقليد فالاصلان واردان عليها بعد ثبوت وجوب التقليد في الجملة الا ان يمنع جريان هذين الاصلين لان هذا المقلد لا ريب في ان اختياره في تقليد ايهما اراد قبل ان يقلد احدهما ثم يرجع موجود وكذا صحة تقليده اعماله على راي كل منهما في ذلك واما التخيير والصحة بعد ذلك فمشكوك **فنقول** ح ان الدليل الدال على التخيير والصحة له احتمالات خمسة اما ان يكون دالا عليهما قبل تقليد احدهما والاخذ بقوله وناقيا للغير تلك الصورة واما ان يكون دالا عليهما الا قبل التقليد بل بعده واما ان يكون دالا عليهما في الصورتين القبل والبعد بطريق الاستغراق واما ان يكون دالا عليهما بطريق الكلي المساوي فيهما واما ان يكون دالا عليهما اجمالا ولا يجري الاستصحاب في شئ من الصور اما على الاول فواضح واما على الثاني فلعدم الحاجة الى الاستصحاب بعد فرض وجود مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كذلك ثم مع انه لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فلما ذكر في الثالث واما الخامس فسلم لكن القدر المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما او لا فان سلمنا جريان الاصلين لكنهما معارضان باقوى منهما المتاخر منهما وهو استصحاب لزوم تقليد من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي فان اللزوم ولو كان موجودا وكذا الحكم لكن الشك في انه كان تعليقيا ارتفع باختيار المقلد غير ذلك المجتهد ام تنجيزيا فيكون رافعا للتخيير الذي كان من قبل فان كان اللزوم والحكم تنجيزيين كانا رافعين للمستصحب الاول اي التخيير ويكونان من بلا بين له لانهما متاخران عنه وان كانا تعليقيين ارتفعا باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لان الاستصحاب الاول اي استصحاب التخيير رافع له فيكون التعارض بينهما من باب تعارض المزيل والمزال واستصحاب المزيل مقدم فتدبر سلمنا عدم تقدم الاستصحاب غايته ما في الباب حصول التعارض والتساقط واصل الاشتغال ح سليم عن المعارض مع ظهور اتفاقهم على عدم جواز الرجوع في الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية لاصل الاشتغال واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي وظهور الوفاق واطلاق منقول الاجماعات والايات الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد الرجوع اذ حكم الله سبحانه واحد بعد الرجوع يعلم بالمخالفة في الجملة واما في الاول والثاني وهذا باطل الا ما خرج بدليل في بعض الموارد ووجه البطلان اباء العقل عنه **فان قلت** يلزم مطلق الموافقة القطعية لانه فيما انحصر الامر بين الامرين **قلنا** المخالفة القطعية حرام والموافقة القطعية ليست بواجبة **المقام الثاني** في انه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلي هل يجوز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم ام لا والحق فيه عدم جواز الرجوع وان كانا متساويين اولا فقلد احدهما ثم صار الاخر اعلم او كان احدهما اعلم اولا فقلد الادون على القول بجوازه لا لاستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي ولا يصح التمسك باصل الاشتغال اذ لا قدر متيقن في البين لان منهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا بظهور الوفاق لما ذكر واما المخالفة القطعية فلا يبعد التمسك بها نعم لو كان تقليد الاعلم ح قدرا متيقنا في الامتثال والبقاء مشكوكا حكمنا بالرجوع الى الاعلم لاصل الاشتغال ولا يمكن التمسك ح بالاستصحابين المذكورين لارتفاع فصل اللزوم وكذا الحكم الفرعي عن البين وبعد ارتفاع الفصل لا يبقى الجواز فلا استصحاب فتعين الاعلم لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحابين السليمين عن المعارض على البقاء **المقام الثالث**

في بيان ان التقليد من باب الوصف ام السبب

في جواز الرجوع وعدمه عن التقليد

تقليده

اللهم الوثق

في جواز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم

فالاصح عدم الجواز وان رجع الى الاعلم على الاظهر ثم ان التقليد الملزم للبقاء لا يتوقف على العمل حذراً من التسلسل لكن هل يحصل اللزوم بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب ام بضيق وقته او بالشروع وجوه اقواها الاول ثم في اشتراط العلم التفصيلي براي المجتهد حين اختيار تقليده ام كفاية البناء الاجمالي مطلقا او بشرط تحقق ازالة يوم اختياره احتمالات مقتضى الاستصحاب الاول ومقتضى الاشتغال الثاني **اصل** المشهور وجوب تقليد الاعلم من المجتهدين المخالفين في الراي

في وجوب تقليد الاعلم

فان الملزوم للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به ام لا بد فيه من العمل والاقوى الرجوع مقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم ومقتضى استصحاب التخيير عدمه وما مر من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو مخدوش ببناء العلماء في مثل المقام على العمل بالاستصحاب كما في استصحاب تقليد الميت ونحوه مع جريان الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال لكن مع ذلك يحكم بلزوم البقاء وان لم يعمل لاجل ان استصحاب التخيير غير جار او غير معتبر او لان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضته بذلك الاستصحاب بالاستصحاب الآخر وهو استصحاب لزوم التقليد السابق واستصحاب الحكم الفرعي وان جاء في بادي الراي ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الى بعد العمل فانا لنشك في انه بمجرد الاختيار صار لازما ام لا ولا شك في ان الاستصحاب يقتضي العدم لكن بيان جريان الاستصحابين في نوع تمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم بان يكون شرط اللزوم تحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم ابدا او ان يحمل العمل الا انه لو قلد مجتهدا في وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعد اما لاجل عدم دخول وقته او لاجل تركه عصيانا او لاجل عدم التمكن منه وقلنا انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين ما اراد الغسل غير قاصد للوجوب لوجوب تخيره حال ما يتعلق به مترادا المفروض ان له الرجوع ما لم يعمل وهو حين ما اراد العمل لم يعمل الى الان ولم يتعلق الوجوب بعد فلا يمكن له قصد الوجوب في الالتزام بذلك القول فيكون عمله على قول القائل بالوجوب فاسدا فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه قول ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح آخر سوى ذلك وننقل الكلام اليه ونقول ليس له في العمل الثاني ايضا قصد الوجوب لانه اول العمل الصحيح ولم يلزم عليه اذ المفروض انه مختار الى بعد العمل فلا ينعقد عمله على قول المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده لعدم العمل الصحيح الى الان وهكذا فلا يمكن تحقق اللزوم اصلا فلا بد ان يقال انه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك اللزوم معلق على الاختيار العبد حتى يصح له الرجوع في البين او الى العدم منجز فلا محالة اللزوم متعلق اما معلقا او منجزا فنحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد واستصحاب الحكم الفرعي فيكون اللزوم منجزا بايهم فمقتضى اصل الاشتغال والاستصحابين اللزوم قبل العمل **فنقول** انهما اما واردان على استصحاب التخيير او معارضان معه فيتساقطان ويبقى الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق مما ذكر ان العمل ليس شرطا في اللزوم والقدر الثابت هو ذلك واما ان اللزوم هل يحصل بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب ام بخصوص ضيق الوقت ام بالشروع وجوه وما ثبت من الدليل انما هو اللزوم حين الشروع لا قبله ومقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم وعدم تعلق الحكم الفرعي بقاؤهما الى ان اي اللزوم حين الشروع لا قبله فان لم يكن في البين اجماع مركب حكمنا باللزوم حين الشروع جمعا بين الادلة والا حكمنا باللزوم حين الاختيار وصل الوقت ام لا لكن الظاهر وجود الاجماع المركب فان كل من قال بعدم اشتراط العمل في اللزوم قال باللزوم من حين الاختيار فانتفى الاستصحاب وثبت اللزوم من حين الاختيار **المقام الرابع** في ان الملزوم للبقاء على فرض كونه هو مجرد الاختيار من دون مدخلية العمل هل هو الاختيار من دون العلم التفصيلي براي المجتهد في المسائل فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض اثره بالفعل بل لم يجتهد بعد ام هو مطلق البناء ولو اجمالا ومع العلم باراء المجتهد تفصيلا لكن يشترط تحقق اثره بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلي باراءه مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير ولم يتحقق وجود الاجماع المركب معلوما ولا يجري الدليل الاجتهادي المذكور سابقا لاثبات عدم مدخلية العمل فيما نحن فيه لاثبات عدم مدخلية العلم التفصيلي فلا دليل اجتهادي يرد على الاستصحاب واما الفقاهتي اي اصل الاشتغال فالاستصحاب وارد عليه **ضابطة** في تقليد الاعلم وفيه مقامات **المقام الاول** في ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامان احدهما فيما كان راي الاعلم مخالفا مع غير الاعلم وثانيهما ان يكون راي الاعلم موافقا مع غيره اما في المقام الاول فالمشهور فيه وجوب تقليد الاعلم بل عن بعض انه لا خلاف فيه عندنا ومن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم واما في المقام الثاني فيظهر من بعض القائلين بلزوم تقليد الاعلم في المقام الاول عدم لزوم تقليد الاعلم هنا فقال اما في صورة التوافق فلا اشكال ويغنيه لاشكال اما من جهة ان تعيين المجتهد غير لازم كالخبرين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد واما من جهة انه مخير في الاخذ من اي مجتهد شاء وعلى التقديرين لا يلزم تقليد الاعلم على هذا عند التوافق اذا ظهر ذلك فاعلم ان الحق في المقام الاول عدم اللزوم خلافا للمشهور لان المتصور في المقام اقسام احدها ان يكون قبل التقليد مجتهدا احدهما اعلم من الآخر وثانيها هو ذلك بعينه لكن كانا متساويين وصار احدهما قبل التقليد اعلم وثالثها ان يكون الموجود لا مجتهدا واحدا ثم قبل التقليد وجد آخر ادون من الاول وكان الاول اعلم ورابعها عكس ذلك فمقتضى الاشتغال في القسم الاول تقليد الاعلم ليس الا ومقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الاولى اعني التساوي في القسم الثاني هو التخيير بعينه وان صار احدهما اعلم ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذي كان حين الانحصار واجبا بالاتفاق لكن لا يعتبر هذا الاستصحاب اذ لزوم تقليده الاتفاقي كان ناشئا عن الانحصار وقد زال بعد وجود الادون فاللزوم لعرضه الحاصل قد زال قطعا بعد وجود الادون واما اللزوم الذاتي فمشكوك من الاول فهذا الاستصحاب لا ينفع **واما القسم الرابع** فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الادون ليس الا لكن هذا الاستصحاب لا يجري ايضا اذ بعد وجود الاعلم قد زال الفصل لذلك اللزوم العيني اتفاقا فان الحكم بعد وجود المجتهد الاعلم اما التخيير او تعيين الاعلم واما زاد ذهب الفصل ذهب الجنس فظهر ان الاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني وفي القسم الاول يجري الاشتغال اذا ظهر ذلك **فنقول** في مقام اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب التخيير في القسم الثاني هو التخيير ويتم في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** في القسم الاول يلزم تقليد الاعلم للاشتغال وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا اقوى لكون ضميمته استصحابا وهو مقدم على اصل الاشتغال وايضا الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر تؤيد ما ذكرنا اذ كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم

في ان التقليد يتوقف على العمل ام لا

في كفاية مطلق البناء الاجمالي في التقليد عنده

في وجوب تقليد الاعلم وعدمه

وكذا

ونفى عنه الخلاف وقال الخيار ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم والتحقيق انا لو وجدنا مجتهدين احدهما اعلم فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاعلم واذا كانا في الاول متساويين ثم صار احدهما اعلم قبل تقليده فمقتضى استصحاب التخيير الخيار واذا وجد مجتهدا واحدا الاعلم ثم حصل اخر دون منه قبل التقليد فمقتضى الاستصحاب وجوب اخذ الاعلم لانه كان واجبا متعينا من الانحصار فيستصحب لا ان يقال ان هذا الاستصحاب عرضي ولو صار الاخر اعلم في الفرض قبل تقليده فمقتضى الاستصحاب لزوم

وكذا رواية ابي خديجة وعمر بن حنظلة مع دلالة اية النبأ بمفهومها على ان العادل لا يتبين من خبره سواء كان اعلم او لا لكن هذا مؤيد لا دليل لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم اخر وهو مناط القبول من العدل لا في بيان الاعلم وغيره كما ان ذلك يمشي في الاية السابقة وخبر عمر بن حنظلة نعم يمكن الاستدلال باية النفر الدالة باطلاقها على التسوية بين المنذرين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد مورد حكم اخر لان الشاهد كان بناءهم على عدم النفر ولولا الاستصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد بعدم الخلاف المحكي لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك فلا يجري الاشتغال ولا الدليل العقلي التعليقي والشهرة لا يعارض الاستصحاب وعدم الخلاف اذا كان محققا لا ينفع فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير في المقام الاول ثبت في المقام الثاني بالاجماع المركب الاولوية القطعية وانحا بالدليل المذكور في المقامين وجوابه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثاني كما مر **فان قلت** تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب الى الواقع في نظر المقلد **قلنا** اولا نمنع حصول الظن بقول الاعلم في الصدر الاول لانه لم يكن مجتهد قبله حيا وميتا وجد الاعلم وغير الاعلم ولا نمنع ايضا حصول الظن للعوام المتفطنين لغير المطلعين باحوال المجتهدين الميتين واما البصير من اهل زماننا كان كلاما منه فلا يحصل له الوصف بقول الاعلم اذ لا ريب في ان في الميتين غالبا من هو اعلم من الحي في زماننا او مساويه وربما يكون قول الحي لغير الاعلم موافقا لقول الميت الاعلم مخالفا لقول الميت الاعلم من الاعلم الحي فمع ملاحظة المقلد ذلك يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم متساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم الحي فمع ملاحظة المقلد ذلك يكون مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم متساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم مضافا الى ان الاعلم الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن على الخلاف **فان قلت** الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة وبنائكم على تقديمه على الادلة الاجتهادية اذا تأيد بالشهرة **قلنا** نعم لكن نحن نعلم ان الداعي في ذهاب المشهور الى الاعلم هو حصول الوصف في جانبه ونحن قلنا ان ليس الوصف في جانبه فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على فساد مدركها **فان قلت** ورود النصوص بالرجوع الى الافقه والاعلم والمفهوم منها ان المناط هو قول الافقه والاعلم **قلنا** تلك النصوص في تعارض النصوص ونحن في تعارض الفتاوى **فان قلت** يفهم منها عرفا ان المناط قول الافقه اياما كان خبرا او فتوى **قلنا** ان سلمنا فهم ذلك فانما نسلمه لاجل ان العرف يفهم منها ان العمل بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود في تعارض الفتوى ايضا لكن قد علمت انا منعنا وجود الوصف في الاعلم في امثال زماننا فانتفى ما هو مناط التعدية الى تعارض الفتوى نعم في تعارض الخبرين قول الافقه مظنون حتى في امثال زماننا اذ لم يعرض في تعارض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة الاعلم من الميتين كلا او بعضا مع الاعلم الحي غالبا او دائما حتى يرتفع الظن عنه هذا كله في الفتوى واما في المرافعات اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما نرفع الى الاعلم وقال الاخر نرفع الى غير الاعلم فالاجماع منهم مع بعض النصوص قائم على الترافع الى الاعلم انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند المخالفة في الرأي يلزم تعيين الاعلم ايضا على المقلد عند موافقتهما في الرأي لاصل الاشتغال وان كان يظهر من بعض القائلين باللزوم في الفرض الاول عدم لزوم تعيين الاعلم في الثاني لعدم الاشكال لعدم صحة الموافقة كما مر وقد مر ان لنفي الاشكال احتمالين وعلى التقديرين يفهم منه عدم لزوم تعيين الاعلم عند الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره واما لا يجب عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد عرفت ان اصل الاشتغال يرده واما على المختار من التخيير عند المخالفة فلا دمر التخيير عند الموافقة ايضا انما شاءه لما مر من الاجماع المركب وغيره بل الحق في صورة المخالفة لزوم تقليد الاعلم وذلك لان غاية ما في الباب ان يترك العمل باستصحاب التخيير في المقام الاول ويعمل بالاشتغال لاعتضاده بالشهرة وعند الموافقة لا شهرة بل الشهرة على العكس فيبقى الاستصحاب بلا معارض صالح للمعارضة مضافا الى تأيده بالشهرة **المقام الثاني** في بيان المراد من الاعلم وان كنا لا نحتاج الى معرفة معناه بعد قولنا بعدم لزوم تقليده الا في المرافعات الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى ملكة من الاخر وقد يكون اقوى ضبطا وقد يكون اقوى استنباطا بان استنبط كثيرا وان لم يكن ضابطا فهل المراد بالاعلم الجامع للثلاثة ام الواجد لاحدها واما كثرة التتبع فليس من داخل الاعلم قطعا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة في الاضبط فانه فيها حقيقة في العلم الفعلي لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم في كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الاقوى ملكة لا غيره فان تساويا في الملكة فالحكم التخيير سواء كان احدهم اضبط ام اكثر استنباطا ام لا فان الظاهر اتفاقهم اي اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ باقوى الملكة مطلقا فهذا المتبادر عن كلماتهم يكشف عن مرادهم لكن بعد ثبوت ان مرادهم ذلك لا بد من معرفة دليل اللزوم فلا نستوحش من ان نتمسك في تشخيص معنى الاعلم بالتبادر مع انه لا نزاع في معنى حديث او كتاب واما نحن فنحكم بالتخيير في كل الصور **المقام الثالث** في ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اجمعوا على انه لو حصل العلم اجمالا بوجود اعلم بين الاحياء وجب الفحص عنه وتقليده واما اذا فقد العلم الاجمالي فهل يلزم الفحص على هذا القول فيكون وجوب تقليد الاعلم مقتضى الاشتغال بتحصيل الاحكام والعلم بها الاول والحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضي لعدم لزوم تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم بعد تسليمه وبقي الباقي مضافا الى الادلة اللفظية المطلقة كاية النفر واية السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها ان لا يجب تقليد الاعلم مطلقا خرج صورة العلم وبقي الباقي **فان قلت** تلك الادلة على القول بوجوب تقليد الاعلم مخصصة قطعا ومعه تخرج من حجيته في تمام مجملة **قلنا** نقتصر على قدر ما خرج ونعمل فيما عداه بالاطلاق واما على المختار فلا يحصل اصلا **المقام الرابع** في انه اذا اختلف المجتهدون في الورع وتساووا في العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير في الاعلم هو التخيير في الاورع ايضا

تقليد الادون لكن لو تجاوز رفع يقيناً فلا ينفع الاستصحاب فالاستصحاب لا يجري الا في العلم الثاني ومقتضى الخيار ويتم الامر فيهما عدلا بالاجماع المركب ولا
يعارضه الشغل ويؤيده آية السؤال ان كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا روايتا ابي خديجة وابن حنظلة وآية النبأ ويعضده ايضا النفر
لا ختلاف المذهبين ولو كان الاعلم وغيره متوافقين في الراي فالخيار بطريق اولى وبالاجماع المركب واتحاد الدليل مع دعوى بعض الاشكال فيه ويتفرع

علی القول بوجوب تقليد الاعلم فروع جنة لا حاجة لنا اليها وما ظهر من عدم وجوب تقليد الاورع

مضافا الى ان كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم لزوم تقليد الاورع سواء توافق الاورع والاعدل مع غيره ام لا واما
القوم ففرقوا بينهما فالزموا تقليد الاورع عند التخالف وحكموا بعدم الاشكال عند التوافق ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق انه لا يلزم
تقليد الاورع ح بل هو المخير في تقليد من شاء وتعيينه ولا يجب عليه التعيين ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع التخالف ان كلا من المجتهدين
الموجودين يحتمل تقصيرهم في الاجتهاد وقلة الفحص والتقوى تشبها وهذا الاحتمال في حق الاورع اهون فقول الاورع اكثر اعتمادا وفيه ان هذا
الوجه جار في صورة التوافق ايضا فان قلت عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقا مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص الاورع بل من ايهم
اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال كذب غير الاورع لا يضر قلنا لا شبهة في ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا بعد صحة اجتهاده
فلو اجتهد احد اجتهادا باطلا ووافق رايه مع المثل من باب القضية الاتفاقية او في تشهيا ووافق مع مجتهد صحيح لم يكن قوله لذلك معتبرا فلا يجوز
الاعتماد عليه بمجرد الموافقة واحتمال الكذب لما كان في الاورع اقل لا بد من الاخذ به لا غير وافق مع الورع ام خالف فان قلت الكلام فيما كان
الكل عادلا وجاز الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعلى فاحتمال الكذب المنهي عنه مضر في الاخذ عن الورع عند الموافقة قلنا اسلمنا
ان النزاع فيما كان كذلك لكن تقديم الاورع عند المخالفة مع ان ذلك الوجه جار فيه ايضا والحاصل انا نقول بعد تسليم تقديم الاورع عند
المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا لزوم تقليد الاورع لحكمنا به حتى مع الموافقة الذي حكمنا بعدم لزومه وبعد
تسليم لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة اذ تمام مجرى الدليل الذي لتقليد الاعلم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذلك فصلنا
ثمة وحكمنا هنا باتحاد حكم الصورتين فلنا لو جه في تقليد الاعلم في صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من غيره وهذا غير جار
عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين اورع والاخر اعلم فعلى الخيار من التخيير في المقامين لا اشكال واما على القول بتقليد
الاعلم والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم ح على الاورع لان مناط الاجتهاد القرب الى الواقع وهو مع الاعلم وانت خبير بان للاعلم المخالف مع الاورع
جهتي رجحان وربما يكون قول الاعلم اقرب الى الواقع من جهة الاستنباط وكون الظن الاعتباري معارضا لان المثل قد يوافق قوله على الاورع فيكون
الظن الاعتباري مع الاعلم لكن للاورع ايضا جهتا رجحان وهما كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب في حقه اهون وكون قوله الى الواقع اقرب
فان قلت الجهة الثانية من الرجحان عين الجهة الاولى قلنا ليستا بمتحدتين اذ قد تنفك احديهما عن الاخرى فيما لو كان قول الاعلم موافقا
للمثل فيهما يكون الاقرب الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفت ان مجرد موافقة المثل غير كاف في الصحة والاعتماد فيكون قول الاورع اكثر اعتمادا
لان احتمال الكذب في حقه اهون فوجد في هذا الفرض الجهة الاولى لا الثانية مع انهما مختلفان ففيما لم يكن قول الاعلم موافقا للمثل
الجهة الثانية من الرجحان ايضا حاصلة في حق الاورع واذا كان لكل منهما رجحان وجهتا رجحان لم يرجح احد المتعارضين بكل الوجوه
تعارض مع الاخرى فيبقى لكل جهة رجحان ومرجح ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم والاورع والامر كذلك فيما في تعارض الاعلم مع غير الاعلم بتقديم الاعلم والاورع لكن اذا تعارض الاعلم مع الاورع فحكم بالخيار بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين حتى على
مذهب المثل في المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فعلى ما اخترناه من التخيير عند التعارض حتى على تسليم قول المثل في المقامين الاولين
لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايضا واما على مذهب المثل من تقديم الاعلم على الاورع عند تعارضهما فالظاهر ان بناءهم على نفي الاشكال ح ايضا كما في
الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع والحق ايضا التخيير عند توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند
التخالف لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقليد الاعلم اعني القرب الى الواقع على فرض تسليمه هنا ضابطة اذا تعدد المجتهد المطلق الحي او
مطلق الحي ولم يجوز تقليد الميت عند وجود الحي او تعدد الحي وفيهم اعلم قلنا بلزوم تقليد الاعلم فلا اشكال في عدم جواز التبعيض في التقليد بل يأخذ كل
مسائله من واحد واذا تعدد الحي وتساووا وقلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم منهم فهل يجوز له التبعيض في المسائل باخذ بعض المسائل من مجتهد
بعضها من اخر ام لا مقتضى الاستصحاب الاخير توهم انه كان قبل تقليد احدهم في بعض المسائل مخيرا في الاخذ من ايهم شاء فليستصحب ويدفع
بان الشك في ان المجاز اولا هو اخذ كل الواحد من المسائل عمن يريد منهم ام المجاز اخذ كل المسائل من ايهم شاء وعلى الاخير لا استصحاب
دون الاول واذا شك في الامرين فلا استصحاب فيه بر هذا والحق الجواز للاجماع وبناء العقلاء فان بناءهم ليس على الرجوع الى واحد
من اهل الخبرة لا غير ولاطلاق دليل التقليد كآية السؤال والنفر وغيرهما ثم ان ههنا اشكالا يرد على القول بجواز التبعيض اذا
قلنا بجواز تقليد الميت مط واذا لم يكن حي او توجيه تقليد الاعلم ايضا فانه للمقلد ان ياخذ في كل مسألة براي من شاء وربما يخرج هذا الى
الخروج عن الدين لان دواعي المقلدين يختلف بالنسبة الى المسائل فيختار في مثل الصلوة مثلا في كل جزء او شرط مختلف فيه بقول من لا يقول

في جواز التبعيض في التقليد

بالوجوب فيختار من مسائل الحل والحرمة بقول من يقول بالحل فربما يصير صلوته صلوة نقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك على من يوجب
تقليد الحي لانه مع وجوب تقليد الميت الاعلم اذ لا يصح كثرة في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتى يكون الاخذ بقول كل منهم في مسائل
خروجا عن الدين في المسائل المختلفة بل يمكن ان يتوهم ورود الاشكال على مذهب من يوجب تقليد الحي ايضا اذ على قول من يجوز التبعيض في الاحياء
وان كان في الفاضل لزم المحذور والمذكور على هذا القول من حيث هو وان لم يستلزم المحذور على هذا القول بالفرض وهو قلة الاحياء غالبا
ان ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من يقول بلزوم تقليد الاحياء يقول بالتخيير والتبعيض اذا لم يكن اعلم لكن عدم لزوم
المحذور انما هو بالفرض ايضا وهو وجود الاعلم لا محالة بين الميتين وغالبا بين الاحياء والحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل

تلك

ثم المراد بالاعلم هو الاقوى ملكة للتبادر لا الاكثر ضبطا ولا استنباطا **اصل** يجوز التبعيض في التقليد للاجماع وبناء العقلاء واطلاق ادلة السؤال والنفر وغيرهما وانما يجوز فيما لم يلزم من التركيب مخالفة قطعية للاصل **اصل** الاصل وان اقتضى اشتراط مشافهة المفتي في اخذ فتاويه لكنها ليست شرطا ويكفي النقل عنه في الجملة اجماعا ومنقولا معلوما مع لزوم الحرج لولاه وبناء العقلاء والعقول العاقلة فيما اذا حصل العلم فان السؤال بعد ... ثم ان حصل العلم من النقل ولو بلفظه كفى وان ظن بمراده اذ قلما يحصل العلم بالمراد فيلزم العسر لولاه مع الاجماع عليه وكذا خبر العدل وان لم يفد قطعا بلفظ او معنى للاجماع

في تلك الاقوال بالذات وان وجد المانع الخارجي في بعض الصور **والجواب** انا نقول بجواز التبعيض فيما لم يلزم المخالفة القطعية واذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز التبعيض ح واصل الاشتغال سليم عن المعارض فالمجوز من التبعيض هو ... الا ان بين الناس هو لا يحصل فيه العلم الاجمالي بالمخالفة **فان قلت** الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعيض ايضا فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد ابدا فهو يقلد مجتهدا كان رايه في كل مسئلة موافقا لراي من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز التبعيض فيلزم من تقليده لذلك المجتهد الواحد الخروج عن الدين ايضا **قلنا** لا مجتهد يكون رايه في المسائل بحيث يحصل عنده الاجماع المخالف القطعية فلا يجوز له ان يكون رايه في مثل الصلوة مثلا بعدم وجوب اجزاء يحصل عنده عدم الاتيان بها القطع بان الصلوة التي جاء بها النبي ليست تلك الصلوة حتى يجوز للمقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين فان المجتهد بعد حصول العلم الاجمالي له بذلك لا يجوز له اختيار تلك الاقوال في تلك الاجزاء **ضابطة** هل يجب على المقلد مشافهة المفتي واخذ المسائل عنه بلا واسطة وان سمع قول المفتي من لسان من يوثق به ام له الاكتفاء بالنقل وجهان مقتضى الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة وعدم كفاية النقل اصلا وان حصل منه العلم واما الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل وان كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ بلا واسطة كما اذا قيل سئلت عن زيد لكن الظ من هذا الخطاب لزوم التعيين وتحصيل العلم بما عليه اهل الذكر في المسئلة وان كان بالواسطة فلو قال اسئل الدباغ عن الطرف لم يفهم منه السؤال مشافهة بل اذا علم بالنقل ان الطرف حكم بكذا لاكتفى به في مقام الامتثال بامر مولاه مع ان مفهوم الاية الشريفة انه اذا كان عالما لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الاية الشريفة فهي ترد على من الزم السؤال بطريق الشفاه وقال بعدم كفاية النقل مطلقا مع ان اهل الذكر يمكن ان يكون المراد بهم الائمة فلا دخل لها بما نحن فيه اللهم الا ان يكون اجماع مركب بعدم الفرق بين الامام ونائبه فالدال على لزوم المشافهة مطلقا هو الاصل لا غير لكن الدليل الاجتهادي قد قام على كفاية النقل في الجملة وهو الاجماع المعلوم والمنقول وبناء العقلاء ولزوم الحرج لولاه والعقول العاقلة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده بالشفاه لغوا وسفها واذا ثبت كفاية النقل في الجملة ففي صورة حصول العلم من النقل بقول المفتي قد تيقن اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم ايضا بالاجماع المركب والاولوية ولازم عدم جواز الاكتفاء بالنقل راسا والمفروض ثبوت كفايته في الجملة فلا بد ان يكون صورة العلم قدرا متيقنا في الكفاية واما اذا حصل من النقل العلم بان هذا قول المفتي ولفظه لكن المراد من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد اذ قلما يحصل العلم بفتوى فلو لم يكف النقل المذكور لزم العسر مضافا الى الاجماع واما الخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا بصدور اللفظ فهو معتبر ايضا اذ لو لم يكف به المقلد للزم عليه اما تحصيل العلم بقول المفتي او الاحتياط منهما مستلزمان للعسر واما الاكتفاء في العمل بقدر ما يعلم انه راي المفتي وطرح ما عداه فهو مستلزم للخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء بقول العدل مع الاجماع وبناء العقلاء **فان قلت** حجية خبر الواحد خلافي فكيف تدعي ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي قلنا الخلاف في الاخبار الواردة عن المعصوم لا عن المفتي بقي الكلام في انه لو كان حاضرا عند المفتي مع ذلك ولم يكن عليه في السؤال عن المفتي عسر فهل له الاكتفاء بقول العدل ايضا ام يجب عليه ح السؤال عن المفتي الحق الاول للاجماع المركب لا يمكن القلب هنا وامن لزوم المخالفة للعقل مع فوق قضيته جانب المخالف ثم اعلم ان قول العدل اما لا يحصل منه الظن طبعا بمعنى ان المقتضي لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فالحق عدم جواز العمل بخبره الا ان يكون في مقام ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء ح غير موجود فاصل الاشتغال عن المعارض سليم واما ان يحصل منه الظن طبعا فان كان منضما الى الظن الشخصي ايضا فهو القدر المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجمالا وان كان الظن الطبعي موجودا والشخصي مفقودا المانع خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان كان المانع امرا لا يعتبر شرعا كالظن القياسي والشهرة على القول بعدم حجيته فهو لا يخرج قول العدل عن الحجية بل يعمل بقوله ح وان لم يفد الظن الشخصي بل وان كان الظن الشخصي على الخلاف وذلك لبناء العقلاء وان كان المانع عن افادة الظن امرا معتبرا شرعا فاما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر العدل خبر عدل آخر مثلا وكان المعارض اقوى واقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة الجانب المخالف او لا عتضاده بشيء آخر فلا بد من ترجيح المعارض المظنون بالظن الشخصي كما عليه اهل العقول والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح والاحتياط وطرح الامرين معا لعله خلاف الاجماع واما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد من رجوع المكلف الى مجتهد آخر للاشتغال اخذا بالعمل المتيقن وان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر ولا دليل على نفي الاحتياط فهو بالخيار بين الرجوع الى الميت والاخذ بقول احد العدلين وان لم يمكن ذلك ايضا يتخير بين قولي العدلين واخذ باحدهما هذا كله اذا كان تقليد ذلك المجتهد في تلك المسئلة ابتداء او لا فلو قلده اولا ثم نسي القول ورجع الى العدل وحصل التعارض بين الخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد لا الاحتياط الاستصحاب بقاء التكليف بتقليد ذلك المجتهد كما مر فعليه ان ياخذ باحد الخبرين تخييرا ثم ان هذا كله في التخيير بين قولي العدل اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول المجتهد بطريق يسير كما هو الظ واما خبر معلوم الفسق فالظ جواز العمل بخبره عن المجتهد اذا افاد الظن ولم يمكنه تحصيل المسئلة من غيره لحكم العقل القاطع والحقوا به كلها ايضا اذا امكن غيره على عسر كما انه يمكن الزوجة الرجوع الى الزوج وغيره والاقارب الفساق كالاجانب العدل لكن مع العسر فيجوز رجوعها الى الزوج العامي الناقل ونحوه من الاقارب ان كانوا فساقا وذلك للعسر لزوم الهرج والمرج في ارتفاعهما الزوجات وهل يجوز للزوجة مثلا ان تمكنت من العدل من دون عسر وحرج ان تاخذ من الزوج الفاسق وترجع اليه لا الحق لا لان الضرورات

الذكر له

وان لم يمكن الاحتياط

وبناء العقلاء وعسر تحصيل العلم والاحتياط بل لو كان حاضرا عند المجتهد فان اخذه من الاحياء انما هو للاجماع المركب ثم ان افاد خبر الظن شخصا وطبعا او شخصا فلا كلام او طبعا لا شخصا لمعارض لا يعتبر كخبر فاسق ونحوه عمل برايهم وان ظن بخلافه او لا طبعا ولا شخصا فلا يعمل عليه للاصل وان عارض خبر عدل مع اخر اخذ باقوى الظنين وان فقد الظن من الجانبين سقطا من البين ورجع الى عدل اخر او مجتهد اخر فان لم يمكن احتاط في العمل فان لم يمكن تخير بين تقليد الميت والاخذ باحد العدلين فان لم يمكن اخذ باحد العدلين ولو كان مسبوقا بتقليد ذلك المجتهد فنسي فتواه وتعارض فيه عدلان ولم يمكنه غيرهما لم يرجع الى مجتهد اخر ولا يجب عليه تتبع

تقليد بعد رفعا واصل الاشتغال سليم عن المعارض واما بعده لو جهل الحال فالحكم كالفاسق فيما ذكر بل سماع قوله عند عدم الامكان اولى

ضابطة في جواز تقليد الميت وهل يتعين تقليد الحي وفيها مقامان **الاول** في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء **والثاني** في التقليد الاستمراري وظاهر كلمات القوم واطلاقاتهم في الضابطة الاولى المقام الاول فان صاحب المعالم قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على خلافه ومن اهل الخلاف من اجازه ولا يبعد ان يكون غرضه الرواية عن الميت هو الابتدائي ونحن نتكلم في المقامين **اما المقام الاول** فنقول على اقسام فتارة يكون الظن منه في جانب الحي وتارة يكون الظن في جانب الميت وتارة لا يكون ظن على احد الطرفين **اما القسم الاول** فيتعين تقليد الحي للاصل لا لاشتغال لان القدر المتيقن لو وقع الاجماع في هذا القسم على عدم تعيين تقليد الميت بل اما الحي واما التخيير فالقطع بالامتثال يحصل بالاخذ بالحي مضافا الى الدليل العقلي المقرر بوجهين **الاول** ان الامر دائر بين امور تحصيل العلم بالواقع والاحتياط وطرح الامرين اي كل القول وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحي والاول تكليف بما لا يطاق والثاني باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل للاجماع لبقاء التكليف قطعا والرابع كذلك والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح لان تقليد الحي راجح للشهرة والاجماعات المنقولة فالظن في جانبه نوعا فتعين الاخير **الثاني** هو ذلك لكن بطلان الخامس منه ليس للظن النوعي بل للظن الشخصي اذ المفروض ان قول الحي اقرب الى الواقع في نظر المكلف **واما القسم الاخير** فكذلك للوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة واما في القسم الثاني فقد حصل التعارض بين الظن النوعي في جانب الحي والظن الشخصي في جانب الميت **فان قلت** فالميت متعين اذ لا معارض له وتوهم وجود الظن النوعي له اطلاق الاجماعات المنقولة في الشهرة مدفوع بان كلمات القوم ونقل اجماعهم هنا معارض بقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان النسبة بين كلاميهم وهما وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموم من وجه فكلماتهم في المقامين متعارضة فانكسر حول الظن النوعي الحاصل هنا من عمومهم الاجماع واشباه ذلك للتعارض بينهم بسبب ذلك التعارض وبقي الظن الشخصي في جانب الميت بحاله قلنا لا تعارض بين كلماتهم اذ الظاهر من عنوانهم في بحث وجوب تقليد الاعلم وعدمه انما هو فيما جاز الرجوع الى المجتهدين بالذات كالحيين اللذين احدهما اعلم لا ما يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت على قولهم فكلامهم في ذلك المقام وان كان مطلقا لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم لانهم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوزه بالذات ينصرف كلامه اليه واما اطلاقهم في مقام عدم جواز تقليد الميت فينصرف الى الاعلم ايضا فلا تناقض بين الكلمات ويبقى الظن النوعي بحاله وحصل التعارض بين الظنين الشخصي والنوعي فلابد من الترجيح ثم انه لا ريب ان لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظرا الى جعله مناط التقليد هو الوصف الحاصل للمقلد كما عن المحقق الاردبيلي ره ويظهر من الفاضل القمي ره ايضا انما هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظن في جانب الميت فما حكيناه من القول بجواز تقليد الميت انما هو اعم من الوجوب في بعض الصور فظهر ان اصل الاشتغال لا يجري في تلك الصور وان الامر دائر بين المحذورين فلا يمكن ترجيح الظن النوعي لاعتضاده باصل الاشتغال فلابد من ترجيح الظن الشخصي والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصور واما من سوى بين الظنين فمقتضى قوله التخيير بين الامرين واما نحن فقد رجحنا الظن الشخصي فيها فنحكم بتقليد الميت هنا والحق جواز تقليد الميت بدوا في كل الاقسام الثلثة لان تقليد الميت ابتداء قسمان فتارة كان المكلف حين حيوة المجتهد الميت موجودا وكان تقليده له جائزا لكن اتفق انه لم يقلده وتارة لم يكن المكلف موجودا حين حيوة مجتهد الميت كذلك والمانعون لم يفرقوا بين القسمين والمجوزون كذلك **فنقول** في القسم الاول يجوز تقليد الميت لاستصحاب جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت الذي كان حيا واستصحاب صحة التقليد المتقدمة الموجودة حال حيوة المجتهد ويتم الامر في القسم الاخر بالاجماع المركب ولا يمكن القلب لان ضميمة اجماعنا وهو الاستصحاب اقوى من ضميمة المقابل وهي اصل الاشتغال فان قلت الاستصحاب لا يجري لان تقليد المقلد للمجتهد هو العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد هو الذهن اي الجسم الصنوبري وبعد موت المجتهد يتفرق ذلك ويصير ترابا فيذهب الاعتقاد لانتفاء موضوعه فلا معتقد للمجتهد حتى يقلد قلنا اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد امر معنوي لا جسم حتى ينتفي بانتفائه كما حققه المحققون في محله وثانيا انا سلمنا حدوثه لكونه امرا البيا لكن لا نم ثبوت كونه جسما فبقاء الموضوع ايضا مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب اولا بقاء الموضوع ثم يستصحب بقاء الحكم وهو صحة التقليد وجوازه وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده والمعتقدات موجودة والسبب في جواز العمل بمعتقداته انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقاء الاعتقاد انما هو حصوله لا حدوثها ولا يشترط في ذلك بقاء تلك الاعتقادات انما هو علة محدثة لجواز التقليد وصحته لا مبقية لها ايضا غاية ما في الباب الشك في كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا ام علة محدثة ومبقية واذا شك في ذلك فالاصل كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا اي لا احتياج في بقائه الى بقاء تلك العلة بل يجري حدوثها والعلة سبب لحدوث المعلول ولبقائه كعلية ملاقات النجاسة لانفعال القليل فان النجاسة بالمرة وان زالت عين النجاسة عن القليل لما مر من ان الشك في المقتضي يجري فيه الاستصحاب **فان قلت** محل الثاني الغفلة وبعد الموت يحصل الانتباه فبعد الموت يرتفع ظن المجتهد ويحصل له العلم والحال ان عمل المقلد على مظنونات المجتهد وبعد الموت لا يبقى مظنون فالظن مقطوع الانتفاء فلا استصحاب عالم

قلنا اولا انا ننقل الكلام الى معلومات المجتهد حال الحيوة فيجري الاستصحاب فيها ويتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب **وثانيا** انا نمنع كون العمل بالمظنون من حيث هو مظنون بل العمل انما هو بالمعتقد والظن سبب لحدوث الجواز كما مر **فان قلت** فكيف لا تقول بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم تجدد رايه حال حيوته مع ان المعتقد باق وكذا نقول في الجواب اما الثاني عن الاول لا اول **قلنا** لولا الاجماع هنا لقلنا برايه لما ذكر **فان قلت** المجتهد اذا مات وانتبه يحصل له العلم بالخلاف في بعض المسائل فنعلم بالمخالفة اجمالا فيصير من باب الشبهة

المحصورة

الاحتياط بل باخذ باحد العدلين تخييرا وجبر معلوم الفسق لا عمل عليه وان ظن بيرو لو لم يتمكن من تميزه او كان فيه عسر نفي العمل بقوله وفي المستور وجهان قوي

سيما في رجوع الزوجات الى الازواج من نقل الفتاوى للزوم الفساد فارخاء عنانها هنا **اصل** اذا وجد قبل تقليد مجتهد بين حي وميت وكان ظنه مع الحي فتام يجزله تقليد الميت للاشتغال ولان التخيير يستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح الا ان الشهرة ومنقول الاجماع مع الحي فالظن في جانبه نوعا وشخصا بالفرض مرجحا من وجهين وكذا اذا فقد الظن فالظن بين للاشتغال ورجحان النوع واذا كان الظن

المعتبر فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بكل الاثر **قلنا اولا** انا نمنع العلم الاجمالي بان معتقدات ذلك المجتهد الذي يريد تقليده كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع اجمالا بان المجتهد بعده و نرجع عن بعض معتقداته فلعل كل معتقد في هذا المجتهد الخاص كان مطابقا للواقع وثانيا ان العلم الاجمالي لا يضر غايته ان لا يستغرق العمل بجميع فتاويه حتى يقطع اجمالا بمخالفة الواقع في اعماله فلعله لعمل بالبعض لا يقطع بما يحصل منه العلم الاجمالي على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا يتفاوت فيه الحي والميت فان الحي ايضا لا يجوز العمل بجميع اقواله اذا حصل منه المخالفة القطعية **فان قلت** الاستصحاب معارض مع اصل الاشتغال **قلنا** الاستصحاب اقوى **فان قلت** اصل الاشتغال معاضد بمنقول الاجماعات والشهرة فيتقدم على الاستصحاب **قلنا** اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة لعدم حصول الوصف منها وكذا الاجماعات المنقولة ناشئة عن خلافهم اي المتمسك او عن قلة التخالف لاجل ذلك باب المشهور فلا اعتبار بها ولا يحصل منها الوصف **فان قلت** ان السؤال صريح في لزوم تقليد الحي اذ السؤال لا يمكن الا عن الحي **قلنا** اولا انها مجملة فلعل المراد باهل الذكر الائمة وثانيا ان المتبادر من الامر بالسؤال مطلق الاستعلام فيسقط الاستدلال وثالثا انا بعد حجية الاستصحاب والعمل به والاخذ بقول الميت عالمون بالحكم وبعد العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن الاحياء بمقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله مضافا الى اصل جواز تقليد الميت الى بناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف من الاطباء ويعملون بها **فان قلت** ان ذلك لاجل التوصل وهو يحصل في الاموات والاحياء **قلنا** التقليد ايضا للتوصل الى الاحكام النفس الامرية وليس مطلوبا بالذات فالفرق تحكم والحاصل ان ما يتخيل لعدم الجواز هو الشهرة ومنقول الاجماعات في مقابل الاستصحاب وهما موهونان اولا بادلتهم المذكورة الواهية وثانيا بالظن الاعتباري العقلي الحاكم بعدم مدخلية الموت والحياة في ذلك فان العقل والاعتبار لا ينكر بدوا مدخلية الاعلم في مقابل غير الاعلم لكن بين الحي والميت لا يفرق فلا يحصل الوصف من الشهرة والاجماع المنقول هنا خال تقليد الميت ابتداء واما الاستمراري منه فيمكن ان يقوى بعدم وجود الشهرة فيه اذ الاطلاقات بعض عنوانات ظاهرة في الابتدائي كما نقلنا عن صاحب المدارك ويظهر منه عدم تعرضهم لتلك الصورة وان الاجماعات المنقولة والشهرة انما هما في الابتدائي واما اطلاق عنوان بعضهم مثل قولهم يجوز تقليد الميت من دون ادراج لفظ النقل او الرواية فيه فهو وان كان في نفسه مطلقا الا ان انصرافه الى الابتدائي ولكن يمكن ان يدعى شموله لذلك فانهم للاستمراري ايضا لبعد عدم التفاتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات وبما لم يعنونوا عنوانا على حدة فالظاهر دخوله في اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوانات الاعم لكن يبقى الكلام في ظهور كلمات بعضهم في الابتدائي كما نقلنا وكيف كان ففي الاستمراري احتمالات ثمانية لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير والبقاء ان كان الميت اعلم وان كان الغير اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولعل الاحتمالات اكثر وكيف كان فالاصح لزوم البقاء مطلقا لاستصحاب لزوم البقاء الذي كان عليه فلم يكن له الرجوع حال الحيوة ولاستصحاب الحكم الفرعي المتعلق به بتقليد الميت وتوهم بطلان الاستصحاب للوجوه السابقة قد ثبت فساده مما مر وتوهم عدم جريان الاستصحاب من جهة ان اللزوم قد ارتفع وهنا قد متيقن في البين اعني تقليد الحي فهو امر دائر بين احد الامرين اما لزوم الرجوع او التخيير فالفصل السابق اعني لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعي قد ارتفع واذا انتفى الفصل انتفى الجنس فلا يجري الاستصحاب مدفوع بان القدر المتيقن غير موجود في البين لاحتمال لزوم البقاء فلم يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم عدم اعتبار الاستصحاب لمعارضته بالشهرة والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمراري مدفوع بما مر من وهنهما بالوجهين السابقين وعدم حصول الوصف منهما واما اية السؤال فقد مر الجواب عنها مضافا الى ان السؤال موجود فلا معنى لتحصيل الحاصل لانه سأل عن المجتهد حين حيوته فتدبر فيما ذكره اجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد اذا صار فاسقا لا بدوا ولا استمرارا وكذا لو صار المجتهد بعيدا عن التحصيل غافلا فاقد الملكة كلية واما لو صار مجنونا فاقد التكليف من دون فقدان الملكة بحيث متى زال الجنون كان واجدا للاجتهاد ففي صحة البقاء على قوله السابق اشكال قلده فيه المقلد وجهان والحق انه لولا الاجماع في المقام على الحاقه بالفاسق والغافل لالحقنا بالميت في كل الاحكام للادلة المذكورة لكن في تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل ما ذكر في موت المجتهد انما كان في الفتوى فانا قد اخترنا فيه التخيير مطلقا وان كان الاحوط الاخذ بالحي اذا كان قد رامتيقنا واما المرافعات فلا يعود الى الميت قطعا واما الحكومة اي السلطنة على مال الغائب واليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت ام لا بان يكون احد جعله المجتهد الحي قيما على مال الغائب مثلا فهل بعد موت المجتهد ينعزل عن القيمومة ام يبقى عليها مستمرا باذن المجتهد الميت الحاصل حين حيوته فيه اشكال مقتضى استصحاب الصحة بقاء القيمومة بحالها ومقتضى استصحاب فساد التصرفات البعدية ارتفاع القيمومة لكن الاستصحاب الاول بل يتقدم مضافا الى انه يحتمل لزوم البقاء فلا اصل بالنسبة الى الفساد في البين لان اصل الفساد في التصرف البعدي معارض باصل الفساد اذا اخذ من الحي فكما ان الاصل فساد التصرفات عند البقاء فكذا الاصل فساد التصرف عند الرجوع فلا اصل يعارض استصحاب الصحة ولو فعل المجتهد شيئا حال حيوته واستمر اثره فلا باس به كان اجر المجتهد ارضا للوقف الى مدة ومات في اثناء المدة فلا ينتقض الاجارة بموت المجتهد ايضا **مطلب** في شرائط المفتي فاعلم ان كل ما يذكر من الشروط انما هي شرائط صحة الاستفتاء وجواز العمل به وليس شرطا لنفس المفتي ولا لتحقق افتائه ولا لصحة افتائه بالذات نعم قد لا يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاعانة على الاثم فتلك الشروط في الحقيقة شروط صحة الاستفتاء وجوازه ففي التسمية بشرائط المفتي نوع تسامح فمن الشروط البلوغ فلا يصح الاستفتاء من الصبي المجتهد وان بلغ من التميز والصلاح ما بلغ لاصالة الاشتغال لان تقليد البالغ

في حجية الاستصحاب وانه سالم عن التعارض

في شرائط المفتي

مع فتوى الميت تعارض الظن الشخصي والنوعي في ذات الامر بين المحذورين لفقد القدر المتيقن في البين سيما اذا جعلنا مناط التقليد هو الوصف ونحن لما رجحنا الظن
الشخصي في تابعة لازم تعيين تقليد الميت في الفرض المذكور مضافا الى استصحاب جواز تقليده وحصره فيما اذا كان حيا قبل تقليده فمات بعد ارادة المقلد تقليده
ولا زم جواز تقليده في جميع الاقسام المفروضة ويتم الامر فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب فلا ينافي ضد الاجماع المقلوب بضم الاشتغال وبناء
العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت كما تراهم يراجعون كتب الاطباء السلف

قد متيقن في الامثال ويؤيده ظهور عدم الخلاف فيه بين الاصحاب مضافا الى اولوية عدم صحة الاستفتاء منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد
الفاسق اذ الفاسق قد يكون له خشية من الله سبحانه فلا يكذب في فتويه ولا يقصر بخلاف الصبي العالم برفع القلم عنه ويمكن القدح في الاولوية فيما
فرضنا الكلام فيه من الصبي الصالح المواظب للطاعات **فان قلت** نفرض صبيا مجتهدا هو اعلم من البالغ الحي فتحكم باستثناء باب العلم وبطلان ترجيح
المرجوح او التسوية بينهما فيتعين العمل بالظن فانه لا بد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم ولا قدر متيقن في البين ايضا وايضا نفرض
مجتهدين متساويين احدهما بالغ ميت والاخر صبي حي فتحكم بالتخيير اذ لا قدر متيقن في البين ولا رجحان لاحد الطرفين فلا بد من التوقف في مقام
الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا معنى للتخيير في المسئلة الاصولية فالقول بالاشتراط البلوغ مطلقا فاسد **قلنا** نحن نفرض الكلام فيما كان المجتهد
البالغ او الاعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم او كان هو مجتهدا ثم طرء اجتهاد الصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجوازه من المجتهد البالغ
واستصحاب عدمهما من الصبي تعين الاخذ من البالغ وايضا نفرض الكلام فيما كان البالغ او الاحياء ثم مات فالاستصحابان المذكوران في جانب الميت
يلزمان تقليد الميت البالغ وطرح الصبي فحينئذ فلا قدر متيقن في البين في المقامين ثم ما ذكر من الدليل الاجتهادي الاستصحاب وليس المراد
بالقدر المتيقن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب اتممناه بالاجماع المركب **فان قلت** عكس التقليد
قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعك للدليل الرابع العقلي الذي ذكرنا المعلق حجيته على انسداد باب العلم وبعد اقامة الاستصحاب الانسداد
معلوم ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم اجماعنا ومن الشروط العقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يسمع منه للاصل
والاجماع وبناء العقلاء نعم لو كان يجن ادوارا يسمع منه حال افاقته اذ لا مانع من القبول ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يسمع
منه للادلة الثلاثة المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما اشكال اذ قد يكون المجتهد او لا مؤمنا ثم يصير من المخالفين او الكفار
فمقتضى الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه منهما **فان قلت** اصل الاشتغال يقتضي العدم **قلنا** انه لا يكافؤ الاستصحاب **فان قلت** الاجماع الظني يدل
على اشتراط الامرين **قلنا** المسئلة اصولية لا يكفي الظن فيها **فان قلت** الاجماعات المنقولة مقتضية العدم **قلنا** هي ظنيات ايضا **فان قلت** اية
النبأ يدل على ذلك فان من لا ايمان له فاسق فضلا عن الاسلام **قلنا** اولا لا دلالة فيها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق
بالجوارح لا الاعتقاد فالصالح بجوارحه الفاسق باعتقاده يمنع صدق الفاسق عليه وانصرافه اليه وثانيا على فرض تسليم انصراف الفاسق وصدقه
يمنع انصراف النبأ الى الفتوى ففتوى الفاسق غير نبأه فان تمسكت بالعلة المنصوصة **قلنا** ان ذلك يصير من باب التمسك بالادلة العامة كادلة
حرمة العمل بالظن ثم نقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا يعمل فيه بما لا يعلم ولا ندم فيه **فان قلت** اذا لم يجز الاستفتاء
من المؤمن الفاسق فمن المخالف والكافر بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ظنية وثانيا ان الاولوية ممنوعة اذ فرض كون المخالف صادق اللسان
نعم يمكن اثبات الشرطين بانه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **فان قلت** الكافر لو لم ندع عدم صدقه على المخالف اختصاصا بالكفر المقابل
للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافر في العموم مسلم لكنه لعموم مصداقه او كون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت في الاية الشريفة لا تثبت
اشتراط الايمان **قلنا** اكثر ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقوله من جحدكم كافر ومن حاربكم مشرك فذلك الاطلاق ان كان
حقيقة تم الاستدلال بالاية الشريفة وان كان مجازا فلعله لاجل التجوز المشابهة وجريان حكم الكافر في المخالف ومن حكم الكافر المقابل للاسلام
عدم سماع فتواه اتفاقا قطعيا فيكون المخالف المشابه له مثله في الحكم اللهم الا ان يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص ويقال ان الظاهر من التشبيه المشبه
مثل المشبه به في شدة العصيان ولعدا فلا بد من الاخذ بما هو اقرب وجوه الشبه واظهرها او يمنع انصراف السبيل الى ما نحن فيه لان كون الافتاء
سبيلا انما لعدد صدقه عليه ولعدم انصرافه اليه يمكن الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الاية لان الافتاء سبيل عظيم
حقيقة اذ هو رياسة عظيمة على المسلمين ومنع الصدق او الانصراف مكابرة والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فهو ليس مطلقا حتى يدعي
عدم الانصراف بل هو عام مضافا الى الاعتبار العقلي فان الرجوع الى غير اهل الدين هتك لحرمة الدين وعلى اشتراط الايمان باصل الاشتغال
الوارد على الاستصحاب لاجل اعتضاده بالاجماع القطعي والاجماعات المنقولة والاعتبار العقلي وهو هتك حرمة المذهب ولا يبعد دعوى تاييد
الاية الاخيرة ايضا ذلك واما العدالة فيجري فيها الاستصحاب والمعارضات المتقدمة مع اجوبتها سوى حكاية الاية الاخيرة وسوى البحث الاول في اية النبأ
والمختار فيها ايضا الاشتراط لما ذكر في الايمان مضافا الى تاييد اية النبأ اياه **ثم اعلم** ان كلما ذكر شرطا للافتاء بعد تسليم شرطيته فهو شرط
للقضاء ايضا اجماعا لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حرا ذكرا بصيرا ناطقا وغيرها مما لم يذكروه هنا فهل هي شروط للافتاء
ام لا والحق فيه ان القوم اشترطوا في القاضي طهارة المولد والذكورية والحرية والضبط والسمع والبصر والنطق والكتابة والقراءة واما الثلثة
الاول فهي شرط الفتوى ايضا لاصل الاشتغال لسلامته عن المعارض **فان قلت** الاصحاب عدا الاشتراط ولا خلاف فيه بينهم لانهم ذكروا
شرائط الفتوى ولم يتعرضوا للمذكورات وحصروا الشرائط فيما سبق فكيف نعمل مع ذلك باصل الاشتغال **قلنا** الظاهر من عدم عنوان الاصوليين
للقضاء عنوانا اخر هو ان مرادهم من الفتوى هنا اعم من القضاء والظاهر من حصرهم الشرط فيما ذكروه هو عدم اشتراط التسعة المذكورة في شيء
من الفتوى والقضاء فبانضمام الظاهرين يظهر ان ظاهر كلامهم هو عدم اشتراط كل تلك الشروط ولا بعضها في شيء من الامرين ولا ريب في ان ظهور
عدم اشتراط كل تلك المذكورات في القضاء هنا معارض بتصريحهم بالاشتراط في القضاء وكذا ظهور عدم اشتراط كلها في الفتوى معارض بتعليلهم
اشتراط القضاء بالذكورة مثلا بعدم اهلية المرأة لهذا المنصب لانه لا يليق بها لها ذلك وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من انه لا يفلح قوم وليتهم

واما الشهرة والاجماعات فلا تورثان الوصف هنا بعد ملاحظة ادلتهم الواهية والاعتبار العقلي الحاكم بعدم مدخلية الحيوة والممات هنا فيهما اذ كان المدار على العلم والاعتقاد وانه لا يتفاوت بالحيوة والممات فهما سيان الا ان يقال بان الميت لما توهم انما لاستصحاب لا يجري لانه بعد موت المجتهد ينتشر ذهنه الذي هو محل اعتقاداته ويصير ترابا فتذهب اعتقاداته او انه يرتفع ظنه وينكشف له الاشياء فلا يبقى له ظن حتى يقلد بل ربما يعتقد بعد موته بخلاف ما افتى به فيصير كما لو علم في حيوته بتبدل رايه او ان الاستصحاب معارض باصل الشغل المعتضد بالشهرة ومنقول الاجماع وباية السؤال

امرة وبتعليلهم اشتراط طهارة المولد بنقص ولد الزنا وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة فان مقتضى ذلك انه لا يعتبر في غيرها ان لم نقل انه وان سلم الا انه مخصوص او ملحوظ منهم متصادم لتظافر الاخبار بسلامة الاصل عن المعارض فان قلت يدل على عدم اشتراط المفتي بالمذكورات عموم ادلة جواز التقليد كاية السؤال وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانهما مطلقتان قلنا اما اية السؤال فلا فرض كون المراد من اهل الذكر فيها مطلق اهل العلم نقول ان من شرط حمل المطلق على العموم ان لا يكون متواطئا مع عدم الورود في مورد حكم اخر وكلا الشرطين في تلك الاية منتفيان بالنسبة الى ما نحن فيه واما الاية الثانية فغاية ما دلت عليه هو نفي المساواة ونحن نقول ايضا ان ولد الزنا الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم وكذا العبد والمراة ولا دخل له بما نحن فيه ولا تنصرف الاية الى ذلك فان قلت فقوله انظروا الى رجل منكم الخ يدل على عدم اشتراط الحرية وطهارة المولد قلنا اولا نمنع الانصراف وثانيا انه مخصوص بغيره ولد الزنا والعبد قطعا لان الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه وهو مشروط بعدمهما قطعا وكذا الحق لمن عرف والحاصل انه لا معارض للاصل فيعمل به

واما الضبط فالحق اشتراطه في المفتي اذ مع عدم الضبط كما يعرض لاغلب المجتهدين بعد طول عمره واخر زمانه لم يبن بناء العقلاء على الاعتبار مضافا الى اصل الاشتغال الظاهر بعينه بعد ذلك التمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط واتمام الباقي بالاجماع المركب اما في الشروط فانه عدم اشتراط الفتوى بها للاستصحاب فيمن كان متواجدا لها ثم فقدها ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب لا يمكن القول به ثم اصل الاشتغال لانه لا يقاوم الاستصحاب الذي هو متضمنة اجماعنا واما التعليلات المذكورة لاشتراطها مثل انهم التميز بين المتخاصمين ونحوه فمع عدم مدخليتها لما نحن فيه لان ذلك في القضاء الفتوى غير تامة بانفسها مع ان بعضها منقوض بالوقوع كما في انبيائهم وشعيب ولولا الجواز لم يقع ضابطة هل على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد ام يكفيه الظن ولا ريب ان مقتضى اصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز فيما لو ظننا بعدم اجتهاده او شككنا فيه ثم بعد ذلك حصل الظن باجتهاده بمعنى الظن بطرو اجتهاده لا حصول الظن بانه كان مجتهدا حين الشك او الظن بالعدم حتى يصير الشك ساريا ويتم الامر في غير مورد الاستصحاب بالاجماع المركب فان قلت نفرض القطع باجتهاده ثم الظن به فيستصحب الجواز ويتم في الباقي بالاجماع المركب قلنا احتمال عدم الاجتهاد بعد القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد في السابق بان احتمال الخطأ في القطع السابق فالشك فيه سار ولا عبرة باستصحابه واما لاجل احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج عن محل الفرض لان الفرض انه مجتهد بالاستصحاب وهذا خارج عما نحن فيه بل يدل كل المقلدين على الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد ولا فلا معارض لما ذكرنا من الاصلين فان قلت اية السؤال دالة على جواز الاكتفاء بالظن لان اهل الذكر ان كان المراد به من له علم مجتهدا كان ام لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن يصدق عليه انه اهل الذكر فيشمل باطلاقها مقطوع الاجتهاد ومظنونه ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل وبقي الباقي وان كان المراد به الامام او المجتهد اي من علم الاحكام فنقول ان بناء العقلاء في توصيف موضوع بوصف هو حصول الاعتقاد بحصول الوصف فيه فيطلقون لفظ الخبر على ما اعتقدوا علما او ظنا بانه خبر وان كان وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيصدق اهل الذكر على من اعتقد علما او ظنا بانه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه للاية الشريفة فان قلت تعارض تلك الاية ايات النهي عن العمل بالظن قلنا النسبة بينهما عموم من وجه ومادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادة الافتراق العمل بسائر الظنون كعمل المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فلا بد من ملاحظة المرجحات واية السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة الى معارضها فيقدم عليها قلنا ان اهل الذكر مجمل في الاية الشريفة فاندفع الاستدلال بالاية بكلا طريقيه مع ان في كل من الطريقين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض من تلك الجهة فاعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد وقال انه لا يكفي الظن وتحصيل العلم للعامي على الاجتهاد سهل لانا نرى بداهة انا لا نعلم النجارة والتجارة وسائر الحرف مع ذلك نعلم اصحابها والمقلد ايضا يعلم الاجتهاد من اخبار اهل الخبرة ومن الشهرة وازدحام الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص لو لم يكف الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول باب منسد لان العلم بكون الشخص مجتهدا اما باختبار المكلف بنفسه بان يحصل قوة وتميز الاجتهاد فلا ريب انه عسر على المكلفين واختلال للنظم واما باخبار المخبرين فلا ريب ان تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد في غاية القلة واخبار العوام لا عبرة به وما ترى من انه كثيرا ما يكون مجتهدا معروفا في قليل واقليمين فيقلده كل احد من العوام والخواص من غير نكير فهو بتلك الشهرة فنقول انا نعلم بناءهم على الاطمينان بمجرد الظن ولو تفتشت عنهم انكشف انهم ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم منسد غالبا والاحتياط خلاف الاجماع فتعين العمل بالظن بعد القطع بالتكليف فان قلت اذا جوزنا تقليد الاموات ابتداء لم يكن باب العلم بالمجتهد منسدا في الغالب لوجود الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا ونحوه فالعلم بالمجتهد بابه مفتوح على هذا المذهب كذا على مذهب المانع من تقليد الميت تمسكا بالدليل الفقاهتي اي اصل الاشتغال فان اللازم على مذهبه في تلك الصورة تجويز تقليد الميت اذ اصل الاشتغال المانع من تقليد الميت معارض باصل الاشتغال المانع عن تقليد مظنون الاجتهاد وبعد تعارض الاصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو هنا في جانب الاصل الذي يمنع عن تقليد مظنون الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوما الا بقي شهرة على عدم جواز تقليد الميت تؤيد الاخذ بقول الحي المظنون الاجتهاد الشهرة لزوم تقليده وطرح الميت فبهذا يرجح الاصل الذي يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غاية ما في الباب تعارض الظن الشخصي مع النوعي والشخصي في جانب تقليد الميت فيقدم فلا يتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع الشهرة المذكورة قلنا ان ما ذكرتم في الفتوى واما في المرافعات والمسائل المستحدثة فيجب الدليل

ففاسد كما يظهر بالتامل فيما هذا وعندي مع كل ذلك في الجواز تامل

في اشتراط الضبط في المفتي

في انه هل يكفي الظن بالمجتهد ام يجب تحصيل العلم

في ان العلم بالمجتهد هل هو مفتوح الا على مذهب الفقهاء

واما البقاء على تقليد الميت فالاصح جوازه بل لزومه للاستصحاب في هذه المسألة وفي المسألة الفرعية وفي شمول الشهرة والاجماع المحكي على عدم جواز تقليد الميت لصورة الاستمرار وجهان وعلى فرضه فقيهما امام في الابتداء فيظل من ذلك لزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير ولزوم البقاء ان كان الميت اعلم وان كان الحي اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولو فسق المجتهد لم يجز تقليده بعده ولا استمرارا اجماعا وكذا لو ضل او لبعد عهده عاميا ولو عرضه الجنون مع بقاء الملكة بحيث متى زال جنونه فهو واجد للملكة ففيه اشكال ولو غضب بتمامه فمات بعت الفهمي للاستصحاب وكذا لو اعترف

المذكور على كفاية الظن للاجتهاد في المرافعات مثلا ويتم في الفتوى بالاجماع المركب لا يمكن القلب بان يقول كل من اوجب تقليد الميت في بعض القضايا الموجودة للميت حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة والمرافعات لان ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي من ان المدار في الظن على الاجتهاد انما هو على كل سبب موجب للظن معتبر عند العقلاء الذي لحفظ الاجماع المركب والعسر والترجيح بلا مرجح وما عدا ذلك من اسباب الظن لا عبرة به كخبر الفاسق والفاسقين لعدم وجود الاجماع المركب للعسر واما لزوم الترجيح بلا مرجح اذا كان الظن الحاصل من خبره قويا بالنسبة الى الضعيف المنجبر بالشهرة مثلا فمدفوع بآية النبأ واما اذا صار خبر الفاسق مستفيضا اي بالغا الى الثلاثة فما فوقها فظاهر الاصحاب العمل به لانه فوق العدل معتبر هنا ذكروا انه ثم اذا دار الامر بين معلوم الاجتهاد ومظنونه وحصل التعارض فيهما تعين الاخذ بمعلوم الاجتهاد لان مقدمة انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظن بالاجتهاد منتفية عندنا لتعارض فلم يبق الاكتفاء بالظن وان كان ظنا مطلقا لا مخصوصا اذا وجد حي مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت فطرح الاخذ بالحي المظنون من اي ظن كان وطرح الميت المعلوم ولما عرفت من وجوب الرجوع الى المظنون في المرافعات والمسائل المستحدثة ويتم في الاخذ من الحي المظنون في مقابل فتوى الميت المعلوم بالاجماع المركب فثبت جواز الاخذ بالمظنون الحي مطلقا في مقابل الميت بالبرهان العقلي المنضم الى الاجماع المركب واذا دار الامر بين مجتهدين احدهما مظنون بالظن الخاص والاخر مظنون بالظن المطلق تعين الاول عملا بالراجح والقدر المتيقن اذا كان الظن المطلق اضعف من المخصوص او مساويا له او اقوى منه لكن لا بحيث يصير قوته سببا لاحتمال تعين المطلق ولزوم المخصوص فانه حين تعارض احتمال تعين كل منهما مع الاخر يبقى قوة المطلق سليمة عن المعارض فيقدم واذا دار بين الظن المحتمل للمخصوص كالسابق لما ذكر ومما ذكر يظهر حكم دوران الامر بين الظنين المطلقين او المخصوصين ثم ان شهادة العدلين لم يثبت كونها حجة هنا من باب الظن لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره نعم تلك الحقوق ثابتة لا في الموضوعات مثل ما نحن فيه نعم هي فيما نحن فيه من باب الوصف تعبدا مقطوع عنه وسببيتها امر معلوم ضابطة تلك المسائل المذكورة في باب التقليد مثل وجوب تقليد الاعلم ونحوه هل هي مسائل اجتهادية ام يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها فاعلم ان مقتضى الاصل الاولي الاجتهاد فيها بمعنى تحصيل الملكة والاستنباط كان قطعا وكفاية التقليد مشكوكة فاصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة يقتضي الاجتهاد مع ان الامر دائر بين تعين الاجتهاد فيها وهو المحكم وتعين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل لانه ترجيح للمرجوح وطرح الامرين وهو موجب للخروج عن الدين والاخذ بهما وهو موجب لاجتماع الضدين وتعين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والتخيير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول واذا عرفت الاصل فاعلم ان الناس على اصناف صنف يقدر على الاجتهاد في تلك المسائل بالتتبع كبعض الطلبة المستعدين القريبين من الاجتهاد وصنف دون من ذلك لكن لو القي اليه ادلة الطرفين وافهم ذلك لقدر على التمييز بين الحق والباطل بحسب حصة كبعض الطلبة والعامي الذكي الفطن في الغاية وصنف دون من ذلك بمرة ولا يقدر على الامرين المذكورين لكن لو القي الاقوال المجمع عليها والمختلف فيها والمشهور من الاقوال لقدر بعد التامل على الاخذ بمعينه بالقدر المتيقن او المشهور لكونه اقرب في نظره من الطرف المقابل كبعض العوام الفطنين المتوسطين وصنف لا يقدر على الاجتهاد بانحاء الثلاثة المذكورة وليس حاله الا التقليد المحض نقول ان كل صنف من تلك الاصناف مكلف بما هو مقدوره ولم من تلك المراتب ولا يجب عليه الترقي الى فوق مرتبته فالاخير يقلد والثلاثة الاول يجتهد كل منهم بالنحو الذي هو مرتبته كما ذكرنا وان ترقى الصنف المتاخر الى فوق مرتبته من باب القضية الاتفاقية وجب عليه ما في تلك المرتبة الحادثة المتجددة والدليل على المختار انه لو وجب على تلك الاصناف اما الاجتهاد الاعم واما التقليد الاعم واما التبعيض بين الاصناف اما على الاول فاما ان يحكم بان اللازم على الجميع تحصيل مرتبة الصنف الاول في الاجتهاد بالملكة فهو عسر عظيم وموجب لاختلال النظم واما ان يحكم بان اللازم على الجميع كل صنف الترقي الى ما فوقه من المرتبة فهو كسابقه واما ان يحكم باخذ الجميع المرتبة الثانية والثالثة فهو عسر بالنسبة الى السافلين عن تلك المرتبة وترجيح للمرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين وهكذا واما الثاني فخلاف الاجماع ومثله ما لو قلنا بجواز التقليد للكل لا بوجوبه مع انهما مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير واما الثالث فهو اما بالنحو الذي اخترناه فهو المطلب واما بغير هذا النحو فهو اما مستلزم لترجيح المرجوح او العسر او كليهما فتعين المختار فان قلت يدل على جواز التقليد للكل لاصناف الاجماع الواقع على عدم لزوم الاجتهاد على الكل وانه مستلزم للحرج قلنا هذا اتم من المدعى لانقول بالتفصيل المختار فان قلت يدل دليل الاجماع المذكور بضم عدم القول بالفصل وهو لم يثبت لنا فالاجماع لم نعلم تحققه نعم يتم ذلك على طريقة الشيخ فان قلت يدل عليه آية السؤال قلنا هي محل الاحتمال لكون المراد من اهل الذكر الائمة كما فيه فان قلت تلك المسائل التقليدية من مسائل الفروع وكل مسألة فرعية يجوز التقليد فيها قلنا هي من مسائل الاصول لان مسائل الاصول يبحث فيها عن عوارض دليل الفقه فموضوع هذا العلم دليل الفقه ومسائله ما يبحث فيه عن عوارض دليل الفقه سواء كان الدليل دليل المجتهد كالكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء او دليل المقلد ومتعلقاتها كتقليد الميت وحجية المقلد عليها وغيرها ولزوم رجوع المقلد الى الاعلم وجواز اكتفائه بالظن وهكذا فالكلام في تلك المسألة يقع في عوارض دليل الفقه بالنسبة الى المقلد فهي مسائل اصولية لان قول المجتهد دليل المقلد وهذا عوارض قول المجتهد واما مسائل الفقه فهي ما يتعلق بالاحكام الظاهرية للمكلف بحيث لم يكن منشعبا منه الاحكام المختلفة الكثيرة فتلك الحكم بحجية قول المجتهد الميت الذي يتشعب منه الاحكام المختلفة فقد يكون حاكما على الوجوب وقد يكون حاكما على الحرمة وهكذا الى اخر الاحكام الخمسة التكليفية لو ضعيفة انما هو من المسائل الاصولية لا الفقهية ومن هنا قد ما يق منا ان اعتراضا

ووجهنا

بمقصرفا استمراره الى ما بعد موته كالواجب قطعا وبحوه ثم مات اصل على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد فلا يكفيه الظن باجتهاده للشغل والاستصحاب لان النهي عن الظن الا ان يدعي ان تحصيل العلم غير ممكن غالبا للاغلب الناس واهل البلد الا النادر وتكاثر اخبار اهل الخبرة بحيث يحصل العلم لكل الناس فلا بد من كفاية الظن اذ وجوب الاحتياط خلاف الاجماع وتوهم انا اذا جوزنا تقليد الميت ابتداء فوجود المجتهد الذي اجتهاده معلوم ضرورة حاصل فلا عسر مدفوع بعدم جريانه في المرافعات والمسائل المستحدثة وسائر تصرفات الحاكم ولم نجد مفصلا على فرض كفاية الظن ففي جواز الاكتفاء بكل ظن ام لا بل ظن مخصوص وجهان

ووجدنا اكثر المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها والظن بالجواز المشكوك يلحق بالغالب ذلك لمنع الصغرى ولا منع الكبرى ثانيا اذ حجية كل ظن الا ما خرج فيما نحن فيه اول الكلام لفقد الاجماع المركب لا يقتضي الترجيح بلا مرجح ذلك اذ المرجح في الاجتهاد العملي فيما نحن فيه بالنسبة الى المسائل الفرعية العلمية موجود وهو سهولة ماخذها الغير فيها ولا عسر فيه في الاجتهاد بالنحو الذي ذكرنا فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة الى ما نحن فيه فان سبب التعميم هو الترجيح بلا مرجح والعسر الحرج الاجماع المركب وكلها مفقودة فيبقى الاصل سليما عن المعارض مضافا الى انه شك في كون الاجتهاد واجبا عينيا ام كفائيا فالاصل العينية ثم ان وجوب الاجتهاد في تلك المسائل في الجملة ولو كفاية متفق عليه وانما الشك في عينيته مع ان مسئلتنا هذه من تلك المسائل المتنازع فيها في انه يجب الاجتهاد فيها ام يكفي التقليد وجواز التقليد في هذه المسئلة موقوف على جواز التقليد في امثال تلك لو وضح المسائل التقليدية اي المتعلقة بمسائل التقليد فالتقليد في تلك المسئلة ايضا مستلزم للدور هذا ولكن الحق بالاتباع هو الحكم بجواز التقليد لكل الاصناف ما لم يجتهد فعلا وحصل الظن وح لا يجوز التقليد بل يجوز التقليد وقيل يجوز لكل صنف الاكتفاء بالتقليد لا يجب الاجتهاد عينا لبناء العقلاء فان الحكم الجاهل منهم مطلقا من اي صنف كان يرجع الى العالم وتوقف الادلة المتقدمة من اية السؤال عدم ظهور القائل بالفصل والاستقرار في جواز التقليد في نحو تلك المسائل وان لم تكن ادلة مستقلة والاجماع المدعى موضع وترجيح المرجوح مدفوع بعد بناء العقل واما الدور فعنه ولا النقض بصحة التبعيض في الصنف الرابع وثانيا الحل لان بناء العقلاء على التقليد في تلك المسائل ايضا وطبايعهم معتمون عليه ذلك تجويز التقليد في تلك المسئلة نفسها خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح ضابطة

المراد بتعارض الدليلين هنا مطلق التنافي وهو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين وقد يكون بين العامين من وجه وقد يكون بين الاعم والاخص مطلقين ثم انهم قالوا ان التعارض لا يكون الا بين الظنيين واما القطعيان او المختلفان فلا يمكن حصول التعارض بينهما وفيه ان المراد من القطعي والظني ان كان القطعية والظنية في الصدق فلا ريب في جواز التعارض في كل الصور الثلاث اي القطعيين والظنيين والمختلفين وان كان القطعية والظنية في الدلالة فان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما نوعا بمعنى انه لو لا احدهما لافاد الاخر القطع والظن وان لم يكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظن فلا ريب في جواز التعارض بهذا المعنى بين الكل ايضا وان كان المراد قطعية الدليلين وظنيتهما شخصا اي فعلا فلا ريب في عدم جواز التعارض في الكل في الفرضين الاولين لا وجه لقولهم بعدم الامكان في القطعيين والمختلفين وفي الفرض الاخير لا معنى لقولهم بالامكان في الظنيين وان كان المراد في القطعيين والمختلفين الشخصي وفي الظنيين احد الفرضين الاولين فهو تفكيك خال عن الوجه لكن الظاهر منهم الاخير لزعمهم ان ما سوى الشخصي لا يمكن في القطع لان العلة التامة للقطع بعد حصولها في دليل لا يمكن التخلف فيه بالتعارض ومنه انه يمكن ان يكون منشأ احد الدليلين شرط الافادة الاخر القطع فيكونان قطعيين نوعا ولا دليل على عدم جواز ذلك عقلا بل هو واقع في خبر ابان الوارد في دية اصبع المرأة فان العقل بعد سماع دية ثلثة من اصابعها ثلثين يقطع بان دية الاربع لا تنقص عن دية ثلث لو لا الاجماع على الرجوع الى عشرين او السماع عن الامام كما ان ابان توحش عن حكم الامام وقال انا كنا نزعم ان القائل بهذا الحكم الشيطان فان السماع من الامام مورث للقطع وكذا الاولوية المذكورة ولو لا السماع من الامام لافادت تلك الاولوية العقلية القطع كما افادت لابان ثم تعارض هذا القطع القطعية كما افاده ح لابان ثم تعارض هذا القطع الحاصل من الاولوية مع الامر القطعي الحسي هو سماع الخلاف من المعصوم فزال لذلك القطع الاول لكون القطع الحسي اقوى فظهر ان العقل القطعي يمكن كون افادته القطع تعليقيا لا تنجيزيا وظهر من ذلك جواز تعارض العقليين القطعيين بالطبع اذا كان حكم العقل تعليقيا لا اصليا فتلك العلة التي زعموها لعدم امكان التعارض في القطعيين فاسد واما العقليان القطعيان بالطبع المستقلان في الحكم وكذا النقليان فلا دليل اجتهادا بانه على الجواز يعضدها لكن اصالة الجواز والامكان عقلا يثبته لعدم الدليل على عدم الجواز عقلا ثم اعلم انهم قالوا يجوز تعارض الظنيين ولا يجوز تعارض ما عداهما ولا ريب ان التعارض لو فرض ان احدهما التعارض والاخر الترجيح فان كان مرادهم من جواز تعارض الظنيين جوازه بكلا قسميه ومن عدم الجواز في القطعيين والمختلفين عدم جوازه كذلك ففيه ان التعارض على وجه الترجيح يمكن في المختلفين فان القطع يترجح على الظني عندنا التعارض وان سلمنا عدم جواز التعارض مطلقا في القطعيين للزوم خروج العلة التامة عن كونها علة تامة في الصورتين من التعارض اي التعادل والترجيح اذ في الاول يلزم خروج كلا العلتين في الدليلين عن العلية التامة وفي الثاني يلزم خروج علة المرجوح عن العلية واما المختلفين فلا يلزم ابطال العلة عند ترجيح القطعي وان كان مرادهم من جواز التعارض في الظنيين المصحح بالتعادل يكون جواز الترجيح في الظنيين بديهيا وظاهر فلا حاجة الى التصريح به ومن عدم جوازه في غيرهما كذلك اي عدم جوازه بطريق التعادل ففيه ان في القطعيين لا يجوز على مذاقهم الترجيح ايضا وكذا لا يجوزونه في المختلفين ترجيح المظنون على المقطوع فلم صرحوا بعدم جواز التعادل في غير الظنين ولم يصرحوا بعدم جواز الترجيح مطلقا في القطعيين وفي الجملة في المختلفين وما الوجه في حصرهم عدم جواز التعارض في غير الظنيين بالتعادل الا ان يقال ان البحث معنون لبيان جواز التعادل في الظنين فانه مختلف فيه بخلاف الترجيح فانه فيهما قطعي ولما كان غرضهم بيان هذا المختلف فيه قدموا بيان عدم الخلاف في عدم جواز التعادل في غير الظنيين استطرادا كما هو طريقتهم في العنوانات حيث يصرحون بالمتفق عليه في اول العنوان ثم يذكرون المختلف فيه من الجهة التي كان موضوع البحث مختلف فيه بعد موت المتفق عليه من تلك الجهة فلذا خصوا المتفق عليه بعدم جواز التعادل في غير الظنيين والمختلف فيه بالتعادل فيهما ثم اعلم ان المراد بالدليلين في عنوان تعارض الدليلين اعم منهما ومما فوقهما فيمكن التعارض بين الادلة وايضا المراد بالدليلين في هذا البحث اعم من الامارتين فيشمل الدليل والامارة وللفرق بينهما مقام اخر وهذا الكلام في التعادل

في التعارض والتعادل والترجيح

فكون مسائل التقليد تقليدية ام اجتهادية

واذا تمكن من تحري المعلوم اجتهاده لم يقلد مظنونه لعدم الدليل وشهادة العدلين فثبوت الاجتهاد حجة اما مطلقا او اذا حصل الظن اصل في كون مسائل التقليد تقليدية ام اجتهادية لكل احد وجها والاوجه التفصيل بان المقلد اما قادر على الاجتهاد فيها كبعض الطلبة المستعدين او دون من ذلك بمرتبة لكنه بحيث لو تفطن اذا التزم الطرفين ميز بين الحق والباطل بحسب قوته او دون من ذلك بمرتبة لكنه لو اطلع على الاقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور لقدر بعد التأمل على الاخذ بما هو القدر المتيقن او المشهور لكونه اقرب في نظره او دون من ذلك ايضا بحيث لا يفهم الا على التقليد فكل صنف مامور بمقتضى طاقته من المدارك

في معنى تعادل الدليلين

ضابطة تعادل الدليلين هل هو تساوي نفس الدليلين عند المجتهد وهو تساوي اعتقاد المجتهد بمدلولي الدليلين والاول اخص مطلقا من الثاني وقد يوجد الثاني بدون الاول كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان مذهب المجتهد تقديم المقرر على الناقل فعند ذلك ليس نفس الدليلين متساويين عند المجتهد بل احدهما ارجح فلا تعادل في نفسهما لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة الى مدلوليهما على السواء اذ الاصل لا يورث الظن بالمدلول ففي هذا المثال يصدق التعريف الاخير لا الاول ويكون هذا المثال من المتعادلين ويجري فيه احكام التعادل من الاختلاف في الجواز ونحوه على الاخير دون الاول والاظهر في التعريف هو الاول وهل يجوز تعادل الدليلين الظنيين في الشريعة عقلا ام لا بمعنى ان الجواز العقلي في غير الشرع بديهي لكنه فيه خلاف في ان النزاع في الجواز شرعا والاختلاف في الجواز العقلي في الشرع ايضا فقيل بعدم جواز التعادل في الدليلين الشرعيين لانه لو جاز فاما ان يكون بين دليل الحظر ودليل الاباحة او يكون بين دليل الوجوب ودليل الحرمة او نحوهما فان كان من قبيل الاول فاما ان يجمع بينهما في العمل فهو محال لفرض التنافي او يطرحا معا لزم لغوية التفوه بهما من الشارع الحكيم او يتعين العمل باحدهما فهو تحكم او يتخير بينهما فهو مرجع الى الاخذ باحدهما لانه اخذ بالاباحة وطرح للحظر في الحقيقة مع لزوم لغوية التفوه من الشارع بدليل الحظر وان كان من قبيل الثاني فلا سبيل الى العمل بهما لفرض التنافي ولا الى طرحهما او تعيين احدهما لما مر ولا الى التخيير لانه طرح لهما وخروج عن كلام الشارع راسا مع لغوية التفوه بهما معا **وفيه اولا** انه قد وقع نظيره في الشرع لانه قد جوز للمقلد العمل بقول المجتهدين عند تعدد المجتهد مع التساوي في العلم والورع ويقول احدهما بوجوب شيء والاخر بحرمته او احدهما باباحة شيء والاخر بحظره فيجوز للمقلد العمل بقول المجتهد مطلقا فيجيء فيه الاحتمالات الاربعة التي ذكرها هذا القائل وابطلها فما هو جوابه هنا بالنسبة الى المقلد فهو جوابنا عنه في حق المجتهد عند تعارض الدليلين **وثانيا** بان الاحتمالات لا تنحصر في الاربعة التي ذكرها لاحتمال القرعة ايضا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وليس غرضنا اثبات جواز العمل بالقرعة هنا بل المراد ابداء الاحتمال المضر بالدليل العقلي **وثالثا** منع عدم جواز طرحهما قولك يلزم اللغو على الشارع قلنا يلزم هذا اذا قطعنا بصدورهما عن الشارع او بصدور احدهما اجمالا والحال ان الكلام في الظنيين ويجوز عدم القطع بالصدور بل يحتمل عدم الصدور فيمكن طرح الامرين لاحتمال كون حكم الشارع شيئا ثالثا فلا وجه للسلب الكلي لانه لا يتم في هذه الصورة فبطل الاطلاق والقول بعدم جواز التعادل في النصوص **ورابعا** ان عدم جواز طرحهما انما يتم اذا كان الدليلان متناقضين او متضادين واما اذا كان بينهما عموم من وجه او مطلقا امكن العمل بهما في مادتي الافتراق وطرحهما في مادة التعارض وهكذا في المطلقين فلا يلزم لغوية الدليلين **وخامسا** بان التخيير لا مانع عنه قولك انه راجع الى الاخذ باحدهما في الصورة الاولى **قلنا** ان الاباحة الحاصلة من التخيير غير الاباحة بمعنى جواز الفعل وتركه فان هذا اباحة اختيار الحظر او الاباحة فبين الاباحتين فرق فليس هذا اخذا باحدهما وكذا لا يلزم لغوية الدليل الاخر فان ذلك يلزم اذا اراد من الدليل الاخر تعيين الحظر او الوجوب في مقابل الاباحة واما اذا اراد الحظر او الوجوب تخييرا فلا لغوية فيه وليس ذلك ببعيد بحمل كلامه على التخيير خروجا عن الدليلين وعن كلام الشارع راسا **فان قلت** لعل القائل بعدم جواز التعادل في الشرع اراد الظنيين المقطوع صدورهما من الشارع فلا يمكن التعادل للزوم اللغو ولا يجوز طرح منهما **قلنا** اولا ان ظاهرهم بل صريحهم التعميم وثانيا ان مقطوع الصدور لو لم يجز التعادل فيه لم يجز الترجيح ايضا

في التعادل والترجيح

ضابطة اذا حصل التعادل وعجزنا عن الترجيح ولزمنا التوقف في مقام الاجتهاد ففي مقام العمل ما ذا نفعل فعن المجتهدين التخيير وعن العلامة وبعض العامة التساقط والرجوع الى الاصل وعن الاخباريين التوقف والتخيير بانه لا يمكن التوقف في مقام العمل في مثل الدليلين المتعادلين الذين دل احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة اذ لا بد حين العمل اما الفعل واما الترك فكيف يتصور التوقف نعم له وجه في المعاملات في مثل ما لو اختلف المتداعيان واقتضى دليل ترجيح احد الطرفين والاخر ترجيح الطرف الاخر فيتوقف في الحكم لكنه يشكل ايضا اذا احتاج هو بنفسه الى تلك المسألة في المعاملة للعمل بنفسه فلا وجه للتوقف هنا الا ان يقال ان مراد القائل بالتوقف التوقف في المعاملات واما في الافعال النفسية كالعبادات فيحتاط ان امكن والا فيتخير اذ لعل مراده التوقف في المعاملات واما في الافعال النفسية فيرجع الى الاصل اذا عرفت الاقوال فاعلم ان في كلامهم اضطرابا بانهم مثلوا للتعادل بدليلين احدهما على الحظر والاخر على الاباحة ولم يوجد لاحد الطرفين مرجح واختاروا في مقام العمل تلك الاقوال الثلاثة ولم يقل احد منهم ان المثال خارج عن الفرض اذ هو من باب الترجيح بناء على تقديم المقرر والناقل واختاروا تلك الاقوال في هذا المقام والمثال ولم يرجحوا احد الطرفين على الاخر وذلك كله كاشف عن ان مرادهم بالتعادل هو التساوي في الاعتقاد كما في احد التعريفين فيكون المثال المفروض من باب التعادل لا الترجيح وهذا السياق منهم معارض ومناقض لجعلهم موافقة الاصل ومخالفته من المرجحات وجعل ذلك من باب الترجيح فكلامهم في هذا المقام غير منقح **فان قلت** لا تنافي فيه اذ لعل كلامهم بقولهم ان المفروض المذكور من باب الترجيح لكن ذلك غرض مثالهم للتعادل واختيار قولهم الاقوال الثلاثة فيه على الفرض المذكور ولعل الاقوال الثلاثة في المثال المفروض انما هي من لم يقل بكون موافقة الاصل ومخالفته مرجحا فيكون من باب التعادل على التعريف الاول ايضا **قلنا** مع ان التوجيه في غاية البعد ان في المقام تناقضا اخر وهو ان مشهور العلماء فيما اذا دار الامر بين المتباينين في مثل الوجوب دليل على وجوب الجمع بناء منهم على اصل الاشتغال والاحتياط والمشهور منهم في هذا المقام على التخيير مع ان الظاهر منهم تعميم عنوان هذا المقام بحيث يشمل التعادل بالنحو المذكور هنا على المتباينين بالنحو المذكور وكيف كان فاعلم ان المتعادلين اما خبران او غير خبرين او مختلفان ففي الاول اما يظن بان الحكم الواقعي لا يخرج عن احدهما اجمالا واما يعلم بذلك فان كان التعادل بين خبرين وظن بعدم خروج الحكم عن احدهما اجمالا فالكلام فيه يقع

في مقامات

المذكورة لا انا لو وجبنا الاجتهاد على جميع الاصناف او اوجبناه في كل صنف الى ما هو فوق مرتبته فهو حرج والخلل او عيّنا المرتبة الثانية او الثالثة للكل فهو عسر على السافلين وترجيح للمرجوح بالنسبة الى العالين وان جوزنا تقليد الكل فهو خلاف الاجماع فيه وترجيح للمرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير هنا والاصح عندك جواز تقليده من عدا الصنف الاول او الكل **خاتمة** في تعارض الدليلين تنافيهما مدلولا وهو يتحقق في المتضادين والمتناقضين والعامين من وجه والمطلقين واو الا يمكن التعارض في الظنيين لا في القطعيين ولا في المختلفين فتأمل

في مقامات ستة **المقام الاول** فيما اذا اتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الاستحباب والكراهة كما لو شككنا في ان تجزية قراءة السورة في الصلوة واجبة ام محرمة **فنقول** يحتمل في هذا المقام الطرح والرجوع الى الاصل والتخيير العقلي الاستمراري والقرعة ولو جعلنا القول بالوقف شاملا للوقف في الفتوى ايضا بان يلزم عليه الوقف في الفتوى وان اختار المجتهد احد الدليلين او رجع الى الاصل لكان الوقف فيما نحن فيه مفقودا ايضا والافتى حيث العمل لا يتصور الوقف في العبادة واما احتمال التخيير الاجتهادي فلا يتصور في حق الشارع في مثل ما نحن فيه التخيير في العمل بعد الاضطرار وعدم العثور على الواقع مستبعدا لا في الواقع لا يمكن التخيير بين الوجوب والحرمة اذا عرفت تلك الاحتمالات فاعلم ان الحق منها الاول اذ لا تكليف الا بعد البيان وكوننا مكلفين بالظن الاجمالي لم يثبت وان قام الدليل على اعتبار الظن التفصيلي عموما او خصوصا واما القول بالتخيير فيتضمن والقرعة فهي فرع حجية هذا الظن الاجمالي وحيث لم نقل بحجيته بطل تلك الاقوال فمن يدعي التخيير فعليه اقامة الدليل عليه بلا واسطة او اقامة الدليل على حجية تلك الاخبار المتعارضة المتنافية دلالة من دليل عام او خاص ثم اقامة الدليل على التخيير بواسطة مقدمة عقلية وهي عدم امكان الجمع وعدم امكان الطرح لفرض الحجية وعدم امكان تعيين احدهما حذرا من التحكم فيتعين التخيير بالواسطة وكلا الامرين منتفيان اما الاول فلان الكتاب غير ناطق في باب التخيير وكذا الاجماع اذ غاية ما في الباب وجود الشهرة او عدم ظهور الخلاف وهي تفيد الظن وليس فيما نحن فيه حجة لان المسئلة اصولية ولو سلمنا عدم العلم بكونها اصولية فلا اقل من كونها من المسائل المشتبهة وحجية الظن فيها اول الكلام سلمنا ان المسئلة فرعية لكن حجية كل ظن في الفرع حتى ذلك الظن ممنوعة ولا يلحق له بسائر الظنون وعملنا بالشهرة في سائر المقامات لاجل وجود الملحق وهو الترجيح بلا مرجح وما نحن فيه من الظن مرجوح لكون ظننا اجماليا لا تفصيليا دون سائر الموارد واما السنة فهو وان توجد فيها الا انها الاخبار العلاجية على التخيير لكنها لا تفيد الا الظن وان لم تعارضها اخبار الوقف فتصير موهونا وان كان اخبار التخيير اقوى واما ثانيا فلانها ضعيفة والصحيح منها واحد هو لا يدل على التخيير في الخبرين بل في العملين فيخرج عما نحن فيه والضعاف منها لا تثمر **فان قلت** ضعفها منجبر بالشهرة **قلنا** بعد تسليم الانجبار اولا وثانيا فانها ولو بانضمام الشهرة لا تفيد الا الظن في المسئلة الاصولية او من المسائل المشتبهة وليس الظن حجة في شيء منهما واما العقل فلا دلالة له فيه لانا لم نعقل مع ملاحظة الظن الاجمالي لا يحكم بلزوم الاخذ باحد الخبرين لعدم الدليل على التكليف والعقل بعد فقد البيان يحكم بالبرائة والعدم واما بناء العقلاء فهو ايضا لانه لو دار امرهم بين وجوب شيء وحرمته لتخيروا ولو لم نقل ان بنائهم على الرخصة في الامرين وعلى العذر فلو لم يكن بناء العقلاء على الخلاف فلا اقل من عدم كون بنائهم معلوما واما الثاني اي اثبات التخيير بالواسطة فهو ايضا غير ممكن اذ دليل حجية الخبرين المتعادلين المتعارضين اما الدليل العقلي اي الدليل الرابع فهو لا يدل على حجية هذا الظن الاجمالي لعدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع المعممة لاسباب الظن فيما نحن فيه لان اسباب التعميم المذكورة في المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلثة الاجماع المركب وعدم الكفاية والترجيح بلا مرجح وشيء منها ليس فيما نحن فيه لفقدان الاجماع المركب بان يقال كل من عمل بالظن التفصيلي عمل بهذا الظن الاجمالي لما عرفت من ان بعض من عمل بالظن التفصيلي عمل هنا بالاصل وحكم بطرح الخبرين **فان قلت** انا قطعنا بنفي الثالث في الخبرين المتعادلين فقد اجمعوا على التخيير بينهما وكل من حكم فيما نحن فيه بين الخبرين ايضا قائل او لا وجود للاجماع على التخيير في صورة القطع بانتفاء الثالث غير معلوم وثانيا سلمنا الاجماع لكن الاجماع المركب ثم لان مقتضى ذلك كون مسئلة هذه اجماعية وليس كذلك واما عدم الكفاية فكالاجماع اذ لو ترك العمل بهذا الظن الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين اذ قلما يتفق مثل ما نحن فيه بعض جواز مطلق التعادل فكيف يمكن ادعاء وقوعه كثيرا بحيث لو ترك العمل به لزم الخروج عن الدين واما الترجيح بلا مرجح فلا يجري ايضا لان كون الظن تفصيليا موجود في سائر الظنون بخلاف ما نحن فيه **فان قلت** الظن بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي فمنتفي الترجيح بلا مرجح بالنسبة اليه موجود وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الاصل **قلنا** المرجح لسائر الظنون ان العمل بالظن التفصيلي في الصحابة مثلا اجماعي وقد يتفق في الامتثال وما نحن فيه من الظن ليس العمل به اجماعيا فهذا يصير سببا لمرجوحيته **فان قلت** اذا كان الصحابة اجماعي العمل فكيف يلحق بها الحسان والموثقات مع كونها خلافية فلا يجري فيها الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الصحاح فكيف تعمل الظن **قلنا** التعميم فيها انما هو لاجل عدم الكفاية لا لاجل الترجيح بلا مرجح واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الاجماع **وفيه** ان الاجماع على حجية الاخبار غير معلوم واساسها فيما نحن فيه من القول بالاباحة المسبب من تعارض الخبرين واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الايات فهي ايضا لا تدل على حجية مطلق الاخبار بحيث تشمل ما نحن فيه لعدم دلالة الايات على حجية الاخبار ولعدم انصرافها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة ولوجوب التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف لان المراد من الايات اما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا عينيا متعارضا كان او غيره اما الاول فهو غير ممكن واما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تخييريا في المتعارضات وعينيا في غيرها فهو معنى مجازي اذ الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخييري مع ان التخيير في غير المتعارضات غير ممكن اذ ليس لها طرف اخر **فان قلت** لعل الطرف الاخر الاخبار المتعارضة يعني انك مخير بين العمل بغير المتعارضات وبين العمل بالمتعارضات **قلنا** مع انه تعسف بعيد لا ينفعك لانه مستلزم لضد مطلوبك فان لك ان تعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر اخر وتطرح المتعارضات فلا يثبت حجيتها واما وجوب العمل بالاخبار عينا في غير المتعارضات وتخييرا في المتعارضات فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقة والمجاز وهو لو صح كان مجازا بعيدا نادرا واما وجوب العمل بكل الاخبار تخييرا واخراج غير المتعارضات بالدليل فهو موجب لعدم كون الايات دالة على حجية غير المتعارضات وللتخصيص الاكثر والتجوز في جعل الوجوب تخييريا واما وجوب العمل بكل الاخبار عينا واخراج المتعارضات بالدليل فهو صحيح ولا يوجب الا التخصيص في الايات ولا بعد في عدم دلالة الايات على حجية المتعارضات من الاخبار وهو لا يثبت مطلوب الخصم اذ غرضه اثبات حجية الخبرين المتعادلين المتعارضين

فان ارادوا القطع بالصحة فهو ممكن في كل الامثلة وبالمعنى لكن نوعا مثبت لو لا احد المتعارضين لافاد الاخر القطع او الظن فكذا او فعلا فممنوع في الكل وان ارادوا
في القطعيين والمختلفين الفعلي وفي الظنيين النوعي فهو صحيح لكنه تفكيك ثم ان التعارض لو فرض تعادلا والترجيح والثالث منهما ممكن في المختلفين ايضا فاوجه
التخصيص بالظنيين ثم المراد بالدليلين اعم منهما ومما زاد عليهما واعم من الامارتين فيشمل تعارض الدليل والامارة **اصل** تعادل الدليلين هل هو تساويهما او
تساوي اعتقاد المجتهد فيهما او وجها اقوالها الاول وهو اخص مطلقا من الثاني ولا ريب في جوازه عقلا وشرعا بل نظره واقع في مثل المجتهد المتساوي بين المختلفين

في امكان التخيير بين المتعارضين

يثبت ذلك من الايات ولا من غيرها فلا دليل على التخيير اصلا لا بلا واسطة ولا معها فتعين الرجوع الى الاصل لظهور بطلان القرعة **فان قلت**
لعل الايات دلت على حجية كل خبر عينا ولما لم يمكن العمل بالمتعارضين وجب العمل باحدهما اذ طرحهما طرح للمقطوع حجيته فلا بد من التخيير بحكم العقل
بعد ثبوت الحجية **قلنا** لا بد هنا مقتضى الايات من العمل بخبرية احد المتعارضين لا بعينه اي الكلام واحد معين منهما فان كان الاول فهو
فاسد لانه مدلول الايات هو حجية خصوص كل خبر على طريق العموم الاطلاقي وليس الكلي وهو احدهما مدلولا للايات وان كان الثاني لزم في التكليف
به التكليف بالاطلاق فلو عمل المكلف حتى اي تعبد كونه مأمورا به احدهما معينا في الواقع وكان ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع فاما يعاقب عليه فهو قبيح واما
لا يعاقب عليه لزم خروج الواجب عن الوجوب **فان قلت** يمكن اثبات الحجية بان المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام فنفي الاية
مدلولها بالدلالة الالتزامية لها ولا تعارض بينهما من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وطرح الاباحة التي هي مقتضى الاصل في
ذلك فحكم بالمقدمة العقلية من عدم جواز الطرح والجمع والتحكم بالتعيين على التخيير لضعف القرعة **قلنا اولا** انه صح اثبات على مثل تلك الدلالة الالتزامية
ثم **وثانيا** انا نقصر الدليل على فرض الصدق **وثالثا** ان ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر المطروح بعد اختيار
احدهما والحال ان دلالة الالتزام لا تنفك عن المطابقة واذا انتفى المطابقة انتفى الالتزام فلم يعمل باحد الروايتين في المعنى الالتزامي ايضا فلا وجه
للحجية الا ان يقال يمكن اثبات التخيير سواء قلنا بحجية الاخبار تعبدا او للظن اما على مذهب التعبد فلان الاخبار العلاجية دلت على التخيير بلا
واسطة والايات دلت على حجية الاخبار تعبدا **فان قلت** الاية دلت على حجية خبر العدل واخبار العلاج جلها ضعاف ومنطوق اية النبأ دلت
خاله على طرح خبر الفاسق والصحيح من تلك الاخبار عن الدلالة كما اشرنا قلنا اية النبأ دلت على التبين عند خبر الفاسق وقبوله بعد التبين ولا دلالة على رده مطلقا والضعف هنا
مسلم لكن حصل التبين لان الضعاف منها بالشهرة فيحصل منها الظن وهو نوع تبين فيقبل **فان قلت** المسألة اصولية والاخبار الظنية قلنا ان القائل بحجية الاخبار من باب التعبد
بالاخبار في المسائل الاصولية والفرعية **فان قلت** تلك الاخبار معارضة مع اخبار الوقف وهي صحاح قلنا اولا ان اخبار التخيير اخص الدلالة على المطلوب واخبار الوقف ظاهرة في
الوقف لما هو حين التمكن من العلم كما يظهر من قوله فارجه حتى تلقى امامك او امام القائم ونحو ذلك **وثانيا** ان اخبار التخيير خاصة بالمتعارضين واخبار الوقف
من اخبار التخيير مطلقا فيقدم الخاص **وثالثا** ان اخبار التخيير ارجح لاكثريتها واشهريتها عملا وبنائهم على تقديم الضعاف المنجبرة على الصحاح **فان قلت** كيف لك بالقرعة فقد
ورد ان القرعة لكل امر مشكل **قلنا اولا** انه بعد ورود اخبار التخيير ليس الامر مشكلا حتى يرجع الى القرعة **وثانيا** ان خبر القرعة لا ينصرف الى ما نحن فيه بل الى
كما في روايته النزوع على الغنم **وثالثا** ان اخبار التخيير اخص مطلقا من اخبار القرعة فيقدم الاخص **ورابعا** ان اخبار التخيير اكثر واشهر فتقدم هذا اذا كان تمسك
القائل بالتعبد بالايات ولو كان تمسكه في حجية الخبر بالاجماع اشكل الامر في حجية الاخبار العلاجية على مذهبه ويشكل عليه اثبات التخيير الا ان يدعي الاجماع على
حجية الضعاف المنجبرة بالشهرة واما على مذهب الوصفيين فلانا نفرض في مقامنا هذا خبرين صحيحين حصل منهما الظن بنفي الثالث بالظن المتاخم للعلم
وهذا الظن بنفي الثالث تفصيلي فاولم نقل بحجية هذا الظن بنفي الثالث لشمع او فتيتها بالاحتياط وعمل لعظم بر وحقيقة وتاخمه بالعلم وقلنا
بحجية الشهرة المجبورة الضعيفة التي ذهب المشهور الى عدم حجيتها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح المرجوح ويتم الامر فيما سوى المفروض بان
كان الظن بنفي الثالث ضعيفا مثلا والحاصل من الشهرة قويا بالاجماع المركب **فان قلت** ذلك الظن الذي فرضته متعلق اجمالي والشهرة في سائر
المقامات تفصيلية **قلنا** اذن يكون لكل جهة رجحان ومرجوحية فلا معنى للترجيح بلا مرجح **فان قلت** لم لا طرح الوصفيون اخبار القرعة بعد اثبات
حجيته لذلك الظن الاجمالي حتى جاز الرجوع الى الاصل واثبتوا التخيير بالمقدمة العقلية **قلنا** ان كان عدم جواز العمل بالقرعة اجماعيا فالجواب واضح
وان لم يكن اجماعيا فان كان القرعة والتخيير متباينين بمعنى انه لا يمكن جمعهما ولا بد من الاخذ باحدهما فنقول ان اخبار التخيير متعين العمل للوجوه
الاربعة المتقدمة انفا في تضعيف القرعة والا فان كان القرعة قولا متيقنا بمعنى انه لو تخير احد الخبرين بالقرعة لكان مثبتا للذمة قطعا بخلاف ما لو تخير
فلا بد من القرعة للاحتياط وقاعدة الاشتغال لكن يقول انه بعد اثبات جواز التخيير لا يعتني بمجرد احتمال وجوب القرعة ولا يتمسك على الاشتغال
بمجرد احتمال وجوب الشيء بل يتمسك به اذا كان احتمال وجوب الشيء عقلائيا والعقلاء بعد ما ذكر من المضعفات لتعين القرعة لا يعتنون باحتمال
القرعة فلا يجب القرعة وان كان قولا متيقنا في الامتثال ثم ان التخيير الذي اثبتناه بدوي لا استمراري لاصل الاشتغال واستصحاب الحكم الفرعي
اذا اختار احدهما مع ظهور عدم الخلاف ولان اخبار التخيير في قوله خذ احدهما ودع الاخر او اترك الاخر او تخير احدهما ولان التخيير الاستمراري مرجعه الى
الرجوع الى الاصل ومستلزم للظن بارتكاب خلاف الواقع الذي هو الداعي لطرح الاصل **المقام الثاني** فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات
وحصل انتفاء الثالث مظنونا كما لو مات الجد عن ابن بنت وبنت ابن فالسيد على ان للذكر مثل حظ الانثيين لشمول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين فان ولد الولد ولد حقيقة والمشهور على ان لابن البنت نصيب امه ولبنت الابن نصيب ابيه فيختلف السهم باختلاف القولين نعم لو كان
الابن للابن والبنت للبنت خلا ابن مثلا فالبنت على القولين فتقول لو دار الامر بين هذين القولين مثلا لاجل تعارض الخبرين وتعادلهما والظن
بنفي الثالث فالاحتمالات ثلاثة طرحهما والاخذ بالثالث او هو جمعهما وتعيين قول المشهور او السيد والتخيير بدوا او استمرارا والقرعة والوقف الى
ترك الافتاء وكف اليد عن التصرف والفتوى بالاصل مع الاحتمال الاخر المتوهم لاحتمال انا لا نعلم فان جاء الدليل على خلافه اخذنا به والا اخذنا بالاصل
اما الجمع فغير ممكن وتعيين الاخذ بهذا او ذاك ترجيح بلا مرجح وطرحهما والاخذ بالثالث او هو فاسد لانه مخالف للاصل كما مر انفا ولانه مخالف للدليل
الرابع الدال على حجية الظن بنفي الثالث اجمالا كما تقدم انفا فانه بعينه جار ههنا ولان كل من قال بطرح الثالث او هو في المقام الاول قال به ههنا
وللاولوية لان في المقام الاول كان الطرح للخبرين والاخذ بالثالث موافقا للاصل ومع ذلك ما طرحنا الخبرين فههنا اولى لان طرحهما والاخذ بالثالث مخالف

فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات

لا يرسل

فالواقع النسبة الحكم المعلق بدليل على الجواز شرعا عليل من وجوه **اصل** اذا حصل التعادل بين الدليلين فقيل التخيير بينهما او الرجوع الى الاصل او الوقف وجوه والاخير لا يتصور في مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي المعاملات المغيبة ونحن نقول ان المتعادلين ان كانا خبرين وظن مع علم خروج الحكم الواقعي عن احدهما في الواقع واتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الندب والكراهة فالحق التخيير لا ابتداء لنفي الثالث بالظن الاجمالي المستفاد من الدليلين المشمول لعموم ما دل على حجية الظن نعم لو دار الامر بين المتباينين في المعاملات كان يكون الثالث لزيد او

للاصل كما عرفت والقرعة المالوفة في مثل القرعة لكل امر مشكل منصوص عليه ولا بالنظر في الجزئي الى الموضوعات وثانيا ضعف الخبر وثالثا بانه لا يفيد الا الظن والمسألة اصولية لا يعمل فيها بالظن سلمنا عدم العلم بكونها اصولية غايته ما في الباب كونها من المسائل المشتبهة ولا نعمل فيها بالظن ايضا سلمنا كونها من المسائل الفرعية لكن حجية كل ظن في الفرع ممنوعة واما التخيير فهو ايضا خلاف الاصل لما عرفت من ان الاصل في المعاملة الوقف فلا يصار اليه الا بدليل **فان قلت** يدل على التخيير اخبار العلاج المنجبرة بالشهرة **قلنا** تلك الاخبار ظنية والمسألة اصولية ومن المسائل المشتبهة نعم يتم التمسك بها على مذهب القائل بالحجية من باب التعبد لا اعطاء الوصف فلا **فان قلت** يدل عليه الدليل العقلي الذي دل على التخيير على مذهبكم في المقام الاول **قلنا** غاية ما دل عليه الدليل العقلي حجية الظن الحاصل بنفي الثالث اجمالا ونحن نقول به هنا ايضا **فان قلت** فالتخيير لا لذلك الدليل على التخيير في المقام الاول دون هذا المقام **قلنا** مر انه بعد نفي الثالث في المقام الاول اثبتنا بالمقدمة الخارجية التخيير بين الخبرين الدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب بعد ما طرحنا القرعة بالضعف وتعيين احدهما بالحكم لم يبق الا التخيير وهنا بعد نفي الثالث بالدليل العقلي يحتمل الوقف لانه هو الاصل فان التوقف متصور في المعاملات دون العبادات فالمقدمة الموجبة للتخيير في المقام الاول غير جارية هنا **فان قلت** كما لا يمكن الوقف في العبادات لعدم امكان ترك الفعل والترك معا كذا لا يتصور في المثال الذي فرضناه في المقام في الارث اذ لا بد للتركة والمال الملزم من متصرف ولا يمكن بقاؤه بين الخصمين معلقا قلنا الاصلاح بين الخصوم بالحسبة ممكن هنا لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه فتعين العمل بالاصل وهو الوقف في هذا المقام **المقام الثالث** فيما اذا تعارض في حكم واحد في فعلين كما لو حكم احدهما بوجوب الظهر والاخر بوجوب الجمعة وكان نفي الثالث مظنونا فالحق هنا الاحتياط وذلك لبطلان الطرح ببناء العقلاء وبالدليل الرابع المقدم في المقام الاول وبالاجماع المركب الاولوية بالنسبة الى المقام الاول حيث كان المكلف في المقام الاول مجبورا على الطرح ومع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوزه هنا مع انه يمكنه الجمع بتحصيل البراءة اليقينية وبطلان القرعة والاحوية المتقدمة من الضعف في السند وعدم الانصراف وعدم افادة حجية الظن وبطلان التخيير بان الامر بعد نفي الطرح والقرعة دائر بينه وبين الجمع ولا ريب ان اصل الاشتغال مع الاخير فهو المتعين لان الاصل ولا بد على التخيير من دليل الحجة وليس الا الاخبار فلعدم افادتها او انجبرت بالشهرة لا الظن والمسألة اصولية عليه ولسنا من المتعبدين واما الدليل الرابع فغاية ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع المقدم الموجبة للتخيير غير موجودة فتعين العمل بالاصل المقتضي للجمع الموجب لليقين بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعا الا ان المطلوب الواقعي بعد نفي الثالث ما احدهما الكلي او احدهما المعين او كلاهما معا وعلى التقادير يحصل الامتثال **المقام الرابع** فيما دار الامر بين الوجوب والندب ومثله الحظر والكراهة وبناء العقلاء في مثل ذلك على الوجوب لكن ذلك في الاوامر العرفية لان الغالب في اوامرهم الوجوب فيلحق المشكوك بالغالب بخلاف الاوامر الشرعية فبناء العقلاء فيها غير معلوم وعلى فرض وجوده ايضا فالكلام حينئذ انما هو مع قطع النظر عن المرجح لاحد الطرفين بل الكلام على فرض التعادل فبناء العقلاء لو وجد انما هو مرجح وعلى فرض التعادل فالاحتمالات وهي الطرح الجمع والقرعة والتخيير الاستمراري كلها باطلة وبطلان جميعها مما مر بقي الامر دائرا بين التخيير البدوي نظرا الى الظن بنفي الثالث فاذا انتفى الثالث مع سائر الاحتمالات تعين التخيير وبين الندب الظاهري اعني القول بالاخذ بجنس الامر وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلهما بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليل الاجتهادي اذ لا دليل اجتهادي على الفصل فالاخذ بالجنس الذي هو القدر المتيقن ونقول ان ذلك الجزء من التكليف ثابت باتفاق الخبرين واما الزائد عليه فنستفيد بالاصل يعني القاعدة العقلية وهي انه لا تكليف الا بعد البيان فلما لم يجيء دليل هنا على العقاب في هذا الطلب حكمنا بعدم العقاب فيه لتلك القاعدة العقلية واخذنا بالقدر المتيقن وهو الجنس فيثبت من ذلك الندب الظاهري فانتفى الدليل على التخيير وهذا الاحتمال مقدم مرجح بعد نفي الثالث بالدليل الرابع يثبت بها التخيير فتعين الندب الظاهري لما ذكر اعني اخذ الجنس من البين والفصل من الاصل العقلي اي اصل البراءة فان قلت كيف جاز التمسك باصل البراءة هنا وانتفى احتمال الاستحباب الظاهري العقلي ايضا كسائر الاحتمالات لتعين التخيير البدوي بانتفاء المعية العقلية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي بالدليل الرابع **فان قلت** لا يجوز التمسك باصل البراءة هنا لانا ما نعلم حجية اصل البراءة اما الاستصحاب فلان المستصحب هو جواز الترك الذي كان قبل تعلق الطلب بالجنس ولا ريب في ان ذلك الجنس هو جواز الترك قبل ذلك انما كان موجودا في ضمن الاباحة اعني تساوي الطرفين وقد انتفى قطعا فانتفى جنسه ايضا اعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعا وحدث طلب فصل اخر منهما او الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب **فان قلت** ان الاول ثوب ما تيقن نجاسته ولم ما افتنت بعض طهارة الثوب مع ان الشك في الحادث قلنا هذا استصحاب اللازم لا استصحاب كون الملازم ما يفيد الشك في الملزوم شك في الحادث ولا يجري فيه الاستصحاب وهذا المثال ايضا **فان قلت** هنا ايضا نستصحب اللازم وهو استصحاب عدم العقاب الحاصل قبل ذلك قلنا فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم اعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة فكيف نتمسك باستصحاب اللازم بعد ذهاب ملزومه فانه بعد ذهاب الملزوم يذهب لازمه نعم ذلك الملزوم قطعا **فان قلت** نتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض **قلنا** في المثال المفروض لم نقطع بانتفاء الملزوم اعني الطهارة بل هو مشكوك فيه بين الطرفين فرق واما الاجماع فوجوده على اصل البراءة فيما نحن فيه بل جمع ممن لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا نعم الاجماع على البراءة فيما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة مسلم واما الكتاب فما يدل على البراءة منه هو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه ولا دلالة له على البراءة فيما نحن فيه اذ التكليف هنا معلوم وانما وجوبا او ندبا فان الا ان يقال تكليف غاية ما في الباب الشك في كونه تكليفا وفصل التكليف عليه ولا يتم الاستدلال نعم يتم الاستدلال فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة اذ الاباحة ليست تكليفا حقيقة واما السنة فهي في المناقشة فيها كالكتاب كقوله ما حجب الله علمه عن العباد اي تكليف حجب الله علمه عن العباد فان العلم بالتكليف هنا موجود واما بناء العقلاء فلو لم نقل بكونه على الوجوب فيما نحن فيه لم نقل بكونه على الندب فلا دليل على الندب فتعين التخيير وايضا لو سلمنا حجية اصل البراءة لم يتم الاستدلال على الندب لان قولك نأخذ بجنس الامر فانه بعد نفي الثالث معلوم وتعيين الفصل باصل البراءة انما يتم اذا كان في الباب كون وجود الجنس في الواقع معلوما وذلك لا يوجب العلم بالحكم الواقعي ولا يحصل لنا العلم الظاهري بمجرد ذلك الا ان نقول ان لكل حكم واقعي ظاهري واذا ثبت ثبت الجنس المعلوم

فاذا انكشف دليل على اجتهاد في الفصل فاذا احتمل الندب الظاهري م

عن وجوب الموقع عن الاقتصار بالاصل وكلمنا فيه الظن الاجمالي بنفي الثالث ح اوبين الوجوب والندب او الحرمة والكراهة اخذ بالندب والكراهة لانهما الاصل ح اوبين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة فالتكليف في الاول والكراهة في الثاني عرضا للاحتياط لا اصلا اوبين الوجوب والاباحة او الحظر والاباحة فالبراءة اللازمة في بعضها اوبين المتباينين كالظهر والجمعة فالجمع لانه الاصل ح كما مر ولو علم بنفي الثالث اجمالا فالحكم الحكم والدليل الدليل واذا تعادل من خبر وغيره وتعادلا او تعارض بيان عن خبرين فتعادلا فحكمهما يظهر بادنى تامل واذا حصل

هذا التعادل في الموضوع الصرف فما يكن الظن بنفي الثالث حجة لانا امرنا في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث

فهو حجة كما تقدم فيتوقف في الترجيح لان الاصل في اللغات اصل اذا تعادلت الامارتان عند المجتهد بني على التخيير فان كان ذلك في الموضوع الصرف فيبني بالتخيير

جواز الترك اذ الجنس لا تقوم الا باحد الفصول ولا ريب ان انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو في ضمنه وح لو نفينا احد الفصلين ظاهرا بالبراءة فان ارتفع العلم بوجود الجنس في الظاهر يحتمل ان يكون الجنس المعلوم وجوده اجمالا في الظاهر التكليف في ضمن ذلك الفصل المنفي بالاصل فيحتمل ح انتفاء الجنس وينتفي العلم الاجمالي بوجوده بعد انتفاء احد الفصلين في الظاهر فلا يبقى العلم بالجنس ويبقى احتمال الندب بعد اعمال اصل البراءة والمقدمة الكلية ولا ريب ان احتمال الندب غير موجب فلا بد من الحكم بالتخيير ايضا قلنا اما الجواب عن الدليل على حجية اصل البراءة فيما نحن فيه فهو ان الادلة المتقدمة الدالة على الحجية هنا لا تفيد التكليف هو الوجوب والحرمة لا مطلق الطلب فلا يشمل الندب فلا يثبت نفي الوجوب فيما نحن فيه وهو المطلوب ولا يمكن ح القول باداء التكليف معلوم اجمالا لان الندب ليس تكليفا واما عن الاخير فلا بانه شبهة في مقابل البداهة اذ القطع بالحكم الظاهري في ضمن الفصل الاخر بعد نفي احد الفصلين بحاله واما ثانيا فبان بناء العقلاء على انتفاء الندب بعد نفي احد الفصلين فيما نحن فيه بعد اثبات التكليف الظاهري بالعلم الاجمالي بوجوده في الواقع مع المقدمة الكلية وثالثا بان ارتفاع القطع بالجنس يستلزم العلم الاجمالي بان الحكم الظاهري الثابت اما الوجوب او الندب لكن العلم الاجمالي هنا مسبب عن تردد الواقع بين احد الفصلين وبوجودهما الا بينهما الا في الظاهر فبعد ارتفاع احد الفصلين في الظاهر لا يلزم ارتفاع العلم الاجمالي بوجود الجنس المسبب عن العدة الواقعي نعم يلزم ذلك اذا قطعنا بارتفاع احد الفصلين مسبباً في الواقع فينقطع ح في الظاهر الندب بسبب العلم الاجمالي بوجود الجنس في الواقع ثم بالمقدمة الكلية ثم باصل البراءة فيثبت الندب الظاهري **المقام الخامس** فيما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة والاحتمالات فيه ستة الجمع وتعيين هذا او ذاك والقرعة والتخيير البدوي والاستمراري والطرح وهو منصوص على اقسام الاول ان يطرح الخبران المظنون بهما انتفاء الثالث ويؤخذ بالاباحة والثاني ان يطرحا ويؤخذ بموافق الاصل المعتضد منهما وهو الندب او الكراهة كما في المقام السابق على ذلك الثالث ان يطرحا ويؤخذ في الاول بالندب وفي الثاني بالكراهة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاول باطل لعدم الامكان والثاني والثالث باطل لعدم الترجيح بلا مرجح والرابع مما مر من الوجوه المضعفة لها وكذا التخيير الاستمراري وكذا القسم الاول من الطرح لان الظن الاجمالي بنفي الثالث حجة بالدليل الرابع بقي الاشكال في ان مقتضى الدليل المذكور لاثبات الندب في المقام الرابع ات هنا ايضا فلا بد من الاخذ بالطرح بالمعنى الثالث فلا بد من الاخذ به لكن الحق الثاني ومقتضى الاحتياط هو الاخذ بالطرح بالمعنى الاخير لا احتياط **فان قلت** انك قلت بحجية الظن الحاصل بنفي الثالث فكيف تاخذ بالثالث **قلنا اولا** انهم ياخذون بالثالث مع العلم الاجمالي بانتفائه كما لو دار الامر بين الوجوب والاباحة وعلم اجمالا انتفاء الثالث فانهم مع ذلك يقولون بحسن الاحتياط واستحباب الاتيان بالفعل فيما نحن فيه اولى لوجود الظن بنفي الثالث لا العلم وثانيا ان الظن الاجمالي بنفي الثالث ما ينافي الاخذ بالثالث ثم لا فانه كان الاخير فالتشاجر وان كان الاول وان دار الامر بين اعمال الظن واعمال الثالث الموافق للاحتياط قدمنا العمل بالثالث على الظن لوجود دليل الاول حكم العقل الفاضل بان الاخذ بالاحتياط فيه اولى واحسن لو تعارض مع ما يحتمل الفساد كما اذا تعارض الوجوب والاباحة واحتمل كل منهما الثاني بناء العقلاء الثالث شمول اخبار الاحتياط لما نحن فيه الرابع اطلاق كلمات الاصحاب في نقلهم حسن الاحتياط لما نحن فيه حيث قالوا اذا دار الامر بين الوجوب وغيره مما عدا الحرمة فالاحسن الاحتياط والاخذ بجانب الوجوب وان لم يعمل به لزوما فلا دليل بعدما ذكرناه على حجية ذلك الظن المخالف للادلة المذكورة وثالثا انه لا منافاة بين حجية الظن بنفي الثالث والاخذ بالثالث كما لا منافاة بين العلم الاجمالي الثابت على نفي الثالث والعمل بالثالث وهو الندب فيما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة وذلك لان في مثل دوران الامر بين الوجوب والاباحة لا نقول بالندب بمعنى ان ذلك الفعل مندوب فاما ظاهرا وواقعا فانا لا نقول بالندب الذاتي في الفعل لا واقعا ولا ظاهرا بل نقول ظاهرا باباحة الفعل واما الحكم بالندب فانما هو عرضي ومن باب المقدمة والوصول الى الواقع المحتمل على الوجوب والصفة الموافقة للوجوب فذلك ليس بمستحب واقعي ومن ذلك فلا حكم بان الواقع لا يخرج عن احد الامرين اما الوجوب او الاباحة ولا مستحب ظاهري فان المستحب الظاهري هنا احتمال موافقة الواقع وبه ينقطع بان الفعل في الواقع ليس مستحبا بل هو احد الامرين للعلم الاجمالي فكيف يكون الندب حكما ظاهريا فذلك الندب ليس الا ندبا عرضيا وهو لا ينافي العمل بالعلم الاجمالي الحاصل بان حكم الله سبحانه بالذات في الواقعة اما الوجوب واما الاباحة وهكذا نقول فيما نحن فيه فان الندب او الكراهة عرضي لا ذاتي واقعا او ظاهرا والحكم الذاتي احد الامرين للظن الاجمالي بذلك فلا منافاة بين العمل بالظن في مرحلة الحكم الذاتي والقول بالندب او الكراهة العرضيين لكن بين مقامنا هذا وبين دوران الامر بين الوجوب والاباحة فرق فان في الاخير حكم بان الحكم الظاهري الاباحة بمجرد عاضدها باحد طرفي الخبرين المتعادلين لا موافق اصل البراءة ولا مخالفها لعدم الدليل بل نقول بالندب او الكراهة العرضيين **المقام السادس** فيما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة او الحظر والبراءة وقد مر الكلام فيهما مفصلا في مبحث اصل البراءة وظهر ان الحكم على البراءة وان وافق الاحتياط مستحب عرضي ثم ولو علم بالخبرين المتعادلين بنفي الثالث اجمالا فهو ايضا ينقسم الى تلك المقامات الستة والعلم الاجمالي في كل تلك المقامات معتبر للاجماع المركب الاولوية القطعية بالنسبة الى الظن بنفي الثالث واحكام تلك المقامات بعد اعتبار العلم الاجمالي كما اذا دار الامر بين الجمع والقرعة ونحوهما هو ما مر في تلك المقامات اذا ظن بنفي الثالث والمختار منها المختار هناك والدليل الدليل واذا تعارض الخبر وغيره وتعادلا فاما ان نظن بانتفاء الثالث او نقطع به الاول انه يتكلم فيه في حجية الظن الاجمالي في جميع تلك المقامات الستة الحاصلة في تعادل الخبرين اما **المقام الاول** فالحق فيه هو حجية الظن الاجمالي لعين ما مر من الدليل الرابع في تعارض الخبرين لعدم كون الظن بنفي الثالث في غاية القوة فلو لم يعمل وعمل بالشهرة المجردة الموهومة للظن الضعيف لزم ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح ويتم الامر في غير تلك الصورة بالاجماع المركب **واما المقام الثاني** الى التكلم في المقامات الستة فالمختار فيها ايضا هو المختار في تعارض الخبرين لعين ما مر الا في المقام الاول من المقامات الستة اعني ما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة فانه ح يقدم الخبر عند التعادل لا لاحتمال تعبد الخبر دون المعارض مثل الشهرة فيقدم ولا يحكم بالتخيير واما في المقام الثاني من المقامات الستة فلا تخيير حتى يرجح احد الطرفين او يخير بل يتوقف كما مر وهكذا في سائر المقامات الحكم الحكم والدليل الدليل ثم ان ما ذكرنا من فرض تعادل الخبر مع غيره لا يمكن على مذهب المتعبد بل هو يتم عند الوصفيين فيسقط الكلام في تعادل المختلفين راسا على قول المتعبد بل على ما قلناه في المقام الاول ايضا من ترجيح الخبر لاحتمال تعبديته حتى على مذهب الوصفيين يرجع الكلام الى التعادل والتراجيح ايضا الا ان يقال ان التعادل هو التساوي في اعتقاد المجتهد وهو في المقام الاول من المختلفين

في دوران الامر بين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة

في بيان الامر الدائر بين الوجوب والاباحة

يمكن

او المجتهد الغير المتامع المقلد حتى يختار احدهما او يفتى بالتخيير او في المعاملات كتعارض البينات ونحو مسئلة الارث بين يحرج داخلا او خارجا في سند او دلالة او مفاد احد
بانه مرجح لاجماع العلماء وبناء العقلاء وندرة دليل لا معارض له عموما او خصوصا مضافا الى نفى الحرج ولا يشترط في المرجح كونه بنفسه حجة فالمشهور مرجح وان لم نقل بحجيتها
بل وظن القياس ونحوه وهل المدار على المرجحات التي تشتمل على ظن الفقيه وبهذا وعلى المختار من الظن المطلق فالمدار على الظن وسعته ثم ان المرجحات قد تتركب من اثنين فصاعدا وقد
تتعارض فيلاحظ فيها التعادل والترجيح فيرجح الاقوى فالاقوى رحمه الله حسنا تنا على سيئاتنا وينفع في الاخرة درجاتنا بمحمد واله الطاهرين ثم فرغ من تاليفه مؤلفه

يمكن على القول بالوصف اما تعارض غير الخبرين والملحق كتعارض الشهرتين مثلا او الاستقرائين فهو ينقسم على اقسام ثلاثة الاول تعادلهما
في الاحكام الشرعية الثاني في الموضوعات الصرفة كتعادل امارات القبلة الثالث في الموضوعات المستنبطة كتعارض الغلبة النوعية مع الغلبة الشخصية فيما اذا
استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم انه حقيقة ام مجاز اما الاول فالتحقيق الحكم فيه ما حكمنا به في تعارض الخبرين باقسام الاثنى عشر والدليل الدليل اما الثاني فاعلم ان التعادل
في الموضوعين اما في الامارتين كتعادل امارات القبلة واما في الخبرين كخبر عادلين ان العدل احدهما على ان القبلة كذا والاخر على خلافه اما الاول فاما يظن فيه
بانتفاء الثالث او يعلم به الظن الحاصل على نفي الثالث في الاول البقاء اما يكون من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين الظنيتين المعتبرتين من باب
الوصف واما من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين التعبديتين والكلام الان في الامارتين المتعارضتين في الموضوع الصرف فاعلم ان ما علم منه بنفي
الثالث له جهتان من الكلام جهة بالنسبة الى حجية هذا العلم الاجمالي وجهة بالنسبة الى حكم المتعارضين في المقامات وهكذا ما ظن فيه بنفي الثالث
اما الجهة الاولى مما علم فيه بنفي الثالث فلا اشكال فيها لان العلم حجة بلا ريب اما الجهة الاولى مما ظن فيه بنفي الثالث فلا فرق في حجيته بين الحق عدم حجية
ذلك الظن الاجمالي اذ نحن لا نقول بحجية الظن التفصيلي في الموضوع الصرف فضلا عن الاجمالي نعم من يقول بحجية الظن التفصيلي فيها يمكن له القول بحجية
الظن الاجمالي ايضا والاستدلال عليه بما نحو الذي مر في حجية الظن الاجمالي في تعارض الخبرين المتعادلين الشرعيين في المقامات السنة في اوائل البحث
وان قلنا بحجية الظن التفصيلي في الاخبار الشرعية واما الظن الاجمالي الحاصل بنفي الثالث في المتبقين من الامارتين كتعارض بعض النجوم المعينة للقبلة مثلا
في بعض الامكنة من بعض فهل هو حجة وبعضها بان الامارتين معتبرة ام لا الحق العدم اذ الدليل الدال على كون كل من الامارتين معتبرة اما اليه فلا يشمل صورة التعارض
فاذا الامر فيه غير معلوم واما لفظي كالاخبار الدالة على ان تلك الامارة امارة فنقول ان تلك الاخبار اما تدل على كونها امارة عينا مطلقا او تخييرا كما وعينا
في كل مقام الا في مورد التعارض وهكذا من الاحتمالات التي ذكرناها وابطلناها في الاستدلال على حجية الاخبار الشرعية المتعارضة بالايات في تعادل
الخبرين المذكور في قبيل التلفيق وغير الخبرين والملحق فظهر انه لا دليل على حجية الظن الحاصل بنفي الثالث في الامارتين مطلقا لا في التعبديين من الامارات
ولا في غيرها هذا هو الكلام في الجهة الاولى من تعارض الامارتين واما الجهة الثانية في تلك المقامات اعني ما حصل فيه العلم بنفي الثالث وما حصل الظن
فيه بنفي الثالث . حيث قد القول بحجية الظن الاجمالي فهو مثل الظن كالعلم الاجمالي فالحق فيه الرجوع الى ما هو ان كان احدى الامارتين موافقة للاصل
فان امكن الجمع والاحتياط اخذ به كما لو تعارض امارتا القبلة والوقت موسع فعليه الجمع والاحتياط ايضا بعد القول بحجية الظن بنفي الثالث وان لم يمكن ذلك
تخير بينهما ان لم يكن بمعزل عن العمل كالوضوء والوقت عن الكثير من صلاة عند تعارض امارتي القبلة وان امكنه القاء الطرفين كما لو تعادلت البينات
في المعاملات في مسئلة الارث مثلا فعليه التوقف كما مر لعدم الدليل على جواز الارتكاب لبعض الامر فان ابين المحذورين ايضا حتى يحكم العقل بالتخيير
ثم ان كان ثم سبب نقل فالعارض فيه البينات من الحق الى الثالث كان كان الثالث ذا اليد بعد التوقف رجع المال اليه والا فلا واما الكلام في تعارض
الخبرين في الموضوعات الصرفة فالحق فيه ايضا عدم حجية الظن بنفي الثالث لما قلنا من عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة لكن على فرض الحجية فالرجوع فيه من
المذكور **واما المقام الثالث** من المقامات الثلاثة في الموضوعات المستنبطة وظن بنفي الثالث كما لو استعمل اللفظ في معنيين بينهما جامع قريب
وتعارض فيه امارة الحقيقة والمجاز اعني غلبة ذلك مع امارة الاشتراك اللفظي اعني ظهور الاستعمال في الحقيقة لو قلنا به وظن بنفي الثالث اي الاشتراك
المعنوي فهل هذا الظن معتبر ام لا الحق الاعتبار لانا نعتبر الظنون التفصيلية في الموضوعات المستنبطة كما عليه العقلاء فيتم حجية الاجمالي بالنحو
الذي اثبتنا حجية الظن الاجمالي في الاحكام في تعادل الخبرين في الفروع واذا قلنا بنفي الثالث لحجية الظن الاجمالي فهل يؤخذ باي من الامارتين
الحق الرجوع الى العنايات المذكورة لكنه لا يتصور هنا الا الاخير اعني التوقف والرجوع الى الثالث وجدت **ضابطة** اذا تعادل الامارتان
عند المجتهد في المسئلة الفرعية او غيرها وبنى على التخيير فهل المقلد ايضا مخير كالمجتهد بين المتعادلين ام المقلد يتعين عليه العمل بما اختاره المجتهد
من الامارتين للعمل فالمجتهد يفتي بالمختار لا بالتخيير عكس ما قلنا هو مخير بين الافتاء بالتخيير او بالمختار وجوه والحق بعد ثبوت جواز الافتاء للمجتهد
لظهور الوفاق ولزوم تعطيل الاحكام لولا ثبوت وجوب الافتاء لا انه اذا جاز وجب لعله لا مفصل وذهاب بعض الاخباريين الى حرمة الافتاء فاسد وان كان
الاصل معه ان الصور اربعة **الاولى** في الموضوعات الصرفة كتعارض امارات القبلة ولا ريب فيها من جهة لزوم الافتاء بالتخيير لان المجتهد لا يكون متامع
المقلد حتى يختار احد الطرفين ويفتي المقلد بالمختار مضافا الى عدم ظهور الخلاف **الثانية** في المعاملات كتعارض البينات **والثالثة** في
المعاملات لكن نحو مسئلة الارث المباشرة لها او يفتي المجتهد في هاتين الصورتين بالمختار لظهور عدم الخلاف ولان الحكم بالتخيير لا يرفع الخصومة بين اليمين
وشان الحاكم رفع الخصومة **الرابعة** في الاحكام وفيها اشكال مقتضى ان التعادل من عوارض الادلة وترجيح احدهما على الاخر واختياره من افعال المجتهد
لا المقلد وان الاستقراء حاكم بان المجتهد مقلده سيان غالبا اما كلاهما مصيبا او كلاهما مخطئان واذا افتى بالتخيير فربما يختار المقلد غير ما يختاره
المجتهد فيكون في الواقع احدهما مصيبا والاخر مخطئا وهو خلاف الاستقراء هو الحكم والافتاء بالمختار ومقتضى عدم تعرضهم لاخراج تلك الصورة
وعدم حكمهم فيها بان الافتاء بالمختار واطلاق كلامهم حيث حكموا بان الافتاء على التخيير الا المرافعات ولم يستثنوا ما عداها كالعلامة وغيره هو
الحكم والافتاء بالتخيير مضافا الى عدم ظهور الخلاف متعين الاخير لما ذكر اخيرا ولا اعتبار بتلك الاعتبارات الموجبة للافتاء بالمختار تمت

الكتاب في يد اقل الكتاب ابن المرحوم المغفور ملا علي محمد الخوانساري غفر الله له ولوالديه لسبع عاليهما ابا ابا على الاكبر
وانا محمد مضمونه تمامه في برقة والتماس دام بقاؤه من حضرت الطلب كمه
مطالعه طلب مغفرت وامر تمام نموده في تاريخ غرة شهر رجب المرجب من شهور سنة ١٢٧٠

الصغير في اخر العشر الثاني من الشهر السابع من السنة الثالثة من العشر السادس من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية على مهاجرها الاف سلام وتحية

هو

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين
وبعد فلا يخفى على اولى النهى
وذوى الفطنة والحجى ان
الباعث على ايجاد
الورى

لما كان السبيل الى الوصول الى العلى الاعلى منال المقصد الاسنى والطريق الى نيل الغاية القصوى بعد التحلى بالمعارف الربانية نيل القرب والفوز بالزلفى ثم الفضائل النفسانية اجتنابا عن مساوى الافعال والانتهاء عن ساوى الفعال المنوطين بمعرفة الحسن والقبيح والمربوطين بتمييز السقيم من الصحيح كانت العقول الانسانية لانغمارها فى الغواشى البدنية وانغماطها فى ظلمات القوى الحيوانية عن قطع سبيل تلك المعرفة وانكلت عنها هذه القوة المنيرة بعث الله بلطفه العميم وكرمه الجسيم الى العباد للارشاد الى السداد رسلا مبشرين ومنذرين بالزبر والبينات والمعجزات الباهرات فدعوهم الى القربات وهدوهم سبل النجاة واسسوا اساس الايمان وشرعوا الملل والاديان الى ان انتهت الدولة وبلغت النوبة الى صاحب الشريعة الغراء والملة الحنيفية البيضاء

محمد المصطفى عليه وآله ارباب المقامات العاليات
صلوات زاكيات وتسليمات ناميات فقضت شريعته اوطر من بيان
ما فيه الحكم والمصالح وتبيان المساوى والمقابح وتبيين الحلال والحرام وتعيين الحدود والاحكام
وكانت وسائل المؤمنين المهتدين بمناره المقتفين لآثاره من الظافرين بلقائه الآخذين من شفاهه
او التابعين من وسائط الفائزين بصحبة امنائه او صحابته الذين آنسوا نار هدايتهم واقتبسوا من انوار مشكاة
ولايتهم مستغنين بتيسر شفاههم وامكان الاخذ من افواههم عن النظر والاستدلال والبحث والجدال وترتيب الكتب في
الفروع والاصول وتقسيمها على الابواب والفصول ثم اتفق حفظ الدين في زمن المتاخرين الى التدوين فاخذ اصحاب الانظار
البالغة والافكار الثاقبة المخصوصين بالفطانة والذكاء والمختصين بالدراية والدهاء في جمع الاحكام وضبط مسائل الحلال والحرام
والفوائد بعد التحصيل فوق حد الاحصاء كتبا للفقه وبواشر فيه ودوّنوا مسائل مضبوطة ودفاتر مبسوطة وسموا العلم بها فقها ا
شمروا عن ساق الاجتهاد في تحصيله وحسروا عن ساعد الجد في استنباطه عن دليله وهو متوقف على علوم اخرى بان يكون منه بمنزلة المبنا
وشبه المدخل اخرى منها علم اصول الفقه الباحث عن ادلة الاحكام ومواشد ما في ارتباطه ودخلها في استنباطه فكانت اعتنائهم به
اكثر والاهتمام بتكميله اوفر فتصدى العلماء الاعلام ببنيانه وتاسيس قواعده واتقانه والتوالف فيه كثيرا وصنفوا فيه جما غفيرا
ولكن لو شك ان يقال لم يكد يرى فيها مثل كتاب ضوابط الاصول للعالم
الالمعى والفاضل اللوذعى ذى الحسب المنيع والنسب الرفيع السيد السند الكامل والكاشف لمعضلات المسائل شمس الضحى بدر الدجى
الذى طودا لنهى كهف التقى علم الهدى هيهات من ابن الشمس ذهن وقاد واين للقرطبيع نقاد نور حدقة السيادة
ونور حدقة السعادة بل نور السيادة في جبهته باهر ونور السعادة في وجهته ظاهر الامام الهمام قدوة الانام جدنا السيد
ابرهيم القزوينى موطنا والحايرى مسكنا افاض الله عليه ديم الغفران واسكنه فراديس الجنان ثم لما كان الكتاب المستطاب
فى علو القدر بمثابة وفى سمو المكان بمكانة يصعب ام يكاد ان يحيط به نطاق البيان او يضبطه وصف الانسان
اكب عليه رغبات الطلاب واعتنى به علماء الاصحاب ولما كانت الكتابة لا تفى برفع الحاجة
بل طبعه بعض الاجلاء منذ سنين وما وفت تلك الطباعة ايضا برفع تلك الفاقة تصدى
لطبعه ثانيا الواثق بالله القدير آقا محمد نصير والمتوكل على الله العلى
الاكبر آقا على اكبر الخونسارى بان جزاهما الله خير الدارين وعوضهما
من حسن كفلين وطلبا من الحقير الاثم الصنجل
الخاطى

محمد مهدى غفر الله ذنوبه وستر عيوبه تصحيح مصحفه وتعديل محرفه الكالا ناقصه وابطالا زائده نال المراد اجد

بذل من اجابتهما اسعفت مسؤلهما
بعد الميسور وبذلت المجهود في انجاح
مأمولهما بحسب الجهد وبعد الحمد لله لاتمامه قد وقع الفراغ
من تاليفه وطبعه في الشهر الثالث عشر شهر جمادى الثانية
في سنة ١٣٠٧